

Luchas hermenéuticas, identidades y usos estratégicos del milagro en la elaboración y apropiación de cultos cristianos [siglos XVII a XXI- Perú, Bolivia y Argentina]

Autor:

Costilla, Julia

Tutor:

Zanolli, Carlos E.

2014

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título de Doctor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Antropología.

Posgrado

**LUCHAS HERMENÉUTICAS, IDENTIDADES Y USOS ESTRATÉGICOS
DEL MILAGRO EN LA ELABORACIÓN Y APROPIACIÓN DE CULTOS
CRISTIANOS (SIGLOS XVII A XXI- PERÚ, BOLIVIA Y ARGENTINA)**

JULIA COSTILLA



TESIS DOCTORAL
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
SECRETARÍA DE POSGRADO
PROGRAMA DE DOCTORADO – ÁREA ANTROPOLOGÍA

DIRECTOR: DR. CARLOS E. ZANOLLI
INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA Y PENSAMIENTO LATINOAMERICANO / INSTITUTO DE
CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS, FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

CODIRECTOR: DR. PABLO G. WRIGHT
CONICET / INSTITUTO DE CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS, FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS,
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

FECHA DE ADMISIÓN AL DOCTORADO: 16 DE SEPTIEMBRE DE 2008
FECHA DE ENTREGA: JULIO 2014

ÍNDICE

¹Puerta del Santuario de Copacabana. Detalle: Coronación de la Virgen. Fotografía de la autora, año 2010.

AGRADECIMIENTOS	10
INTRODUCCIÓN GENERAL	12
<i>Organización de la tesis</i>	15
<i>Notas de estilo</i>	25
CAPÍTULO PRIMERO	
CULTOS CATÓLICOS HISPANOAMERICANOS: PROCESOS, CONCEPTOS Y PERSPECTIVAS DE ANÁLISIS	
	27
I. UNA MIRADA PLURIDISCIPLINAR A LOS FENÓMENOS RELIGIOSOS	
A) <i>De símbolos sagrados, ritos e imágenes religiosas</i>	28
A)1. <i>Religión y religiosidad</i>	28
A)2. <i>Lo simbólico y lo sagrado</i>	32
A)3. <i>Prácticas simbólicas, ritos y rituales</i>	34
A) 4. <i>Imágenes sagradas</i>	36
B) <i>La arquitectura social de lo religioso: los fenómenos religiosos en sus relaciones con otros campos de la dinámica social</i>	39
B)1. <i>El campo religioso</i>	40
B)2. <i>Los fenómenos simbólico-religiosos en procesos de integración social y construcción de identidades</i>	43
B)3. <i>Usos estratégicos del milagro</i>	46
II. UNA MIRADA ANTROPOLÓGICA A LA HISTORIZACIÓN DE UN CULTO CATÓLICO AMERICANO	
	48
A) <i>Notas sobre historia sociocultural de Hispanoamérica (siglos XVI-XXI)</i>	49
A)1. <i>Cristianización e historia eclesiástica</i>	49
A)2. <i>Historia religiosa y transformaciones sociales</i>	52
B) <i>Milagros en América</i>	57
B)1. <i>Funciones y usos del milagro: entre la guerra santa y el indio sumiso</i>	57
B)2. <i>Usos estratégicos en el culto a una imagen milagrosa</i>	60
C) <i>Cultos católicos sudamericanos en perspectiva histórica</i>	62
C) 1. <i>Cultos cristiano-católicos en foco</i>	62
C) 2. <i>Trayectoria histórica de un culto católico</i>	64
III. APUNTES METODOLÓGICOS	
	66
A) <i>Antropología histórica como abordaje transdisciplinar: entre el enfoque y el método</i>	67
B) <i>El método comparativo: unidades de análisis y recortes metodológicos</i>	70
C) <i>Fenómenos religiosos como campo de indagación antropológica</i>	76

CAPÍTULO SEGUNDO

NUESTRA SEÑORA DE COPACABANA: LA “MAMITA DEL LAGO”

I. UNA VIRGEN DE LA CANDELARIA AMERICANA	83
A) Contexto sociohistórico y antecedentes del culto:	84
A)1. <i>El pueblo de Santa Ana de Copacabana: escenario social y político-eclesiástico, de la provincia colonial de Charcas a la república boliviana</i>	85
<i>Copacabana hacia fines del siglo XVI</i>	85
<i>Copacabana, Santuario Mariano: siglos XVII al XXI</i>	90
A)2. <i>Entre el Lago sagrado y la advocación católica: antecedentes del culto</i>	100
B) <i>Lecturas, enfoques y fuentes</i>	104
B)1. <i>Agustinos y franciscanos: las fuentes eclesiásticas y el papel de los religiosos</i>	105
B)2. <i>Fuentes etnográficas, periodísticas y otras publicaciones consultadas</i>	109
B) 3. <i>Las investigaciones sobre el culto, propuestas analíticas</i>	111
II. LA VIRGEN MORENA DE BOLIVIA: HISTORIA DEL CULTO A NUESTRA SEÑORA DE COPACABANA (1583 - 2010)	113
A) <i>Surgimiento, consolidación e institucionalización (1583-1670): Creación del santuario, primer período de los agustinos y difusión del culto</i>	114
A). 1. <i>Consolidación de la imagen entronizada</i>	118
A) 2. <i>Los agustinos en Copacabana (primer período)</i>	120
A) 3. <i>La devoción más allá de Copacabana (siglos XVI-XVII)</i>	121
B) <i>Desarrollo del culto entre los tiempos coloniales y mediados del siglo XX (1670-1960): transiciones colonia-república, Nación, Estado e Iglesia boliviana</i>	126
B.1) <i>Los agustinos en Copacabana (último período): transiciones hacia la independencia y expulsión de la orden</i>	127
<i>El santuario y el ocaso de los agustinos</i>	127
<i>Culto mariano y conmoción social</i>	128
<i>Ceremonias oficiales en la transición a la república</i>	129
B.2) <i>Los franciscanos en Copacabana: De la independencia a los vaivenes en la dirección del santuario (1825-1894)</i>	130
<i>Gobierno republicano y cambios en la administración del Santuario</i>	130
B.3) <i>La “Mamita del Lago” bajo “nuevos custodios”: consolidación de la presencia franciscana y revitalización del culto (1894-1960)</i>	135
<i>Convento y santuario franciscano: afirmación institucional y dificultades</i>	137
<i>Sociedad local, feligresía indígena y devoción a la “Mamita”</i>	143
<i>Ceremonias consagratorias del santuario y la imagen</i>	145
C) <i>Etapa contemporánea: difusión, extensión y vigencia actual del culto (1960-2010)</i>	149
C)1. <i>Refacciones en el santuario y continuidad de los franciscanos</i>	149
<i>Culto local, ceremonias especiales y reconocimientos a la Imagen</i>	151
C)2. <i>El culto en las últimas décadas: cambios políticos, turismo y reclamos</i>	154
<i>Beatificación de Francisco Tito Yupanqui y movilización del culto</i>	156
<i>El culto a la virgen del Titicaca fuera de Copacabana</i>	157
CUATRO SIGLOS DE LA VIRGEN DEL LAGO. CONSIDERACIONES FINALES	160

CAPÍTULO TERCERO

SEÑOR DE LOS MILAGROS DE LIMA: EL CRISTO MORENO DEL PERU	164
I. UN SANTO CRISTO PERUANO	164
A) <i>La ciudad de lima: contexto sociohistórico y antecedentes del culto</i>	165
A)1. <i>De ciudad de los Reyes a capital de Perú: escenario social y político-eclesiástico del Virreinato a la República peruana</i>	165
<i>Lima virreinal hacia fines del XVII y siglo XVIII</i>	167
<i>Lima republicana (siglos XIX y XX)</i>	171
A)2. <i>Antecedentes de una devoción mestiza: contexto sociocultural y tradiciones religiosas</i>	176
B) <i>Lecturas, enfoques y fuentes</i>	180
B)1. <i>Las fuentes eclesiásticas: funcionarios reales, jesuitas y congregaciones Nazarenas</i>	180
B)2. <i>Fuentes etnográficas, periodísticas y otras publicaciones consultadas</i>	183
B)3. <i>Las investigaciones sobre el culto, propuestas analíticas</i>	184
II. EL SANTO CRISTODE LAS NAZARENAS: HISTORIA DEL CULTO AL SEÑOR DE LOS MILAGROS (1650-2010)	186
A) <i>Surgimiento, consolidación e institucionalización (1650-1771)</i>	187
A)1. <i>Surgimiento del culto y oficialización</i>	187
A)2. <i>El Cristo bajo las hermanas Nazarenas: procesiones y santuario</i>	194
B) <i>Desarrollo del culto desde la transición hacia la república hasta la consolidación de la Hermandad (1883): estabilidad y ¿discontinuidad?</i>	197
C) <i>Multiplicación y diversificación del culto: entre la consolidación de la Hermandad y la institucionalización eclesiástica del culto (1883-1955)</i>	206
C)1. <i>Nuevos devotos</i>	206
C)2. <i>Actos de reconocimiento</i>	210
C)3. <i>Laicos en acción, cofradía oficializada y renovación del santuario</i>	213
D) <i>Etapa contemporánea y vigencia actual (1955-2010): la expansión del Cristo Moreno</i>	215
D)1. <i>Hermandad, madres nazarenas y fieles</i>	216
D)2. <i>Nuevos actos de legitimación</i>	218
D)3. <i>Apreciaciones sobre el culto y religiosidad popular en la mira</i>	222
D)4. <i>Las últimas dos décadas del siglo XX: politización y reorganización del culto</i>	223
D)5. <i>El siglo XXI y la exaltación de la imagen</i>	224
D)6. <i>El Cristo nazareno en el mundo</i>	226
“UNA PRÁCTICA NEGRA QUE HA GANADO A LOS BLANCOS”: CONSIDERACIONES FINALES	230

CAPÍTULO CUARTO

LA VIRGEN DEL ROSARIO Y EL ACONTECIMIENTO MARIANO DE SAN NICOLÁS	
--	--

	233
I. LA VIRGEN DEL ROSARIO EN SAN NICOLÁS DE LOS ARROYOS	233
A) <i>Del Pago de los Arroyos a la “Ciudad de María”: contexto sociohistórico y antecedentes del culto</i>	234
A)1. <i>La ciudad de San Nicolás de los Arroyos: historia local y escenario socio-político dentro de la República Argentina</i>	235
<i>La formación de la ciudad y su curato (siglos XVII al XIX)</i>	236
<i>Situación social y político-eclesiástica durante el siglo XX</i>	239
A)2. <i>El culto mariano en el Río de La Plata: antecedentes de la advocación nicoleña</i>	243
<i>La efigie de María del Rosario en San Nicolás de los Arroyos</i>	
B) <i>Lecturas, enfoques y fuentes</i>	245
B)1. <i>Fuentes eclesiásticas y religiosas</i>	247
B)2. <i>Fuentes etnográficas, periodísticas y otras publicaciones consultadas</i>	247
B)3. <i>Las investigaciones sobre el culto: propuestas analíticas</i>	250
II. TRAYECTORIA HISTÓRICA DEL CULTO A MARIA DEL ROSARIO DE SAN NICOLÁS (1983-2010)	252
A) <i>Surgimiento y conformación inicial del culto (1983-1986)</i>	253
A)1. <i>Las primeras “apariciones”</i>	254
A)2. <i>El origen de la devoción</i>	254
A)3. <i>Los obispos diocesanos</i>	260
B) <i>Consolidación e institucionalización (1986-1990)</i>	264
B)1. <i>El lugar para el culto</i>	264
B)2. <i>La actitud de la Iglesia</i>	266
B)3. <i>Instituciones y grupos de trabajo</i>	269
B)4. <i>Los últimos mensajes</i>	271
C) <i>Difusión, extensión y vigencia actual del culto (1990-2010)</i>	272
a) <i>El Centro de Difusión</i>	273
b) <i>La reproducción de la Imagen</i>	275
c) <i>El santuario</i>	277
C) 1. <i>Festejos culminantes</i>	278
CONCLUSIONES: LA “CORONACIÓN” DE UNA HISTORIA	281

CAPÍTULO QUINTO

DEVOTOS, CELEBRACIONES Y CONSTRUCCIÓN DE UN CULTO RELIGIOSO: LA HISTORIA DE TRES IMÁGENES MILAGROSAS EN PERSPECTIVA COMPARADA

	287
I. LA CONSTRUCCIÓN COLECTIVA DE UN CULTO RELIGIOSO: LOS PROTAGONISTAS	287
• <i>Representantes de la Iglesia católica: sacerdotes, religiosos, laicos y devotos organizados</i>	288
• <i>Los devotos: feligresía local y peregrinos</i>	301

• <i>Autoridades seculares y estatales: gobierno civil, jueces, ministros, legisladores, fuerzas armadas, autoridades nativas</i>	309
• <i>Prensa escrita y periodismo</i>	316
• <i>Agrupaciones y representantes de la sociedad civil</i>	319
<i>Construcciones históricas comparadas</i>	322
II. CONSTRUCCIÓN DE UN OBJETO DE CULTO	327
<i>A) Producción de la imagen de culto y origen de la devoción</i>	327
<i>A)1. Producción de la imagen material</i>	328
<i>A)2. El origen de la devoción</i>	336
<i>Entre elaboraciones materiales y construcciones simbólicas: conclusiones</i>	342
<i>B) Los milagros</i>	346
<i>B)1 Una base de prodigios y signos: los milagros fundantes</i>	346
<i>Conclusiones comparativas</i>	358
<i>B)2. Imágenes consagradas: los milagros post-consolidación</i>	363
<i>Conclusiones comparativas</i>	375
<i>B)3. Otras intervenciones divinas ¿más allá del milagro?</i>	376
<i>Imágenes y milagros: entre el surgimiento, la consolidación y la difusión de un culto</i>	378
IMÁGENES, MILAGROS Y SANTUARIOS: CONSIDERACIONES FINALES	380
CAPITULO SEXTO	
USOS Y APROPIACIONES DE UN SÍMBOLO RELIGIOSO: LUCHAS HERMENÉUTICAS Y CONSTRUCCIONES IDENTITARIAS EN CULTOS CATÓLICOS SUDAMERICANOS	
	387
I. SIGNIFICADOS EN TENSIÓN: LUCHAS HERMENÉUTICAS AL INTERIOR DEL CAMPO RELIGIOSO	388
<i>A) La perspectiva eclesiástica</i>	389
• <i>Imagen como mediación divina y evangelizadora</i>	389
• <i>Imagen como entidad ¿humana?</i>	390
• <i>Imágenes “hermanas” y relación con otros símbolos</i>	393
<i>B) La perspectiva devocional</i>	398
• <i>Imagen, santuario y milagro como sacralidad antigua</i>	398
• <i>Imagen como protección frente a situaciones críticas</i>	401
• <i>Imagen como esperanza</i>	402
• <i>Santuario como lugar de contacto</i>	403
• <i>Imagen y santuario como celebración</i>	405
<i>C) Perspectivas externas al campo religioso</i>	412
• <i>El santuario y la imagen como símbolos de multitud</i>	412
• <i>El símbolo –imagen y santuario- como atractivo</i>	413
• <i>El símbolo –imagen y santuario- como patrimonio</i>	414
• <i>El símbolo religioso como opción laboral</i>	415

<i>Imágenes, santuarios y milagros polisémicos</i>	415
II. USOS Y APROPIACIONES DE LA SIMBOLOGÍA RELIGIOSA Y RELACIÓN ENTRE DISTINTOS CAMPOS SOCIALES	417
• <i>Uso evangelizador /civilizador</i>	420
• <i>Uso devocional</i>	425
<i>Protección contra catástrofes naturales</i>	425
<i>Continuidad de antiguas deidades</i>	426
• <i>Uso político-eclesiástico del símbolo</i>	429
<i>Consagración y uso fundacional</i>	429
<i>Reivindicación, privilegios y reconocimiento</i>	430
<i>Emblematización: definir y marcar (exhibir) pertenencia simbólica</i>	435
• <i>Uso socio-político</i>	436
<i>Emblematización y legitimación (uso oficial)</i>	436
<i>Reivindicación y privilegios</i>	442
<i>Patrimonialización como tesoro sagrado</i>	444
• <i>Usos económicos (limosnas, ofrendas, comercio, turismo)</i>	446
<i>El turismo</i>	446
<i>El comercio</i>	448
<i>Ingresos personales y eclesiásticos</i>	451
<i>Significados, usos y apropiaciones simbólicas en perspectiva comparada</i>	453
III. CONSTRUCCIONES IDENTITARIAS, INTEGRACIÓN SOCIAL Y PATRONAZGOS: DEVOCIONES COLECTIVAS Y COMUNALIZACIONES	456
• <i>Identificaciones sociales y culturales: el símbolo como mediador cultural y democratizador</i>	458
• <i>Identificaciones religiosas y eclesiásticas</i>	464
• <i>Identificaciones geopolíticas</i>	469
<i>Identificaciones y patronazgos: alcances y limitaciones del símbolo religioso</i>	477
EL SÍMBOLO RELIGIOSO ENTRE LA EXPRESIÓN Y LA MOVILIZACIÓN: PROCESOS HISTÓRICOS LOCALES EN EL CATOLICISMO SUDAMERICANO	481
CONCLUSIONES	488
<i>Historias comparadas en imágenes cristianas hispanoamericanas</i>	490
<i>Articulación entre campos sociales: desde el actor a la actuación del símbolo</i>	495
FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA	
ABREVIATURAS	506
DOCUMENTOS INÉDITOS	507
ENTREVISTAS	509
FUENTES PUBLICADAS	510
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	547

AGRADECIMIENTOS

Esta tesis no hubiera sido posible sin el apoyo de numerosas personas, sin las pequeñas y grandes contribuciones de todos aquellos que me acompañaron durante su realización.

Agradezco en primer lugar a mis directores de tesis, Carlos Zanolli y Pablo Wright, quienes me guiaron y aconsejaron desde la licenciatura. Sus sugerencias bibliográficas, sus atentas lecturas y sus comentarios y críticas fueron vitales. En particular, agradezco a Carlos por su dedicación y constante motivación.

Un pilar fundamental fue la doctora Ana María Lorandi, directora de la Sección Etnohistoria (FFyL, UBA), con su gran generosidad y lucidez, su experiencia y sus sabias recomendaciones. Agradezco también a todas mis compañeras y compañeros en este valioso equipo de trabajo, quienes de distintas maneras y en diferentes oportunidades colaboraron con esta investigación y con mi formación profesional.

En el marco de esta Sección Etnohistoria se inscribieron los Proyectos gracias a los cuales puede llevar adelante mi investigación, financiados por la Secretaría de Investigaciones de la Universidad de Buenos Aires y la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, como así también las becas doctorales otorgadas por el CONICET.

Quiero agradecer también a mis compañeras y compañeros de la cátedra Elementos de Lingüística y Semiótica, con un recuerdo especial para Adriana Mardarás, por haber sido una apasionada docente, de quien tuve la oportunidad de aprender como alumna y como colega. Al mismo tiempo, agradezco a mis compañeras y compañeros del equipo *Etnofotografías* (FFyL, UBA), por los proyectos y trabajos compartidos y por su comprensión y contención durante el trayecto del doctorado (particularmente a la gran motivadora del grupo, la entrañable colega Morita Carrasco).

Dentro de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, agradezco a distintos colegas que me inspiraron, me facilitaron materiales, me sugirieron bibliografía y me brindaron sus opiniones y apreciaciones para distintos puntos de mi tesis. Alejandro Benedetti, Mauricio Boivín, Claudia Briones, César Ceriani Cernadas, Roberto Di Stéfano, Fabián Flores, Patricia Fogelman, Ricardo González, Cynthia Rivero, Paula Seiger, Jorge Tomasi. Desde otros espacios académicos, fueron fundamentales para esta investigación los aportes de los

seminarios de Carmen Bernand, Therese Bouysse-Cassagne, Viviana Conti, Erwan Dianteill, José Luis Martínez y Jacques Revel.

Quisiera agradecer asimismo a todas aquellas personas que me acompañaron y asistieron desinteresadamente durante mis trabajos de campo y de archivo. En primer lugar a Mónica Ferraro, de la Biblioteca del Museo Etnográfico, por su inestimable ayuda ya desde mis primeros pasos en la investigación. En la ciudad de Lima, a Carmen Barrenechea de la Universidad del Pacífico, a José Antonio Benito y a María Elsa Pons Muzzo y su gran familia. En la localidad de Tilcara (Jujuy) a Fabiola y a Tupac Galán. En Sucre, a Pablo Quisbert. En Salta, a Florencia Girola, a Christian Wilson y a Gregorio Caro Figueroa y su esposa Ana. En San Nicolás, a Ana Luisa Ng.

Por haber sido grandes compañeras de ruta durante todo mi recorrido por la antropología, quiero dejar un afectuoso agradecimiento a las colegas y amigas con quienes tuve el placer de compartir cursos, proyectos, viajes, caminatas, festejos, comidas y rituales de todo tipo: María Lucila, Zuleika, Verónica, Ana Laura, Dolores, Macarena, Silvina, Marina, Alejandra, Guadalupe, Aylén, Luciana, Carla, Camila y Florencia.

Por último, quiero agradecer profundamente a toda mi familia, por su inagotable paciencia. A mis padres, Luis y Mercedes, y a mis hermanos, Santiago y Ana; a mis abuelos, tíos y tías, primos² y primas, mis suegros, mis cuñados y cuñadas. También a mis sobrinos y sobrinas, para cuyos nacimientos y primeros años de vida no siempre pude estar comohubiera querido. A mis amigas, que me aguantaron y alentaron incondicionalmente. Y en especial a Nacho, quien me acompañó y me sostuvo en todo momento.

A todos ustedes, GRACIAS.

² En especial agradezco a mi primo Martín D., por recordar mi trabajo durante su travesía por tierras bolivianas.

INTRODUCCIÓN GENERAL

Desde las primeras investigaciones que emprendí, al comenzar a formarme como antropóloga, el foco de mis intereses estuvo en el campo de lo simbólico, concretamente en la acción de los símbolos sobre las prácticas y representaciones sociales. Imágenes, narrativas, prácticas rituales, mitos y personajes sacralizados despertaron mi interés, llevándome hacia el estudio de cosmovisiones y prácticas religiosas. Interesada al mismo tiempo en la trayectoria histórica de las sociedades hispanoamericanas, constituidas a partir del complejo proceso de conquista y colonización iniciado hacia fines del siglo XV, fui asentando mis estudios sobre el contexto del Virreinato peruano, especialmente sobre el área andina. Y en ese marco, fui definiendo mis objetivos hacia el análisis de símbolos y cultos religiosos contruidos entre el cristianismo y las cosmovisiones locales prehispánicas.

Los procesos de construcción y reconstrucción de cultos cristianos en Hispanoamérica estimulan un amplio espectro de preguntas para la investigación social: qué actores y con qué objetivos intervienen en esos procesos; desde qué lugar se construyen los cultos y con qué sentidos son apropiados; en qué contexto surgen y cómo se desarrollan sus trayectorias históricas; y en qué términos se manifiestan las relaciones entre los fenómenos religiosos y otros fenómenos sociales respecto a los cuales aquellos se expresan, entre otras. En este estudio nuestro enfoque ha estado puesto en el símbolo religioso, particularmente en el milagro entendido como símbolo y como construcción social: en el lugar que ocupa en la creación y apropiación de cultos y en sus usos estratégicos.

De esta forma, uno de los primeros interrogantes que guiaron esta investigación fue desde qué lugares se construye el milagro cristiano y con qué objetivos ha sido esgrimido dentro del contexto hispanoamericano. La primera hipótesis en ese sentido es que los milagros pueden ser entendidos como *símbolos*, como elementos opacos y polémicos en su interpretación (Ricoeur 1976; Eliade 1983; Geertz 1987), capaces de generar y canalizar diversos significados, de ser estratégicamente empleados desde distintos actores sociales para diferentes objetivos e intereses y, como tales, de ser resignificados en los procesos de apropiación y reelaboración del culto a la imagen que los realiza. Asimismo, me interesaba responder en qué

medida intervino el milagro en la consolidación de los cultos católicos y en los procesos de integración social y conformación de identidades, planteando como segunda hipótesis de trabajo que el milagro como símbolo, dentro del contexto hispanoamericano, ha ocupado un lugar central en los procesos de *comunalización* (Brow 1991) orientados a la integración social y a la conformación de sentidos de pertenencias.

Partiendo de una serie de casos paradigmáticos, me propuse realizar un seguimiento diacrónico y comparativo de los procesos que atravesaron distintos cultos católicos americanos a lo largo de un amplio período histórico. He planteado de esta manera dos **objetivos generales**. El **primero**, describir y analizar comparativamente el desarrollo en el tiempo de una serie de cultos cristianos ejemplares, contemplando los cambios y continuidades a lo largo de los distintos momentos históricos que atraviesan y en relación con el contexto social particular donde se manifiestan. El **segundo**, analizar cómo opera el milagro cristiano en la dinámica social, considerando especialmente cuál es su lugar -y el de la religión en general- en los procesos sociopolíticos y simbólicos ligados a la integración social y a la construcción de identidades. Para el primero se formularon dos **objetivos específicos**: **1. a)** establecer y analizar las posibles vinculaciones entre ciertos discursos y prácticas desarrollados en torno a los milagros que cada culto cristiano implica y las características particulares del contexto social e histórico donde esos milagros acontecen; y **1.b)** rastrear y analizar las resignificaciones de las que son objeto tanto los milagros como los respectivos cultos, en los procesos de (re)elaboración y (re)apropiación de los cultos a los imágenes milagrosas consideradas. Para el segundo se puntualizaron tres objetivos específicos: **2. a)** identificar en cada caso particular quiénes intervienen en el acontecimiento milagroso y en el proceso de difusión del mismo, describiendo las relaciones de poder que se van tejiendo durante el proceso de construcción y consolidación del culto; **2. b)** indagar y reflexionar acerca de cómo el milagro es esgrimido estratégicamente desde distintos actores para distintos fines e intereses; y **2.c)** reconocer y analizar las situaciones donde el recurso al milagro cristiano -y a la religión en general- interviene en procesos sociopolíticos orientados a la

integración social y a la conformación de identidades regionales, nacionales y locales en torno a un determinado culto.

La perspectiva teórico-metodológica con la cual abordé esta investigación ha sido la de la antropología histórica, desplegando una mirada histórico-antropológica (cfr. Ginzburg 1981; Darnton 1988; Levi 1990; Lorandi 1997) y recurriendo a un método histórico-etnográfico (cfr. Bloch 1952; Boixadós 1994; Wachtel 2001; Nacuzzi 2002). Es decir que se han reconstruido procesos históricos y testimonios de experiencias y perspectivas “nativas” (cfr. Geertz 1994; Wright 2008) tanto a partir de documentos de archivo como de observaciones etnográficas. Con este enfoque me ubiqué en la *larga duración* (Braudel 1953) -entre la etapa colonial y la actualidad- para poder indagar rupturas y continuidades en el desarrollo histórico de los cultos. Al mismo tiempo, he situado el problema en distintos contextos, en el seno de diferentes sociedades, a fin de poder establecer conclusiones más generales sobre el fenómeno del milagro y la manera en que actúa sobre la dinámica social.

Como toda investigación de largo aliento, los replanteos y reformulaciones han sido muchos; tanto en los inicios de la misma como durante su último tramo. En cuanto a lo metodológico, el principal replanteo tuvo que ver con el papel del trabajo de campo etnográfico, propuesto en un principio como instancia eventual, para complementar la indagación histórica, sobre todo en los cultos más recientes o con poca documentación escrita. Pero a partir de las primeras experiencias de campo, se ha ido encontrando que la indagación etnográfica permitía abrir nuevos interrogantes y líneas de análisis para el abordaje y el relevamiento de la documentación histórica. De esa manera, se resolvió desarrollarlo en todos los casos como instancia paralela al trabajo de archivo³.

Por otra parte, debido a la magnitud del tema, con su extensión espacial y temporal, he ido revisando el número de casos a trabajar. Al comenzar se planteó un abordaje comparativo de seis casos: dos en Perú, el Señor de los Milagros y Santa Rosa de Lima, uno en Bolivia, la Virgen de Copacabana, y tres en Argentina, la Virgen del Rosario de San Nicolás, el Señor del Milagro de Salta y la Virgen de Copacabana de Punta Corral -este último ligado a su vez al de Bolivia, por ser una derivación local del culto a esa imagen altoperuana-. Pero, luego de revisarlos para

³Sobre este tema avanzaré en el capítulo primero.

un necesario recorte (como explicaré en el capítulo primero), se terminó optando por la elección de tres casos, que correspondieran a tres países distintos: el Señor de los Milagros de Lima (Perú), la Virgen de Copacabana (Bolivia) y la Virgen de San Nicolás (Argentina). De esa manera, dentro de la enorme cantidad de ejemplos que ofrece el contexto hispanoamericano, fueron seleccionados tres cultos de gran convocatoria y extensión en la actualidad.

Sobre ese amplio marco espacio-temporal, el tema de investigación ha sido abordado entonces desde un enfoque al mismo tiempo simbólico e histórico: atendiendo a la dimensión simbólica de representaciones, prácticas y discursos de índole religiosa y a su historicidad, a su anclaje en relaciones sociales concretas y en momentos históricos particulares. Asimismo, se profundiza en problemáticas centrales para las ciencias sociales en general y la antropología en particular: las luchas de significados y los conflictos de interpretaciones entre distintos actores y sectores de la sociedad, la construcción de identidades en distintos niveles de organización (regional, nacional, local), y las vinculaciones y desvinculaciones a lo largo de la historia entre la esfera religiosa y la esfera política. Se busca de esta manera avanzar en el estudio de la sociedad hispanoamericana, especialmente en la comprensión de la cuestión religiosa en la trayectoria histórica de tres sociedades concretas: Perú, Bolivia y Argentina. Consecuentemente, un objetivo mayor sería proporcionar con esta tesis nuevas herramientas para abordar y analizar las relaciones sociales y sociopolíticas que subyacen a la constitución de un culto cristiano-católico y a la conformación de una identidad nacional, local o regional. Al mismo tiempo, se espera que el trabajo constituya un avance en la investigación etnohistórica de los procesos, conflictos y transformaciones que caracterizaron a la historia hispanoamericana en sus distintas fases -desde el período colonial hasta la formación de las actuales repúblicas nacionales- a partir de una perspectiva de análisis enfocada en la dimensión religiosa de la vida social.

Organización de la tesis

Dado el carácter comparativo de la investigación, los contenidos de la tesis se han estructurado en un ida y vuelta entre criterios y enfoques de análisis generales y rasgos particulares de cada uno de los casos estudiados. De esa manera,

desarrollaré la exposición a lo largo de seis capítulos: uno inicial teórico-metodológico, tres analíticos particulares y dos analíticos integradores.

En el primer capítulo *Cultos católicos hispanoamericanos: procesos, conceptos y perspectivas de análisis* expondré los principales nodos conceptuales y problemáticas históricas que nuestra investigación aborda. Dividido en tres secciones, transitaré de manera preliminar las discusiones teóricas y metodológicas que recorren los demás capítulos de la tesis. En primer lugar se plantean definiciones y perspectivas de análisis sobre los fenómenos simbólico religiosos en general -y del catolicismo en particular- y sobre sus vinculaciones con procesos de integración social y construcción de identidades, recuperando propuestas clásicas y contemporáneas de distintas disciplinas, principalmente sociología, antropología e historia (con aportes de la filosofía y la semiología). En base a ellas se abordan conceptualizaciones teóricas sobre el símbolo, lo sagrado, la religión y la religiosidad; sobre prácticas rituales y sobre imágenes sagradas; destacando su intervención en procesos sociales, culturales y políticos más amplios. Por otra parte se ofrece un panorama histórico e historiográfico general sobre las sociedades hispanoamericanas entre el siglo XVI y la actualidad, en especial de los pormenores institucionales y sociorreligiosos del proceso de evangelización. Asimismo, presentaré aquellos aspectos que entiendo como primordiales a la hora de analizar antropológicamente la historia de un culto católico, considerando los rasgos que caracterizan a los cultos dentro del catolicismo y avanzando sobre algunas problemáticas relativas a su devenir histórico. Finalmente, se exponen los lineamientos y posicionamientos metodológicos que atraviesan el análisis. Comenzando con una profundización sobre el enfoque disciplinar desde el cual se partió -la antropología histórica-, se refieren las ventajas y desafíos del método comparativo respecto de la problemática de investigación planteada, justificando al mismo tiempo cuáles han sido los recortes espaciales y temporales movilizados por los casos paradigmáticos elegidos. Para concluir, en relación al área de estudios donde se ubica nuestro trabajo, reflexionaré sobre algunos problemas metodológicos relativos a la indagación de fenómenos religiosos.

A continuación se suceden los tres capítulos dedicados al estudio de cada uno de los cultos de manera separada, ordenados según su profundidad temporal desde el

más antiguo al más reciente. De acuerdo con el objetivo de reconstruir sus trayectorias históricas, la organización de estos capítulos seguirá un recorrido principalmente diacrónico, a fin de explorar el surgimiento, consolidación y desarrollo de los cultos y analizarlos en relación a las condiciones sociales e históricas de cada contexto. En estos tres apartados se incluirá también un estado de la cuestión inicial para enmarcar cada culto dentro del panorama sociocultural, religioso y político-eclesiástico de la ciudad o localidad donde se gestaron, como así también para describir y analizar críticamente los abordajes de los que han sido objeto. De esa manera, el camino elegido para profundizar en el estudio de los cultos y transitar sus historias de una manera clara y ordenada seguirá en los tres casos el siguiente esquema:

1) Una *Parte I* será dedicada a la contextualización y estado de la cuestión, dividido a su vez en dos apartados. (A) El primero, ofrecerá una descripción del contexto sociohistórico y los antecedentes del culto, con una sección (A.1) para el contexto sociopolítico y eclesiástico y otra (A.2) para los antecedentes socioreligiosos hasta el surgimiento del culto. El segundo apartado (B) consistirá en una presentación crítica de las fuentes y de la bibliografía empleada de acuerdo a tres secciones: (B.1) fuentes eclesiásticas, (B.2) fuentes etnográficas, periodísticas y otras publicaciones, y (B.3) propuestas analíticas y estudios previos sobre cada caso, para plantear frente a ellos la singularidad de mis objetivos. La decisión de incluir primero el marco sociohistórico y luego la descripción de fuentes y bibliografía -aún cuando éstas últimas hayan sido, en parte, la base para reconstruir ese marco- respondió a dos motivos. En principio, que los autores de las fuentes también formaron parte de ese contexto sociopolítico: al entender a las fuentes como producciones que contribuyeron a forjar la propia historia que cuentan y caracterizan, fue pertinente y necesario describir primero el escenario donde fueron producidas. Al mismo tiempo, respecto a la bibliografía (estado de la cuestión sobre el culto), decidí presentarla al final del apartado para seguir la lógica histórica de estos capítulos: si primero se presentan los sucesos, luego las fuentes y a continuación los estudios posteriores a ambos. De esa manera, las fuentes y la bibliografía sobre cada culto, entendidas como marco historiográfico, quedarán presentados en cada capítulo individual como segundo apartado de la *Parte I*,

después del marco histórico general pero previamente al desarrollo de la propia historia del culto.

2) La *Parte II* profundizará entonces en la trayectoria histórica de cada culto siguiendo periodizaciones operativas que comprenderán tres grandes momentos: surgimiento y consolidación, evolución posterior y vigencia actual, definidos y subdivididos en los términos de cada caso. En este punto, construir una historia de los cultos implicó deconstruir historias previamente armadas y relatadas. Contar entre las fuentes con crónicas cuyos objetivos eran justamente narrar la trayectoria del culto ha sido una ventaja desde ya, pero también un desafío, en tanto debe enfrentarse la tentación de tomarlas como válidas. La tarea consistió de esta manera en recuperar y reordenar distintos “retazos” de historia.

El capítulo segundo, *Nuestra Señora de Copacabana: la “Mamita del Lago”*, abordará el proceso de construcción del culto a la Virgen de Copacabana, desde su surgimiento en 1583 hasta sus manifestaciones actuales. Como parte de la contextualización sociohistórica se describirá el escenario social y político-eclesiástico del pueblo colonial de Santa Ana de Copacabana, puntualizando algunas características socioeconómicas de la región relevantes para el análisis del culto. Asimismo, presentaré como antecedentes culturales los rasgos de la advocación hispana a la Virgen de la Candelaria -aquella que representa la imagen mariana de Copacabana- y ciertas características de la religiosidad prehispánica en el altiplano andino, como la sacralidad del lago Titicaca y el culto a sus huacas. También se analizan en este primer apartado las lecturas, enfoques y fuentes sobre la historia de la imagen, contemplando sobre todo el papel de los religiosos, agustinos y franciscanos, en la producción de publicaciones, junto a las demás fuentes etnográficas, históricas y periodísticas sobre las cuales trabajé.

Para reconstruir la trayectoria histórica del culto a esta imagen mariana consideraré tres grandes etapas -una de ellas, la segunda, subdividida a su vez en tres períodos-. La primera (1583-1670) partirá de la creación del santuario hasta un primer período de regencia de los agustinos en Copacabana. La segunda continuará el desarrollo posterior del culto hasta 1960 -momento que ha sido bisagra a nivel sociopolítico, eclesiástico y cultural- siguiendo tres períodos: uno más prolongado hasta la transición hacia el gobierno republicano (1670-1825), el

segundo entre la emancipación política y los vaivenes en la dirección del santuario (1825-1894) y el tercero desde la consolidación de la presencia franciscana y la revitalización del culto hasta mediados del XX. La última etapa (1960-2010) focalizará en las características de las celebraciones anuales y en la proyección nacional e internacional del culto, atendiendo a la construcción de la Virgen de Copacabana como patrona simbólica de Bolivia y a la vinculación de ese proceso con las trayectorias migratorias de la población boliviana.

En el capítulo tercero, *Señor de los Milagros de Lima: el Cristo Moreno del Perú*, desarrollaré el análisis del culto al Señor de los Milagros, una de las imágenes más convocantes de Perú, cuya devoción nos remonta al año 1650. Para contextualizarlo trataré en primer lugar el escenario social y político-eclesiástico de la ciudad de Lima hacia mediados del siglo XVII, una ciudad que fue sede arzobispal y capital del Perú desde la creación del Virreinato hasta la actual República. Referiré por otra parte a aquellas pautas sociorreligiosas que pudieron actuar como antecedentes del culto: creencias y prácticas de la población afrodescendiente, el culto católico a los santos cristos en Hispanoamérica, y ciertos rasgos de la religiosidad prehispánica en el área costeña. Partiré también de un análisis crítico sobre la bibliografía y las fuentes disponibles para la indagación del culto, en especial sobre publicaciones eclesiásticas y confesionales.

La historia del Cristo será analizada desde sus comienzos en 1650 y durante los tres siglos siguientes de acuerdo a las siguientes cuatro etapas. La primera hasta su consolidación e institucionalización hacia 1771, cuando se crea el santuario y se lo adscribe al Monasterio de hermanas Nazarenas. Una segunda etapa se extiende desde las últimas décadas del orden colonial hasta 1883, cuando se consolida la cofradía del Señor de los Milagros. La tercera hasta mediados del siglo XX, cuando dicha cofradía se institucionaliza y pasa a depender de la autoridad arzobispal. Para la última etapa, la vigencia de esta devoción será analizada especialmente a través de su celebración anual, considerando la proyección nacional e internacional del culto desde el lugar de la imagen como Patrono del Perú, especialmente de los peruanos residentes en otros países del mundo.

El capítulo cuarto, *La Virgen del Rosario y el "Acontecimiento Mariano de San Nicolás"*, estará centrado en la trayectoria histórica del culto a la Virgen del

Rosario en San Nicolás de los Arroyos, un culto que a pesar de su relativamente corta historia, se destaca entre las devociones marianas de la Argentina por su creciente convocatoria. Su surgimiento en 1983 nos ubicará en un contexto sociopolítico signado principalmente por el regreso de la democracia en el país, dentro del cual atenderemos a la situación político-eclesiástica de la ciudad de San Nicolás y especialmente a su historia socioeconómica, antesala del proceso de crisis iniciado hacia comienzos de los años 90. Por su parte, el marco sociorreligioso nos llevará a considerar también los antecedentes del culto mariano en la región y las características de la propia advocación a la virgen del Rosario; como así también el derrotero histórico de la imagen en cuestión, cuya presencia en la ciudad se retrotrae a las últimas décadas del siglo XIX. Se explorarán y describirán asimismo la producción bibliográfica sobre la historia del culto, confesional y académica, y las distintas fuentes consultadas -etnográficas y periodísticas, entre otras publicaciones-. Plantearemos nuestro posicionamiento frente a ellas y la singularidad de nuestro enfoque respecto a propuestas analíticas previas sobre el culto.

El análisis de la historia de este culto se desarrollará siguiendo tres etapas. Una inicial desde las primeras apariciones y mensajes hasta el comienzo de la construcción del santuario en 1986. Otra etapa donde se consolida e institucionaliza el culto, desde el comienzo de las peregrinaciones hacia el santuario hasta la finalización de los mensajes en 1991. La tercera, más prolongada (1991-2010), donde se difunde la devoción con una intensificación del accionar eclesiástico, la multiplicación de los devotos y las repercusiones de la crisis socioeconómica local. Dentro de esta última consideraré los festejos por el 25° aniversario del culto y la coronación episcopal de la imagen.

Los siguientes dos capítulos avanzarán ya en la comparación entre los casos trabajados, siguiendo el lineamiento que proponen los dos objetivos generales de la tesis: analizar las trayectorias históricas de distintos cultos a imágenes milagrosas e indagar como opera el milagro cristiano en la dinámica social. Desde estos objetivos, y a partir del permanente diálogo entre las fuentes examinadas y el marco teórico-conceptual empleado para interpretarlas, fueron definiéndose y redefiniéndose las vías y variables de análisis que ordenan cada capítulo: el proceso

de construcción de las imágenes y sus cultos, los cambios y continuidades en las celebraciones anuales, el uso de las imágenes y los procesos identitarios y sentidos de pertenencia expresados en torno al símbolo religioso. De esta manera, si bien la doble orientación de nuestros objetivos fue la base para plantear estos dos capítulos comparativos, fue el análisis de los casos el que terminó pautando la lógica para el despliegue expositivo de cada uno de esos nodos temáticos (como mostraré a continuación en la síntesis de ambos capítulos). Por otra parte, aunque se constituyen como apartados distintos, cada uno con sus respectivas conclusiones, expresarán una continuidad en el análisis, siendo las reflexiones sobre el devenir histórico de los cultos el punto de partida desde el cual se profundizó en las luchas hermenéuticas y definiciones identitarias expresadas en momentos y situaciones concretas de cada trayectoria particular.

El quinto capítulo, *Devotos, celebraciones y construcción de un culto religioso: la historia de tres imágenes milagrosas en perspectiva comparada*, tiene por objetivo analizar comparativamente la trayectoria histórica de los tres cultos examinados en los capítulos precedentes, tarea enfocada en el proceso de construcción -y reconstrucción- del culto y en las prácticas que subyacen a la creación y consolidación de una imagen sagrada y milagrosa.

Para analizar la construcción colectiva de cada culto religioso se explorarán dos aspectos del mismo proceso: los agentes del culto y el objeto de la devoción. Consideraré para el primero quiénes han sido los protagonistas del culto; quiénes intervinieron en su construcción y quiénes han participado de sus manifestaciones (devotos, sacerdotes, autoridades eclesiásticas, religiosos y religiosas, laicos, autoridades políticas, funcionarios de gobierno, instituciones de la sociedad civil, etc.), actores cuyas prácticas serán analizadas a su vez en términos de relaciones de fuerza dentro y fuera del campo religioso. Desde allí pasaré a centrarme en la otra cara del proceso, la del objeto sagrado que resulta construido y reconstruido por esas prácticas. Analizaré la historia de las imágenes y su accionar milagroso, desde la elaboración concreta de la imagen material y el origen de la devoción -dos procesos que no necesariamente coinciden-, hasta el carácter de los milagros a ella asociados: siguiendo una distinción analítica entre fundantes y post-consolidación del culto y estudiándolos según su caracterización respecto a quiénes se entiende

que están dirigidos (individuales, impersonales o colectivos). Tanto en estas caracterizaciones como en la descripción del proceso de creación de las imágenes como objetos de devoción, se procurará identificar las diferencias y similitudes entre los casos estudiados a fin de analizarlas en términos de sus vinculaciones con las características del contexto social, los distintos momentos históricos y el carácter de la imagen. Trataré de establecer así si las condiciones bajo las cuales se crea una imagen de culto influyen de alguna manera, o no, en el desarrollo inicial y el alcance de la devoción; como así también contrastar nuestra hipótesis sobre la posibilidad de correlacionar características de los milagros obrados por las imágenes (tipología propuesta) con tendencias generales y variaciones particulares en las trayectorias de los cultos.

En este capítulo se plantearon recortes analíticos significativos sobre dos focos de observación que me proponía seguir de manera apartada pero fue necesario integrarlos al análisis de los demás capítulos, por la magnitud de la información a procesar y la complejidad del análisis comparativo en cada punto. Uno de ellos era el tema de las *narrativas y registros* producidos por los agentes del culto, es decir las propias fuentes de la investigación -orales, escritas y gráficas- convertidas en objeto de análisis. La propuesta inicial era trabajarlas como un tercer eje, entendidas como *medios* para la construcción del objeto de culto. Partiendo de la inspiradora propuesta de Marc Bloch (1952), planeaba entonces revisar cada corpus de fuentes, empleadas para reconstruir las historias de los cultos, y colocarlo bajo la lupa analítica para indagar en el papel de estos relatos en esa conformación histórica. Surgían entonces nuevas preguntas orientadas a la propia historia de esas fuentes: quiénes y en qué contexto las produjeron, bajo qué soportes (escritos, orales y gráficos), cuándo y dónde se publicaron -si lo hicieron-, dónde permanecieron archivadas, etc. Sin hacer esta revisión apartada, integré parte del análisis propuesto de la siguiente manera: en los capítulos individuales (II,III,IV) incluí una descripción de cada corpus; luego consideré en tanto agentes del culto (Cap. V) a quienes actuaron en la producción y transmisión de registros y testimonios; asimismo, atendí a las reformulaciones narrativas que se advierten en una mirada diacrónica, para evaluarlas en relación a cambios históricos (Cap. V), y en términos

sincrónicos a las versiones contrapuestas, donde pueden expresarse relaciones de poder dentro del campo religioso (Cap. VI).

El otro foco de observación eran las celebraciones en honor a las imágenes milagrosas, partiendo de su lugar fundamental en la reproducción del culto, como hito anual que permite la actualización y reactualización de la tradición, donde se fija la sacralidad en fechas, momentos y ritos específicos (Abbercrombie 2006; Martín 2007). Fue planteado originalmente como segunda vía de entrada para el capítulo V, como una gran segunda parte del capítulo. El objetivo era seguir a las celebraciones realizadas en cada caso, para analizar comparativamente sus características actuales y sus respectivas evoluciones históricas. Dejando este seguimiento profundo para un próximo trabajo, integré los aspectos fundamentales de esta línea de análisis en el resto de los capítulos: la forma en la cual se establece una tradición de rituales celebratorios anuales, y qué modalidades de participación individual y colectiva se expresan en ellos, fue considerada en apartados del capítulo V; los cambios en esa tradición construida, por su parte, fueron analizados en relación al desarrollo histórico de cada culto (capítulos II, III y IV) o bien para la cuestión del uso de lo simbólico (VI). Por otra parte, entendida como espacio de encuentro, que permite al mismo tiempo reforzar lazos sociales y expresar conflictos, será considerada especialmente en los capítulo V y VI.

El propósito del sexto capítulo, *Usos y apropiaciones del símbolo religioso: luchas hermenéuticas y construcciones identitarias en cultos católicos sudamericanos*, será avanzar en el análisis de cómo opera el símbolo religioso –en especial el milagro– sobre la dinámica social, rastreando distintos usos y apropiaciones de las imágenes milagrosas e indagando comparativamente de qué manera y en qué sentido intervienen los cultos en la construcción de identificaciones colectivas. Una primera sección ha sido propuesta para profundizar en los significados y reinterpretaciones que ha recibido cada símbolo religioso, para analizarlos en términos de luchas hermenéuticas al interior del campo religioso y examinar las relaciones entre éste y otros campos de la dinámica social (político, económico, ideológico, etc.). En una segunda sección el análisis se detendrá en aquellas prácticas y discursos, de distintos contextos históricos, donde es posible advertir usos y apropiaciones de las imágenes sagradas desde fines no necesariamente devocionales. Finalmente, la tercera sección tiene por objetivo explorar en el

recurso a las imágenes milagrosas para reconocer situaciones donde interviene en la construcción, afirmación y expresión de identidades seculares, identificaciones colectivas y sentidos de pertenencia que exceden el campo religioso. Se considerarán aquellas construcciones identitarias -culturales, étnicas, religiosas, sociopolíticas, etc.- que se expresan en torno al símbolo religioso en distintos contextos, para evaluar posibles identificaciones en tensión, encuentros y desencuentros entre construcciones oficiales/hegemónicas y construcciones alternativas/opositoras. En relación a ellas se indagará en el papel del símbolo religioso -y del culto que sobre él se construye- en la movilización de procesos de integración social y comunalización en distintos momentos históricos. De esta manera, podré evaluar cuáles son los alcances y limitaciones del patronazgo de las imágenes y formular nuevas relaciones entre religiosidad local y ecumenicidad cristiana. Finalmente, a la luz de los procesos analizados, me propondo reflexionar sobre las diferencias entre identificaciones expresadas a través del símbolo religioso e identificaciones movilizadas por su accionar sobre la dinámica social, contrastando a través de diferentes ejemplos históricos este planteo sobre el doble papel del culto como vehículo de expresión y como movilizador.

En las *Conclusiones* se recuperarán los objetivos, hipótesis y reflexiones teórico-metodológicas que atravesaron el desarrollo de la investigación y se expondrán los planteos fundamentales de la tesis, estableciendo consideraciones generales sobre cómo actúa el milagro en la sociedad y sobre el estudio histórico comparativo de cultos católicos sudamericanos. Volviendo sobre problemáticas y discusiones abordadas se propondrán reflexiones finales en dos direcciones: sobre la dinámica histórica del campo religioso en el contexto social hispanoamericano y sobre el uso de imágenes milagrosas en relación a diversos actores, motivaciones y efectos. Distinguiendo entre tendencias generales y procesos particulares, plantearé que es posible avanzar de esta manera sobre los alcances y limitaciones del poder de lo simbólico-religioso. Destacaré al mismo tiempo el aporte de mis planteos para el estudio de la sociedad hispanoamericana: de los conflictos y transformaciones que atravesó a lo largo de distintos períodos históricos. Por último, se plantearán nuevas preguntas y líneas de indagación hacia donde es posible continuar

investigando las trayectorias particulares de los cultos abordados y el accionar de la simbología religiosa desde un enfoque histórico antropológico.

Notas de estilo

Todas las fuentes documentales, etnográficas y bibliográficas -en este último caso, aquellas que en este trabajo han sido empeladas como fuentes-, serán citadas con referencia abreviada en nota al pie, incluyendo una descripción completa en la sección final de Bibliografía y Fuentes. De esta manera se citarán las referencias a los entrevistados, indicadas con la letra E seguida de un número o letra identificatorio: E1, E2...; EA, EB.... La identificación particular seguirá una numeración establecida según fecha de realización de la entrevista, siendo presentadas -con referencia abreviada en nota al pie- al comienzo de cada capítulo individual. La bibliografía, por su parte, será citada en el texto y su referencia completa en la sección final.

Los antenombres, fórmulas de tratamiento, títulos y cargos (obispo, rey, presidente, etc.) se han escrito con minúscula salvo en los casos donde reemplazan a un nombre propio. De manera similar con los vocablos *virgen*, *imagen*, *cristo*, se ha empleado la mayúscula únicamente cuando equivalen al nombre propio de una advocación o personaje sagrado particular, no cuando se lo utiliza en forma genérica, o en el caso de *imagen* cuando se alude a la figura material que representa esa divinidad. Asimismo, para el caso *santuario/Santuario*, se usará el primero cuando se refiere al recinto material y el segundo para señalarlo como nombre propio institucional. Los términos y denominaciones nativas serán expresados entre comillas, mientras que las expresiones en idiomas distintos al castellano se distinguirán en itálica.

CAPÍTULO PRIMERO

Cultos católicos hispanoamericanos:
procesos, conceptos y perspectivas
de análisis

Un estudio interesado en recorrer desde una perspectiva antropológica la trayectoria histórica de cultos cristianos latinoamericanos debe partir al menos de dos líneas temáticas: una conceptualización teórica sobre los fenómenos religiosos, nutrida especialmente por el aporte de la antropología, y una contextualización de los procesos y acontecimientos que enmarcan el desarrollo histórico de tales cultos. De esa manera, este primer capítulo estará dedicado a realizar una presentación inicial de nuestro marco teórico metodológico y de las problemáticas históricas donde se insertan los cultos elegidos.

En el primer punto desarrollaré las principales definiciones, planteos y posicionamientos respecto a los fenómenos religiosos, prestando especial atención a los aspectos propios del catolicismo. Consideraré en principio algunos temas fundamentales en relación con la esfera religiosa y en segundo lugar avanzaré en las vinculaciones entre el campo religioso y otros campos de la dinámica social. Para ambos apartados apelaré a perspectivas teóricas de distintos enfoques disciplinares, principalmente antropológicos, sociológicos e históricos.⁴

El segundo punto se orienta a ofrecer un panorama histórico general sobre los procesos socioculturales -y sociopolíticos- que atravesaron las sociedades hispanoamericanas desde el siglo XVI hasta la actualidad, panorama donde se inscriben los cultos particulares que esta tesis se propone historizar. En una primera instancia serán abordados los pormenores del proceso de evangelización en América, tanto desde el punto de vista institucional como desde sus implicancias socio-religiosas. En segundo término, se profundizan las consideraciones sobre el milagro en relación a situaciones y casos concretos de la historia de América. Por último, se hará foco en el tema de los cultos católicos hispanoamericanos a imágenes milagrosas desarrollando preliminarmente aquellos aspectos que considero centrales a la hora de describir y analizar la historia de un culto religioso, especialmente dentro del catolicismo. Identificaré en principio los rasgos que caracterizan a estos cultos y a continuación algunas problemáticas relativas a su devenir histórico.

⁴ Con aportes de la filosofía y la semiología: Ricoeur 1976; Otto 1985 [1925]; Barthes 1986; Bajtín 1987[1941]; Volóshinov 2009[1929].

Finalmente, abriré un tercer punto para indicar cuáles han sido los lineamientos y posicionamientos metodológicos que atravesaron mi análisis. Comenzando con una presentación del enfoque disciplinar -la antropología histórica-, seguiré con una reflexión sobre las ventajas y desafíos del método comparativo en relación a nuestra problemática de investigación, para concluir con algunos problemas metodológicos relativos a los estudios sobre religión.

I. UNA MIRADA PLURIDISCIPLINAR A LOS FENÓMENOS RELIGIOSOS

La estructura que seguiré en este primer punto se basa en los dos ejes temáticos principales en torno a los cuales gira la tesis: uno, los fenómenos religiosos en relación al aspecto devocional -a las prácticas, individuales y colectivas, en torno a las imágenes cristianas milagrosas-; el otro, las relaciones entre tales fenómenos y los procesos más seculares de integración social, comunalización y construcción de identidades. De esa manera, el primer apartado incluirá una descripción más general de los fenómenos simbólico-religiosos -la noción misma de *religión*, los símbolos sagrados, los rituales y las imágenes religiosas- para avanzar en el segundo sobre las relaciones entre el campo religioso y otros campos sociales. Cabe aclarar que esta separación es absolutamente operativa y orientada a los fines de la exposición, ya que todo fenómeno religioso necesariamente está inserto en una red de procesos y fenómenos de otro orden: políticos, económicos, culturales, ideológicos, etc. Por otro lado, en ambos apartados abordaré los conceptos y problemáticas tanto desde una reflexión general sobre los mismos, como desde sus implicancias particulares dentro del catolicismo.

A) De símbolos sagrados, ritos e imágenes religiosas

A)1. Religión y religiosidad

Recuperando definiciones clásicas, una religión puede ser entendida como un sistema solidario de símbolos sagrados, de creencias y ritos relativos a lo sagrado que movilizan y estimulan a las personas (Durkheim 1968 [1912]; Geertz 1987). Partiendo de allí, ya tenemos los componentes centrales sobre los cuales seguir

profundizando: un sistema, símbolos sagrados, ritos, creencias y movilización subjetiva.⁵

Como sistema entonces, más allá de los elementos que lo constituyen (sobre los cuales me detendré en los siguientes apartados), la religión nos remite a las clásicas articulaciones dialécticas entre sociedad e individuo, entre institución y agencia o entre instituido e instituyente. Articulaciones que en clave histórica se nos presentan en términos de una tensión permanente entre estructuras y acontecimientos, sistemas y procesos, sincronía y diacronía. De esta manera, el análisis social de cualquier fenómeno religioso debe atender a esa constante dialéctica entre el sistema instituido como tal y la actuación del mismo a través de la práctica concreta, histórica y socialmente situada. En tanto hecho social, los hechos religiosos se constituyen en una dialéctica entre las estructuras dadas, las instituciones, las obras “materializadas” y lo que estructura, instituye y materializa (Durkheim 1985 [1895]; Sahlins 1988; Castoriadis 1993)⁶.

La noción que emplearé para referir a esta actualización sociohistórica de un sistema religioso es la de *religiosidad*. Con ella analizaré la historia de los cultos de acuerdo a expresiones religiosas concretas relativas a grupos sociales determinados y a momentos históricos particulares. En este sentido, el antropólogo William Christian (1991) propuso, en sus estudios sobre devociones católicas españolas entre los siglos XIV y XVI, el concepto de *religiosidad local*. Frente a las imprecisiones que puede acarrear la noción de religiosidad *popular*, pensar en términos de religiosidad *local* permite destacar el sentido de manifestación particular de la religión católica en un contexto geográfico e histórico concreto⁷.

La todavía vigente discusión y reflexión en torno a estos conceptos, y la centralidad de los mismos en mi análisis, ameritan dedicarles unas líneas más. En principio,

⁵ Cada sistema particular puede ser entendido también en términos de un “mundo religioso”, conformado por tiempos, lugares, ritos, creencias, narrativas, objetos simbólicos, costumbres, etc. Se trata entonces de un espacio habitado, no reducible a cuestiones de doctrina o creencia (Paden en Wright 1998).

⁶ Lo social histórico, siguiendo la tradición de la sociología francesa, es lo colectivo anónimo, lo humano impersonal que llena toda formación social dada. Aunque lo intersubjetivo sea la materia de la que está hecho, lo social no es la adición indefinida de las redes intersubjetivas ni tampoco su simple “producto”, es la unión de la sociedad instituyente y la sociedad instituida, de la historia hecha y la historia que se hace (Castoriadis 1993).

⁷ Así fue tomada, por ejemplo, en el campo de las investigaciones históricas y antropológicas españolas: cfr. Álvarez Santaló *et al.* (coords.) 1989 (I, II, III) (véase particularmente: Velasco Maillo 1989).

acordamos con varios autores que aún con su imprecisión semántica el concepto de religiosidad popular mantiene su utilidad por remitirnos, en el sentido de religión vivida y practicada, a un cierto tipo de fenómenos (ya sean urbanos o rurales, tradicionales o modernos, indígenas o criollos, etc.) que suelen distinguirse por su oposición a lo oficial o a lo prescripto (cfr. Christian 1991; Álvarez Santaló *et al.* (coords.) 1989(I); Santamaría 1991; Fogelman 2007; Martín 2007). Es decir que dentro de la religiosidad local, relativa a un contexto concreto, la religiosidad popular se manifiesta en tanto complemento dialéctico de la religiosidad canónica (Mandianes Castro 1989), más allá de las características específicas de quienes la expresan: sean sectores subalternos (cfr. Lombardi Satriani 1989), elites político-económicas, miembros del clero, etc. Por otra parte, medir el alcance y las limitaciones de estos conceptos teóricos requeriría poder emplearlos en el análisis de variadas situaciones sociohistóricas, más allá de los contextos de religiosidad cristiana donde han sido mayormente acuñados y aplicados. Es por eso que al comenzar este apartado anticipamos la orientación de nuestros planteos hacia fenómenos propios del catolicismo, aun cuando muchas afirmaciones y reflexiones puedan ser extendidas a otros sistemas religiosos.

¿Cuáles son entonces, a grandes rasgos, esas particularidades del sistema religioso cristiano-católico? En primer lugar, en términos históricos, la religión católica apostólica romana es una de las ramas del cristianismo más antiguas y de mayor extensión⁸, correspondiente a la Iglesia congregada bajo la autoridad del Papa, obispo de Roma y cabeza de la Santa Sede apostólica en la ciudad estatal del Vaticano. En términos teológicos, sus dogmas derivan de las Sagradas Escrituras -la Biblia- y de la Tradición Apostólica -la Palabra revelada por Dios transmitida a través de los apóstoles de Jesucristo (el Hijo de Dios) y de sus sucesores los

⁸ El catolicismo apostólico romano (extendido principalmente en países del centro y sudoeste de Europa, América Latina y Filipinas) se constituyó como tal en el siglo XI, tras la división que en el año 1054 separó a las ramas occidental y oriental del cristianismo, a la Iglesia católica romana y a las Iglesias ortodoxas del este. Una segunda división trascendental de la cristiandad, particularmente de esa rama "occidental" o católica romana, se produjo en el siglo XVI durante el proceso conocido como Reforma protestante. De una y otra manera, estas -y otras- ramificaciones que ha sufrido la historia del cristianismo son signos de una permanente tensión entre la fidelidad al mensaje religioso del Evangelio y su concreta cristalización histórica. Aunque todas las líneas derivan de la predicación de Jesús de Nazaret, la interpretación del contenido originario de su mensaje ha dado lugar a discímiles posicionamientos y tradiciones teológicas, espirituales e institucionales (Di Stéfano y Zanatta 2000).

obispos-. Entre esos dogmas se destacan la Santísima Trinidad⁹, la Eucaristía¹⁰ y los dogmas marianos (Maternidad Divina, Inmaculada Concepción, Perpetua Virginitad y Asunción de la Virgen María), siendo sólo los dos primeros compartidos por la doctrina del cristianismo protestante¹¹. Entre los sacramentos – ritos- que distinguen al catolicismo se encuentran el de la ordenación sacerdotal¹² (cuyo máximo grado es el episcopal), la confirmación, el matrimonio, la penitencia o confesión y la unción de los enfermos; los más universalmente aceptados son el bautismo y la eucaristía (o Santa Cena). Estos siete sacramentos católicos, por el lugar central que le confieren a los ritos y a la exteriorización de la fe para la salvación del alma, constituyen un eje importante de diferenciación frente a otras confesiones cristianas cuyas doctrinas sobre la salvación están más basadas en la fe que en las obras.

Distinguir estos aspectos históricos, teológicos e institucionales de la congregación católica del cristianismo permite caracterizar de manera más precisa el sistema de símbolos sagrados cristiano-católico. Si bien los elementos constitutivos que analizaré –símbolos sagrados, creencias, ritos y sentimientos- son compartidos por otras religiones, he optado por organizar su presentación en función de las singularidades que el análisis de un culto católico propone. Comenzando con el concepto de símbolo sagrado, continuaré con una discusión sobre el tema de los ritos y rituales, contemplando en ambos casos a las creencias y sentimientos que les dan vida¹³. Para finalizar, incluiré algunas consideraciones iniciales respecto a las imágenes, entendidas como un elemento clave dentro de la simbología sagrada del catolicismo.

⁹El dogma que establece la creencia en el Dios Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, en tanto única divinidad expresada en tres Personas.

¹⁰El acto de comulgar para recibir a Dios a través del cuerpo y la sangre de Jesucristo, sacramentados en el pan y el vino consagrados durante la Misa.

¹¹ Véase Carol 1964.

¹² A través del mismo, los hombres que deciden consagrar su vida al servicio de Dios reciben a través del Orden sagrado determinadas funciones pastorales y una jerarquía que los distingue del resto de los fieles en cuanto a sus vínculos con Jesucristo. El grado más alto de ese orden jerárquico sagrado es precisamente la figura del Papa, autoridad máxima de la cristiandad católica romana.

¹³ Aunque ocupan un lugar primordial dentro los sistemas religiosos, por ser el fundamento y el motor de sus símbolos y prácticas, nuestro análisis no se detendrá específicamente en las creencias y emociones como tales si no sólo como parte de esas formas a través de las cuales un sistema religioso se expresa: imágenes, ritos, mensajes, objetos simbólicos, etc.

A) 2. Lo simbólico y lo sagrado

La noción de símbolo, desde autores clásicos como Ricoeur (1976), Turner (1980), Barthes (1986), Geertz (1987), Eliade (1994), Voloshinov (2009 [1929]), es definida como una entidad opaca y polémica en su interpretación, pasible de expresar a través de un único significante material múltiples y hasta dispares significados. Y puesto que la simbología está siempre situada en un particular contexto sociohistórico, la actualización e interpretación de cualquier símbolo sagrado al interior de un sistema religioso será inseparable de las condiciones y tensiones de la vida social. Sus significados dependen de procesos de interpretación complejos y diferenciales, de luchas hermenéuticas ancladas históricamente en luchas sociales y políticas: un símbolo nacido con la dominación y para la dominación, por ejemplo, puede ser apropiado y resignificado por el dominado, y viceversa¹⁴ (Chapp *et al.* 1991; Eliade 1994; Carvalho 2000; Dri 2003; Costilla 2012b).

Ahora bien, esa sacralidad que reviste a los símbolos religiosos ha sido problematizada desde distintas perspectivas de análisis, especialmente a partir de los planteos de Emile Durkheim (1968 [1912]) respecto a la división entre lo sagrado y lo profano como esencia de la religión. Dentro de la propia corriente francesa, tanto desde la sociología como desde la antropología, encontramos posturas que han ampliado la definición durkhemiana sobre lo sagrado extendiendo el uso de esta noción incluso más allá de la experiencia religiosa (Caillois 1942; Bastide 2007 [1960]¹⁵; Leiris en Dianteill 2008). Si bien parten siguiendo a Durkheim de una necesaria complementariedad entre lo sagrado y lo profano -los dos órdenes en los que la vida social se desarrolla-, atienden también - a diferencia del primero- a los aspectos más subjetivos de la relación entre los hombres y lo sagrado, a los sentimientos, sensaciones y actitudes que dan vida a esa relación (Caillois 1942; Bastide 2007[1960]). Asimismo, destacan las manifestaciones cotidianas de lo sagrado, presentes en los hechos y experiencias

¹⁴ Un caso ejemplar para mostrar esta lucha hermenéutica de la cual depende el significado de los símbolos puede ser el de la Virgen del Valle de Catamarca, una imagen sobre cuya historia volveremos más adelante, que fue utilizada por los españoles para incorporar a los indígenas al sistema colonial pero de la cual también éstos pudieron reapropiarse (Dri 2003).

¹⁵ También en: Bastide, R. 1997 [1935]. *Éléments de sociologie religieuse*. París, Stock [citado en Dianteill 2008].

sencillas de la vida diaria¹⁶, cuando para Durkheim justamente lo sagrado era un orden específico de cosas manifestadas fuera de lo cotidiano y ordinario.

Lo sagrado entonces puede ser entendido como un movimiento, como fuerzas y fluidos que se expresan en las relaciones entre los individuos y ciertos objetos o seres (Caillois 1942; Leiris en Dianteill 2008¹⁷; Schwartz 2007, 2008). Ligado a lo misterioso y a aquello que asombra e impone respeto, admite una caracterización equivalente a la realizada por el teólogo alemán Rudolf Otto (1985[1925]) para lo *numinoso*, como fuerza que causa impresiones ambiguas en el sujeto: es atractivo y peligroso, fascinante y vertiginoso, extraño e íntimo a la vez.¹⁸ Si consideramos además la descripción del sociólogo francés Jean Cazeneuve (1972) sobre las tres formas posibles de lo numinoso -a saber, lo *sagrado*, las *impurezas* y las *potencias mágicas*-, volvemos a toparnos con las diferencias entre una visión como ésta que reduce la noción de lo sagrado a la esfera de lo religioso¹⁹ y aquellas que la extienden hacia un sentido más cercano al de lo *numinoso* en general, con sus distintos aspectos: sagrado, impuro o mágico. Desde la primera visión se entiende a lo sagrado como algo propio de la religión, cuyos ritos permiten una participación del hombre en lo *numinoso* a diferencia de aquellos que buscan rechazarlo por impuro o manipularlo como potencia mágica. La segunda en cambio plantea un concepto más amplio de lo sagrado, incluyendo también a la esfera de las prácticas mágicas (Leiris en Dianteill 2008²⁰) y a las formas de lo *numinoso* concebidas como

¹⁶ Estas afirmaciones corresponden a una conferencia dictada por Leiris en el Colegio de Sociología de Francia el 8 de enero de 1938, titulada “Lo sagrado en la vida cotidiana” (cfr. Bataille y Leiris 2008).

¹⁷ Para Leiris, cuando lo sagrado se substancializa o institucionaliza pierde autenticidad; con la religión institucionalizada se pierde el pacto logrado por la participación en lo sagrado, se pierde el vínculo con los demás y con una forma de vida superior (Leiris en Dianteill 2008). Si bien preferiré no caracterizar lo sagrado en términos de una mayor o menor autenticidad, sí considero que estas observaciones pueden ser muy útiles para el análisis de aquellos cultos que han sido instituidos o afirmados en un proceso verticalista “hacia abajo”, ya a partir de imágenes preexistentes –como en el caso de la Virgen del Rosario de San Nicolás– como de imágenes creadas por los propios devotos –como la Virgen de Copacabana o el Señor de los Milagros limeño–. En ambas situaciones, más allá de la institucionalización y oficialización de lo sagrado, atenderé al mantenimiento de esa participación cotidiana de los devotos en su reproducción y resignificación.

¹⁸ Cfr. Caillois 1942; Bataille y Leiris 2008.

¹⁹ La actitud frente a lo numinoso que corresponde al orden de los ritos religiosos sería el resultado de una síntesis entre dos actitudes antitéticas: rechazarlo como “impuro” o manipularlo como “potencia mágica”.

²⁰ Para Leiris, lo sagrado mágico se distingue por su carácter más espontáneo, efímero, cotidiano, efervescente, transgresor e indomable, mientras que lo sagrado religioso se vincularía a lo histórico, institucionalizado y domesticado (Leiris en Dianteill 2008).

“impurezas” (Caillois 1942²¹). En definitiva, caracterizar y precisar un concepto tan embebido de emociones e impresiones no resulta una tarea sencilla; de ahí que prefiramos las definiciones más inclusivas. En definitiva, lo sagrado -y lo religioso entendido como una experiencia de lo sagrado (cfr. Bastide 2007[1960]; Schwartz 2007)- no es más que todo aquello que las personas experimentan, reconocen y practican en esos términos, implícita o explícitamente: momentos, lugares, seres, objetos, que son inscriptos en una textura diferencial del mundo-habitado (Lombardi Satriani 1989:56; Martín 2007). Esto nos lleva al tercer apartado.

A) 3. *Prácticas simbólicas, ritos y rituales*

Uno de los componentes fundamentales de un sistema religioso son los ritos, actos inseparables de las creencias que los movilizan (obligatorias, en términos durkheimianos) y cargados de eficacia simbólica (cfr. Levi-Strauss 1984; Turner 1967). Precisamente por estar basada en el poder de lo simbólico, la eficacia de los ritos descansa sobre una relación de significado fundada y aceptada socialmente; reside en lo que no está dicho explícitamente, en aquello que está supuesto. Es, por tanto, la *creencia* en la eficacia simbólica de una práctica religiosa la propia condición de esa eficacia (Bourdieu 2009).

Al mismo tiempo, esta cuestión de la eficacia de los ritos y rituales²², referida a sus fines últimos, a sus objetivos y funciones sociales, resulta sumamente compleja desde el punto de vista del análisis social. En parte porque los objetivos últimos de un acto ritual y los sentidos que subyacen a las prácticas simbólicas pueden no ser directamente accesibles al investigador. Pero también porque yendo más allá de sus posibles funciones sociales o efectos concretos (curar, restablecer vínculos, obtener un favor divino, etc.) un ritual puede constituirse como un *fin en sí mismo* más que como un *medio* para llegar a un fin (terapéutico, social, religioso, etc.) (López Sanz 2007; Leiris en Dianteill 2008). En este sentido, considero que aunque

²¹ Este autor plantea a lo sagrado como fuerza tensionada por una polaridad de entre lo puro y lo impuro, entre dos polos opuestos pero pasibles de intercambiarse -corromperse/santificarse-mutuamente.

²²Sobre el concepto de ritual, las definiciones más generales que nos ofrecen la antropología y la sociología clásicas describen al ritual en términos de comportamientos formales prescritos, pautados y ordenados (Cazeneuve 1972; Turner y Turner 1995). Una orquestación de diferentes tipos de performance que se expresa en términos de los cinco sentidos (Turner 1985) y que involucra la combinación de acciones, enunciaciones y manipulación de objetos y símbolos (cfr. Boixadós 1994).

los ritos religiosos siempre manifiestan una particular eficacia simbólica adquieren también, en tanto hechos sociales, una especial obligatoriedad que los vuelve actos necesarios independientemente de su funcionalidad. Tanto en las grandes manifestaciones como en los pequeños actos, siempre existe un fuerte componente ligado a la tradición y a lo colectivo que trasciende las individualidades²³.

Las diferentes características que pueden asumir los ritos y rituales del catolicismo permiten distinguir, *grossomodo*, tres niveles de prácticas: primarias (ritos básicos y/o individuales, como el rezo), eclesiásticas (sacramentos, misas y otros actos administrados por el clero) y colectivas o calendáricas (procesiones, peregrinaciones, fiestas patronales, etc.) (Costilla 2007a). Me interesan especialmente las últimas, no sólo porque comprenden a los otros dos niveles de prácticas sino porque pueden ser entendidas como *fenómenos sociales totales* (Durkheim 1985 [1895]; Mauss y Hubert 1979 [1923-24]), como hechos religiosos que expresan múltiples aspectos de la vida social, vinculados a instituciones y pautas no sólo religiosas sino también morales, políticas, económicas, estéticas, etc.²⁴ Asimismo, dado su carácter colectivo y participativo, expresan sentimientos compartidos que pueden analizarse en términos de *communitas* -tanto espontánea como normativa o ideológica- (Turner 1969,1995) y al mismo tiempo pueden poner de manifiesto las distintas dimensiones de sentido que un fenómeno religioso condensa. Finalmente, porque involucran tiempos y espacios sagrados internamente heterogéneos o “texturados” (Colatarci 2008), pudiendo distinguir dentro de una misma práctica ritual diferentes momentos y espacios sobre los cuales se va extendiendo: lugares sagrados estables y lugares sagrados fugaces o temporarios, tiempos de culto y tiempos de celebración²⁵. En este sentido, las

²³ Estos planteos también los he desarrollado en Costilla 2012b.

²⁴ Ya una descripción del siglo XVIII, sobre la celebración del Corpus en la región del Paraguay (Cardiel 1771 en Marzal 2002:311-312), caracterizaba a la fiesta católica como “fiesta total”, donde la dimensión religiosa (silencio y devoción) se vivía entre símbolos del mundo natural (flores, frutos y animales), del mundo cultural (arcos, danzas, cantos, música), de la ética o la representación cósmica.

²⁵ Identificar las “texturas” de los tiempos y espacios sagrados implica distinguir entre diferentes categorías de tiempo y espacio. El *tiempo de celebración* está ligado a la manifestación pública de la fe durante fechas y momentos asignados y delimitados, con un predominio de acciones colectivas; mientras que el *tiempo de culto*, más prolongado, está ligado a acciones individuales e íntimas en relación con lo sagrado. Los espacios sagrados, por su parte, pueden ser estables y permanentes o fugaces y temporarios: los primeros serían por ejemplo las iglesias, santuarios, ermitas y capillas, mientras que los segundos se constituyen temporalmente a partir de prácticas concretas o hechos propios de las celebraciones y procesiones -apachetas, cruces, lugares donde descansa la imagen, recorridos procesionales, etc.- (véase Colatarci 2008).

fiestas y peregrinaciones, dentro de las prácticas identificadas como colectivas o calendáricas, expresan ellas mismas esta sacralización de los tiempos y espacios: las primeras en relación a determinadas fechas y momentos del calendario anual y las segundas en torno a ciertos lugares hierofánicos (cfr. Eliade 1954, 1961; Marzal 1999).

Pero estas fechas y lugares que dan forma al ritual colectivo, a su vez, suelen partir de una práctica de sacralización (Martín 2007) originaria²⁶: la de una imagen, personaje o deidad, que motiva y da sentido a esos rituales, y que en la mayoría de los casos, especialmente en el catolicismo, se expresa materialmente. Si por un lado son las creencias las que dan vida a las prácticas, son éstas a su vez las que activan y orientan a las creencias; por tanto, es posible replantear la distinción durkheimiana entre representaciones y acciones religiosas entendiéndolas desde un proceso que sería transversal a ambas y que puede definirse en términos de una imaginación simbólica. En tanto proceso intersubjetivo, donde se ponen en juego distintas valoraciones nativas, la imaginación simbólica religiosa implica tanto el establecimiento de núcleos semánticos como la innovación y recreación de los mismos a través de acciones en el campo religioso (Ludueña 2012). En nuestros casos, ambos procesos se materializan en torno a un símbolo concreto, más precisamente a una determinada imagen de culto. Pasemos entonces a este último elemento a considerar.

A) 4. *Imágenes sagradas*

Desde su materialidad una imagen se constituye como una representación de algo, como una presencia de la ausencia, como una forma de hacer visible lo invisible, aquello que permanece refractario al concepto (Gisbert 1980; Eliade 1994; Penhos 2005; Siracusano 2007). En términos religiosos, es un signo visible que materializa lo sagrado; materialización inevitable y necesaria aunque imposible, porque *es* y *no es*, al mismo tiempo, el propio ser que representa²⁷. Existe entonces una tensión permanente entre la materialidad iconográfica de una imagen (sus formas, sus

²⁶En última instancia, todos los ritos (en los distintos niveles identificados) parecen partir de esta sacralización inicial: dentro del cristianismo, por ejemplo, se trata de la figura de Jesucristo.

²⁷ Gruzinski (1991, 1995). Es interesante la referencia que hace este autor a la *triple naturaleza* de la imagen: en tanto objeto, en tanto representación y en tanto potencia en acción (Gruzinski 1995).

colores) y la trascendencia del personaje sagrado que ella misma está representando.

Para comprender el verdadero sentido de esos seres sagrados, particularmente los del catolicismo, es necesario conocer los dogmas principales que la Iglesia establece a través de ciertos fundamentos de teología, mariología y cristología (cfr. *Enciclopedia...*1953; Denzinger [1854] 1963; Carol 1964; Bouyer 1977). De ellos hemos recuperado los planteos que, siempre en vinculación con la propia práctica devocional, nos permitieron entender particularmente las imágenes marianas y cristológicas²⁸ con las cuales trabajaremos. Tanto unas como otras implican la representación de un mismo ser sagrado, único y universal -la Virgen María y Jesucristo- a través de variadas y particularizadas imágenes²⁹. Y esta pluralidad de representaciones sumada al tipo de veneración de la que son objeto nos permite caracterizarlas de manera similar a los santos³⁰: son expresadas en cada comunidad cristiana a través de múltiples advocaciones y ocupan un lugar similar al de los santos como objetos del culto y en tanto intercesores ante Dios por la humanidad³¹.

Las distintas imágenes de la Virgen y de Jesucristo que se han constituido como advocaciones propias de una determinada comunidad o región corresponden generalmente a apariciones y visiones donde estos personajes sagrados se han revelado, especialmente en el caso de la Virgen, o a manifestaciones milagrosas de imágenes concretas de la Virgen o del Cristo crucificado. Sobre apariciones milagrosas el universo católico ofrece infinidad de ejemplos de historias

²⁸ Nos referimos a las advocaciones de Cristo, donde se expresan las tensiones entre el Jesús de Nazaret histórico y el Cristo como encarnación de Dios, derivadas de la doble naturaleza de Jesucristo, humana y divina.

²⁹ Es la Iglesia en estos casos la encargada de subsumir esa pluralidad de cristos y vírgenes en las ideas abarcadoras de Jesús como Hijo de Dios y María como Madre única (cfr. Lorandi y Schaposchnik 1991).

³⁰ Fieles difuntos que se han distinguido por sus atributos morales y su relación con la divinidad, reconocidos por la Iglesia católica como posibles de ser objeto de veneración pública a través de sus imágenes y reliquias sólo aquellos que han sido oficialmente canonizados. Véase: Santa Sede 1983: Cann. 1186 - 1190.

³¹ La distinción, en términos teológicos, pasa por el tipo de veneración de la que pueden ser objeto: a diferencia del culto *delatría* que se le debe solamente a Dios (Padre, Hijo y Espíritu Santo) y que implica adoración a un ser superior, los santos sólo pueden recibir culto *dedulía* (aquel que se tributa entre iguales, entre humanos), mientras que la Virgen expresa una tercera categoría de culto, la *hiperdulía*, intermedia entre las anteriores por su maternidad divina).

legendarias³² que nos remiten a patrones comunes, a un “modelo” general de origen europeo que resulta adaptado a cada contexto local cristiano (Fogelman 2003)³³. Contemplar esas correspondencias será de suma importancia a la hora de analizar la historia del culto a una imagen milagrosa en un contexto social particular.

Otro punto central en la veneración que se les rinde a estas imágenes sagradas es el tema del milagro, ya que suele ser el fundamento principal de la devoción a una determinada imagen³⁴. Respecto de la noción cristiana de *milagro*, su definición teológica establece que es un *signo de Dios*, un hecho excepcional cuyo carácter significa una intervención especial de la virtud divina (*Enciclopedia...* 1953; Rianza Morales 1964; Bouyer 1977; Costilla2007b)³⁵. Se plantea entonces que posee un lugar central en tanto sustento empírico de la verdad religiosa; una vez comprobado y admitido como tal por la Iglesia Católica se trata de precisar su valor demostrativo de la divina revelación³⁶. Como signo de Dios el milagro suele estar asociado al accionar de las imágenes sagradas en tanto instrumentos a través de los cuales el poder divino se manifiesta. Pero como este poder también se expresa por fuera del accionar de una imagen concreta, volveré sobre esta idea más general de milagro como signo de Dios en el apartado siguiente para profundizar en otros sentidos y analizarlo en tanto símbolo.

³²Sobre este tema se pueden consultar numerosos ejemplos, de España y América Latina, en Álvarez Santaló *et al.* (coords.) 1989 (II, III) y Zambrano (comp.) 2002, respectivamente.

³³Sobre las características de este modelo volveremos en el desarrollo de los capítulos.

³⁴Aunque para la teología católica el santo representa ante todo un modelo de conducta cristiana, el culto que los devotos le rinden a las representaciones de estos personajes, y de manera similar a vírgenes y cristos, no deriva tanto de un conocimiento acerca de sus virtudes y vida ejemplar sino de la creencia en sus poderes como intercesores divinos, en la eficacia de sus imágenes y reliquias (Marzal 1999).

³⁵Su definición colonial puede encontrarse en: Covarrubias Orozco 2006 [1611].

³⁶En 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: supuesto el milagro, se vuelve razonable el asentimiento intelectual a las verdades que se dicen reveladas por Dios. 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 lo considera criterio “primario” de la revelación. Se sostiene entonces que un solo milagro bien establecido bastaría para probar la verdad del cristianismo(*Enciclopedia...* 1953). También Joseph Tonquédec (1981) postula que el milagro forma parte de los primeros motivos de la fe; pero agrega, para distinguirlos de otras situaciones y acciones maravillosas y metapsíquicas, que los milagros cristianos son hechos admitidos por la Iglesia Católica.

Finalmente, un elemento central en relación al culto a las imágenes milagrosas es el lugar donde éstas permanecen, denominados santuarios. Se trata, en principio, de un tipo particular de ermita que se distingue por ser el templo de una imagen milagrosa de especial devoción, hacia donde suelen peregrinar devotos de distintas poblaciones (cfr. Christian 1991³⁷). Son entendidos además como poderosos centros sagrados (Eliade 1954; Steil 2002; Schwarz 2008), irradiadores y congregadores; y al mismo tiempo, como singulares espacios³⁸ en torno a los cuales las sociedades locales definen y actualizan sus identificaciones colectivas. Desde aquí entonces avanzamos hacia el segundo punto, donde procesos políticos y culturales se cruzan con lo religioso.

B) *La arquitectura social de lo religioso: los fenómenos religiosos en sus relaciones con otros campos de la dinámica social*

Desde que Durkheim elaboró *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912) nadie pudo dudar ya del carácter eminentemente social de los fenómenos religiosos. Aún así, sus seguidores (Mauss 1970[1909]; Bastide 2003[1935]) han procurado destacar también la innovación de la capacidad individual y atender al sentido que los sujetos le dan a sus prácticas, incorporando un método más comprensivo para explicar los hechos sociales sin tratarlos como “cosas” y evitando privilegiar la colectividad. Como indicamos en el primer apartado, este trabajo parte de la clásica dialéctica individuo/sociedad: se reconoce la centralidad de los aspectos individuales, subjetivos y psicológicos en la constitución y reproducción de los hechos religiosos –el lugar clave del componente emocional y de las sensaciones e impresiones (cfr. Otto 1985[1925])– pero se enfoca el análisis en la dimensión social del culto religioso.

³⁷Sobre el tema peregrinaje puede verse Turner y Turner 1995.

³⁸Entiendo a los conceptos de lugar y espacio como relativos a construcciones socioculturales, a realidades materiales significadas desde diferentes niveles de la práctica humana y, por ende, a significantes heterogéneos y polivalentes que resultan de percepciones coexistentes y apropiaciones múltiples (Hespanha 1993; de Certeau 1996; Acuto 1999; Bixio y Berberían 2007). El concepto de lugar, a su vez, aparece ligado a sentimientos de pertenencia, a relaciones de proximidad y procesos de identificación e integración social (Albet i Mas 2001; Trinca Figuera 2001). Al mismo tiempo, puede servir para referir a puntos del espacio físico que transmiten un particular significado, a localizaciones relacionales cuya función básica es la de constituirse en referentes identificatorios (Acuto 1999; Cruz 2011). Para una profundización sobre estos temas puede verse Costilla 2012a.

En esa perspectiva fundacional de la sociología francesa, la religión es vista como el fundamento de la vida social, el sistema de símbolos y representaciones sagradas que una sociedad necesariamente debe generar para tomar conciencia de sí misma - pudiendo incluirse dentro de este campo también a las fiestas patrias y al culto a la nación- (Durkheim 1987 [1893], 1999 [1897]³⁹, 1968 [1912]). En una línea similar sobre la forma en que la religión opera en el cuerpo social encontramos las posturas de la antropología anglosajona, que plantean una intervención significativa de la religión en la auto-representación, interacción y reproducción sociocultural, actuando en términos cognitivos e integradores (A. R. Radcliffe Brown, B. Malinowski, E.E. Evans-Pritchard, V. Turner y C. Geertz). Otras orientaciones teóricas de tradición más marxista, en cambio, enfatizan sus funciones más políticas en cuanto a la conservación del orden social y el enmascaramiento de contradicciones como su capacidad para cohesionar ideológicamente a la sociedad (A. Gramsci, L. Althusser, P. Bourdieu) (cfr. Segato 1991).

Abogando por una postura sintetizadora de estas distintas contribuciones recupero la propuesta de la sociología de la religión de Pierre Bourdieu (2009), quien la analiza como un hecho social vinculado a otros fenómenos sociales. Así, entre un orden *sui generis* y una superestructura, el acto religioso ni corresponde a una idealización ni es un simple reflejo más o menos deformado de la estructura social. La clave de esta dependencia/independencia la encontramos en lo que este autor denomina el *campo religioso*, estructuralmente homólogo a la arquitectura general de las relaciones sociales pero con un particular *habitus* y un tipo específico de interés irreductible a los de otros campos.⁴⁰

B) 1. El campo religioso

El clásico concepto de *campo* que propone Bourdieu (1990, 2009) refiere a un espacio estructurado, signado por posiciones definidas, relaciones de fuerza y

³⁹ En sus primeras definiciones, apartándose de la idea marxista de religión como *falsa conciencia*, la ha presentado como un modo de pensamiento propio del ser colectivo, ligado a sentimientos compartidos.

⁴⁰ Así como las tendencias extrarreligiosas del contexto histórico, social y económico más general afectan el campo religioso, las adaptaciones internas de éste, a su vez, "ejercen su impacto reforzando y suplementando esas tendencias de la historia, que van mucho más allá de los confines del campo estrictamente religioso" (Segato, 2007:101).

determinadas leyes de funcionamiento, donde distintos agentes e instituciones movidos por un interés específico y haciendo uso de un capital específico (social, económico, cultural, etc.) se disputan algo que está en juego, en una tensión permanente entre las estrategias de conservación de quienes monopolizan ese capital y las de subversión de quienes recién entran. El accionar de esos agentes e instituciones que se mueven dentro de un campo responde necesariamente al manejo de un determinado *habitus*, un conjunto de conocimientos, valores, creencias y técnicas adquiridas, de cuya puesta en práctica depende la producción y reproducción de ese campo. El *habitus* se constituye entonces como la principal mediación entre estructura y agencia, entre lo instituido y lo instituyente (cfr. Castoriadis 1993), usando la analogía del juego, entre reglas que condicionan el accionar individual y la posibilidad de una autodeterminación.

De esta manera, el campo religioso puede ser definido como un espacio ordenado por juegos de intereses, confrontaciones y rivalidades internas. Como el sistema de posiciones, transacciones y relaciones de poder entre los agentes religiosos, aquellos que están familiarizados con su *habitus* y que conocen y reconocen sus leyes inmanentes: en nuestros casos, fieles, sacerdotes, párrocos, obispos, miembros de órdenes y congregaciones religiosas, laicos y todos aquellos actores que participan de este campo reproduciéndolo y reconfigurándolo con sus prácticas e intervenciones particulares. En términos generales, los cultos con los que trabajaremos se insertan dentro de campos religiosos donde el cristianismo católico se constituye como sistema hegemónico frente a otros sistemas. Pero también es posible focalizar dentro del propio campo religioso cristiano-católico, donde los agentes interactúan en relación a un mismo sistema simbólico pero de acuerdo a una pluralidad de identificaciones -individuales y grupales- para ese mismo sistema, desde una apropiación diferencial de sus símbolos para recrearlos desde sus propios intereses (cfr. Carvalho 2000; Dri 2003).

Contemplar estas luchas hermenéuticas que se desatan dentro del campo religioso puede llevarnos a replantear oposiciones tradicionales entre sagrado y profano, religión y magia, religión y superstición (Córdoba Montoya 1989) o catolicismo oficial y catolicismo popular. Puestas en relación con disputas clasificatorias y sociopolíticas propias de la estructura general de los vínculos sociales, estas

oposiciones pueden perder su valor heurístico y adquirir otras connotaciones -por ejemplo, como traslación simbólica del monopolio del clero sobre las relaciones con lo sobrenatural- (Dri 2003; Bourdieu 2009). Generalmente se trata de divisiones de naturaleza política, fundadas en la confusión que surge de identificar una distinción entre lo “legítimo” y lo “ilegítimo” con distinciones socialmente disputadas entre prácticas culturales. De esa manera, nociones como “magia”, “superstición”, “profano” o “popular” pueden actuar como categorías acusatorias, empleadas con la intención de devaluar ciertos actos religiosos considerados ilegítimos y de descalificar al grupo que los practica⁴¹.

Por otra parte, hablar de relaciones entre el campo religioso y el campo político (especialmente para el amplio contexto sociohistórico que se describirá en el punto 2 -las sociedades hispanoamericanas entre el período colonial y la actualidad-), nos obliga a establecer algunas precisiones. Sin adentrarnos en discusiones conceptuales sobre las relaciones entre religión y política o entre Iglesia y Estado⁴², interesa remarcar una conocida advertencia para el tratamiento de este tema en la historia del orbe católico. Para el *Ancien Régime*, no es posible separar una esfera civil de una esfera religiosa ni establecer una distinción entre estructuras estatales y eclesiásticas. Las autoridades civiles y eclesiásticas no representaban instituciones diferenciadas sino distintos ámbitos del ejercicio de un mismo poder; la sociedad implicaba unanimidad religiosa y el catolicismo era su identidad, no una parte de ella (Di Stefano y Zanatta 2000). Así las cosas, resulta esperable que en ese contexto la religión permeara prácticas, discursos y procesos hoy leídos en términos políticos, y viceversa⁴³. Pero con el avance de los estados republicanos y la

⁴¹ También como forma de etiquetar actos de protesta contra la religión dominante por parte de grupos dominados que ven en ellos formas de invertir las jerarquías sociales (*cf.* Bourdieu en Dianteill 2004). En definitiva, aunque la esfera de lo “mágico”, “supersticioso”, etc., suela ser excluida del campo de indagación cuando se abordan temáticas ligadas a lo religioso, creemos que es importante tener presentes estas particulares definiciones y planteos para poder entender ciertas prácticas cotidianas y ciertos hechos sociales que se salen de estos límites y que nos obligan a complejizar la mirada

⁴² Véase Di Stéfano y Zanatta 2000; Peire 2000.

⁴³ Teniendo en cuenta estas advertencias resultará difícil pensar en la posibilidad de definir un “campo religioso” dentro del contexto colonial americano, ya que sus límites serían absolutamente difusos en relación con otros campos sociales. Sin embargo, con las precisiones que a lo largo de este capítulo iré haciendo respecto a los distintos aspectos de lo religioso (institucional y espiritual, eclesiástico y social, sistemático y práctico, etc.) intentaré sostener la viabilidad de este concepto para el análisis de larga duración propuesto.

progresiva secularización, los encuentros entre esas dos dimensiones adquieren otra significación y resultan más interesantes para indagar y analizar.

Cabe establecer una última precisión para el análisis del campo religioso: aquella que nos permite discernir entre lo religioso y lo eclesiástico. Esta tesis no se centrará en cuestiones institucionales de la Iglesia como actor colectivo, en sus aspectos organizativos y clericales. Se orientará más bien a la primera de estas dos dimensiones: a las representaciones y prácticas socioculturales de los distintos actores que participan del campo religioso. Entiendo, por tanto, que es posible distinguir tres puntos de vista para el estudio de estos fenómenos, según el aspecto desde el cual se los decida analizar: como hechos sociales, como hechos institucionales o como hechos espirituales. Es sobre el primero de ellos que me interesa focalizar; aun cuando se deban abordar también cuestiones institucionales y espirituales, mi mirada se posará en la religiosidad como hecho social expresado en un determinado campo religioso.

B) 2. Los fenómenos simbólico-religiosos en procesos de integración social y construcción de identidades

Dentro de las distintas líneas teóricas indicadas en el apartado anterior -respecto a las maneras en que la religión opera sobre la sociedad-, destacaré el lugar fundamental de la simbología religiosa en la identidad de los sujetos y su potencialidad para recomponer la fragmentación y dispersión social (Dri 2003). Pero para desarrollar a fondo esta idea debemos abreviar en al menos tres nodos conceptuales: qué entendemos por identidad, cómo actúan los símbolos en los procesos de integración social y cómo se expresa esto en relación al catolicismo.

Sobre el concepto de identidad vuelvo sobre la clásica definición de Fredrik Barth (1976) integrándola a replanteos posteriores. Como construcciones sociales históricas, relacionales, situacionales y dinámicas, las identidades -en sus distintos niveles: personales, sociales y colectivas- remiten a un proceso activo de identificación/ categorización anclado en relaciones de poder concretas, a una autocomprensión, al reconocimiento de atributos compartidos y a la creación de lazos comunales y sentimientos de pertenencia (Brubaker y Cooper 2001; Briones 2007; Frigerio 2007). Estrechamente ligado a este concepto se encuentra la noción

de comunalización, definible como un proceso continuo, progresivo y penetrante que promueve un sentido de pertenencia ya sea a una región, a una nación o a un determinado grupo social (Brow 1990). Al contener siempre un aspecto imaginativo, el proceso de comunalización es clave para la consolidación de un sistema hegemónico de dominación/consenso, en tanto colabora en la producción de los símbolos y sentidos que apuntalan ese sistema (Hall 1986; Brow 1990; Alonso 1994).

A través de ciertas construcciones ideológicas con notable fuerza para volverse “reales”, el proceso de comunalización puede impulsar la imaginación de una comunidad en una particular dirección. Así, tradiciones inventadas, historias reconstruidas y memorias silenciadas/recuperadas muestran que el conocimiento de lo que -efectivamente- sucedió en el pasado está siempre sujeto a una retención selectiva y a reinterpretaciones tendenciosas, situación que refleja, y afecta simultáneamente, la distribución y el ejercicio del poder (Brow 1990; Foster 1991; Anderson 1993; Hobsbawm 2002; Revel 2005, 2010). Lo afecta precisamente por la maleabilidad de esas construcciones ideológicas sobre las que un sistema hegemónico se sostiene. Siendo la lucha por la hegemonía un proceso abierto de incorporación, negociación y resistencia, los fundamentos de una “comunidad” y las interpretaciones prevalecientes nunca dejan de estar en riesgo. Existen movimientos y formaciones complejas que continuamente re-crean, resisten y limitan los sistemas hegemónicos, poniendo en cuestión lo previamente indiscutible (Williams 1980; Gramsci en Hall 1986; Brow 1990)⁴⁴.

Sin duda, un rol clave en la movilización de estos procesos de comunalización e integración social es el que le cabe al Estado. En esa órbita, la manipulación de símbolos en la construcción, escenificación y reproducción del poder y en el despliegue de rituales políticos orientados a la generación de consenso⁴⁵ son prácticas que pueden cruzarse con el uso de lo simbólico-religioso en términos integradores. Las instancias de oposición y las relaciones de poder propias de la estructura social son la base sobre la cual descansan los fundamentos de este poder

⁴⁴ Para el caso de los fenómenos religiosos Lombardi Satriani (1989) subraya la línea contestataria de ciertas prácticas y representaciones religiosas respecto de la religión oficial.

⁴⁵ Sobre estas temáticas tomaremos en el desarrollo de los capítulos algunas herramientas conceptuales de la antropología y la historia política: Balandier 1999; Geertz 2000; Ortemberg 2004; Garavaglia 2007.

de los símbolos religiosos para construir sentidos de pertenencia y vínculos comunales supra-locales. Y a la vez, es sobre esas mismas oposiciones y relaciones que de esta manera los símbolos pueden actuar en términos de “sublimación” y legitimación (Bourdieu 2009). Desde su visión más marxista sobre las prácticas y representaciones religiosas, Bourdieu (2009) sostiene que contribuyen, en principio, a una visión del mundo esencialmente conservadora y legitiman la naturaleza arbitraria de la dominación.

La peculiaridad del cristianismo en relación a estos procesos está dada por una especial vinculación entre ecumenicidad y localidad (Christian 1991). Caracterizado por su universalidad y trascendencia, el discurso eclesiástico cristiano puede englobar bajo expresiones únicas múltiples significados. De esta manera, la Iglesia como cuerpo institucional logra adaptarse a una multiplicidad de demandas y posiciones sociales bajo la apariencia de unidad (Bourdieu 2009), al tiempo que las comunidades adaptan recursos eclesiásticos universales a un uso local⁴⁶.

En el caso particular del catolicismo los símbolos religiosos más eficaces en relación a procesos de integración social y comunalización son las imágenes. En torno a ellas se construyen identidades y se movilizan cultos de gran capacidad cohesionadora, sobre todo en sociedades fuertemente jerarquizadas y excluyentes⁴⁷. El compartir las mismas devociones puede contrarrestar la acción disgregadora de grandes desequilibrios de riqueza y oportunidades y colaborar en la promoción de procesos de unificación sociopolítica. Asimismo, cuando la heterogeneidad social es tan profunda en términos étnicos, lingüísticos, culturales y socioeconómicos -como sucedía en la sociedad hispanoamericana colonial-, mayor relevancia adquiere el papel de estos símbolos integradores (Christian 1991; Rostworowski 1992; Gruzinski 1995; Caro Figueroa 2003). No sólo porque posibilitan la reunión de distintos grupos en torno a intereses y creencias

⁴⁶Esta adaptación, sin embargo, no implica una universalización de la devoción en las ciudades o pueblos; el efecto no es volver a los devotos más conscientes de su hermanamiento con todos los católicos y de su vinculación con Roma, sino rodear de mayor atractivo y santidad a los tiempos y lugares sagrados propios de esa comunidad (Christian 1991).

⁴⁷ Como caso representativo podemos citar el de la Virgen de Luján, patrona de la República Argentina, cuyo culto se volvió devoción popular masiva después de haber sido promovido e instrumentado desde el Estado y la Iglesia para construir, a través de la utilización de un símbolo religioso, una identidad nacional capaz de interpelar grandes sectores de la población (Martín 2000).

comunes⁴⁸ sino también porque pueden consolidar al mismo tiempo fines políticos y aspiraciones de distintos sectores sociales⁴⁹.

Para nuestra investigación particular, donde trataremos de evaluar el lugar del milagro –y de lo religioso en general– en los procesos socio-políticos orientados a la integración social y a la conformación de identidades regionales, nacionales y locales, destacamos el poder de la eficacia del milagro para operar sobre diferencias culturales y socio-económicas radicales y atenuar en una dimensión religiosa las contradicciones entre los distintos sectores sociales. Al ser ante todo signos 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 (Costilla 2007b). Nos queda entonces plantear de qué manera los actores sociales pueden apropiarse de estos milagros en relación a sus intereses –y recursos– dentro del campo religioso.

B) 3. Usos estratégicos del milagro

Como anticipé en otro apartado (I.A.4), el milagro cristiano se define como un signo de Dios, volviéndose por tanto una herramienta clave para la construcción y consolidación de cultos cristianos, sumamente funcional a los intereses de la Iglesia. Al ser 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 (Lorandi y Schaposchnik 1990). Pero si conceptualizamos al milagro en tanto construcción social, en tanto hecho culturalmente interpretado como *acontecimiento* (Sahlins 1988), hallamos otras posibles definiciones para estos fenómenos, pudiendo distinguir entre una teológica, una popular y una hermenéutica⁵⁰.

La primera es justamente la que corresponde a la lectura eclesiástica del prodigio como signo de Dios y la segunda aquella que nace de las percepciones de los

⁴⁸ Entre otros, uno de los ejemplos más trabajados es el de la Virgen de Guadalupe en México (cfr. Serge Gruzinski 1995; Lafaye 1977; Rostworowski 1992, entre otros autores).

⁴⁹ Esto es lo que sucedía con Santa Rosa de Lima hacia fines del XVIII y comienzos del XIX, apropiada desde distintos sectores de la sociedad colonial: elites criollas, autoridades peninsulares, indígenas, negros, órdenes religiosas (Hampe Martínez 1996; Mujica Pinilla 2001).

⁵⁰ En un sentido cercano a la “vía interpretativa”, de acceso a los símbolos, propuesta por Turner (1980).

devotos, del sentido más coloquial desde el cual los fieles construyen al milagro, que puede o no coincidir con el primero⁵¹ (Muñoz Fernández 1989; Marzal 1999; Calavia Saez 2002). De esta forma, un hecho que excede lo posible o esperable desde el punto de vista de los fieles puede ser leído por ellos como un prodigio aunque no sea tomado por la Iglesia como un verdadero signo de Dios. La tercera definición que propongo para los hechos prodigiosos deriva de nuestra propia perspectiva como investigadores sociales, planteando la posibilidad de entenderlos como símbolos. Cuando el prodigio interviene en una determinada realidad social, resultando así interpretado y manipulado desde distintas instancias de la sociedad (cfr. Lorandi y Schaposchnik 1990), deja de ser un mero signo de Dios para volverse también un símbolo. Se vuelve por tanto una entidad polémica en su interpretación, pasible de condensar y unificar múltiples y hasta dispares significados tras su sentido más manifiesto. Gracias a esta potencia polisémica, el milagro manifiesta, como cualquier símbolo, una particular fuerza para dirigir e imponer, permitiéndole a los sujetos interpretar significativamente su experiencia, contribuyendo a la organización de la conducta individual y a la regulación de las fricciones sociales (Turner 1980). Asimismo, habilita variados usos por parte de los distintos agentes del campo religioso pero de acuerdo a intereses relativos a otros campos sociales –político, económico, etc.-.⁵²

Pasando ahora a los prodigios como acontecimientos concretos, estableceré una distinción operativa para ordenar su análisis en función de las características que presentan y a quién manifiestan estar dirigidos: impersonales, individuales y colectivos. Los *impersonales* serían aquellos que la imagen realiza sobre sí misma o en relación a otros elementos, pero que no atañen directamente a alguna persona o grupo en particular. Los *individuales* aquellos que obra sobre algún sujeto en especial, en su propio beneficio y/o el de sus allegados. Los *colectivos*, por su parte, son los prodigios que favorecen a un determinado grupo de individuos

⁵¹ Aunque esta investigación no se detendrá en cuestiones espirituales y psicológicas, interesa destacar aquí que el milagro como signo de Dios opera significativamente en la subjetividad del creyente, estimulando la fe en el poder de la intervención divina y en la posibilidad de la salvación del alma (Bouyer 1977).

⁵² Veremos en la sección sobre metodología (punto 3 de este capítulo), que según el tipo de fuentes y testimonios que se utilicen los prodigios pueden corresponder a una visión teológica de los sucesos o a una lectura más popular; y es sobre esas distintas lecturas que se alzarán la interpretación hermenéutica del milagro como símbolo.

involucrándolos como totalidad. En los tres casos, esta clasificación inicial establecida a partir de identificar a quienes se supone que el milagro va *directamente* dirigido, se distingue de las posteriores implicancias y posibles interpretaciones del mismo. Es decir que un mismo suceso puede ubicarse bajo distintos tipos en función de la profundidad con que se analicen sus significados y de considerar a quiénes puede afectar indirectamente más allá de la clasificación inicial. En relación con nuestra hipótesis, aplicar esta distinción nos permite analizar más sistemáticamente la variabilidad de interpretaciones respecto a un mismo suceso prodigioso, como así también estimar posibles correspondencias y vinculaciones entre tipos de milagros y usos estratégicos de los mismos.

Hechas estas precisiones teóricas para el análisis de situaciones donde se ponen en juego interpretaciones variadas y usos estratégicos de imágenes milagrosas dentro de un mismo campo religioso, podemos atender a los diversos fines -de orden político, identitario, económico, ideológico, etc.- desde los cuales esas imágenes y milagros pueden ser esgrimidos. Pero hacerlo nos lleva necesariamente a conocer el contexto socio-histórico específico donde se enmarcan tales actos. Pasamos así al segundo punto de este capítulo.

II. UNA MIRADA ANTROPOLÓGICA A LA HISTORIZACIÓN DE UN CULTO CATÓLICO AMERICANO

Como anticipé en la introducción, este segundo punto está orientado a presentar los principales procesos y problemáticas históricas que deben tenerse en cuenta a la hora de analizar un culto católico hispanoamericano. En primer lugar, desde un enfoque antropológico, echaré un vistazo inicial a la porción de la historia americana donde se insertan los casos con los cuales trabajaré, ahondando en determinados hechos y procesos concretos. A continuación me detendré en el papel de los milagros dentro de ese proceso histórico, considerando particularmente los casos concretos en que han sido analizadas situaciones de uso estratégico de los mismos en relación al culto a determinadas imágenes. Finalmente se abordará el tema de los cultos católicos sudamericanos en tanto construcciones histórico-religiosas. Atenderé entonces a los pormenores de la historización de un culto, a las

situaciones que en términos generales se suelen presentar en relación a ellos y al asidero de esas situaciones en contextos y problemáticas concretas.

A) *Notas sobre la historia sociocultural de Hispanoamérica (siglos XVI-XXI)*

Desde el siglo XVI, las distintas sociedades que habitaban el extenso territorio americano, más los distintos grupos que en esos años comenzaban a llegar desde Europa, fueron atravesando una serie de procesos políticos y culturales (entre otros económicos, demográficos, socioétnicos, etc.) que a grandes rasgos pueden caracterizarse para ofrecer un panorama general. En especial me interesa reconstruir el proceso vinculado al papel de la Iglesia católica como gran agente institucional –corporizado en sus sacerdotes y religiosos–, tanto en el marco de las políticas coloniales de la Corona española como en su posterior accionar a partir de la emancipación americana. Sobre ellos se volverá en el desarrollo de los capítulos⁵³.

En primer lugar trataré sobre los rasgos más hegemónicos del proceso de evangelización en relación a cuestiones de política eclesiástica. Luego, en un segundo apartado, me enfocaré en los corolarios de ese mismo proceso de cristianización desde el punto de vista de los sistemas y campos religiosos involucrados.

A) 1. *Cristianización e historia eclesiástica*

La implantación de la religión cristiana-católica en América, paralela al proceso de conquista y colonización, dio lugar a toda una serie de prácticas, procesos y

⁵³Para poder enmarcar la historia social y cultural de hispanoamérica, especialmente de la región donde se insertan nuestros casos -el espacio político administrativo incluido hasta 1776 dentro del virreinato del Perú-, sería conveniente retomar el desarrollo de la organización social, política y económica de la monarquía española, especialmente en sus dominios coloniales, como así también la propia trayectoria sociocultural y sociopolítica de las sociedades nativas sudamericanas (sobre estos temas puede verse: Collier, G. *et al.* (eds.). 1982. *The Inka and Aztec States 1400-1800*. New York, Academic Press; Stern 1986; Bethel, L. (ed.) 1990. *Historia de América Latina*. Barcelona, Cambridge University/ Crítica; Lorandi, A. M. 2002. *Ni ley, ni rey ni hombre virtuoso. Guerra y sociedad en el virreinato del Perú. Siglos XV y XVII*. Barcelona, Gedisa; entre otros). Pero dada la magnitud de esta tarea, optamos por referir oportunamente, en cada capítulo, a los procesos que nos permitieron contextualizar la situación histórica de cada uno de los cultos que abordaremos.

estrategias evangelizadoras que, más allá de sus variaciones contextuales, pueden ser caracterizados a partir algunos elementos generales⁵⁴. Uno de ellos, y el que más nos interesa a nosotros, es el papel central que desempeñaron las imágenes en este proceso, como poderosas representaciones del mensaje cristiano (cfr. Gisbert 1980; Gruzinski 1995; González 2004; Estenssoro 2005; entre otros). Asimismo, estrechamente ligado a ellas ha sido clave también el rol de los milagros, la narración de hechos prodigiosos, sucesos ejemplares y apariciones de santos y vírgenes (Rostworowski 1992; Gruzinski 1988).

Pero atendiendo a los cambios en las lógicas de acción de la Iglesia colonial a lo largo de sus distintas etapas puede verse que fue a partir de las disposiciones tridentinas -incorporadas en los concilios indianos hacia fines del siglo XVI-, que dichas estrategias comenzaron a adquirir mayor aceptación y proliferación.

Estas disposiciones del Concilio de Trento (1562-1565) se daban, además, en un contexto europeo donde avanzaba la reforma protestante iniciada por el agustino alemán Martín Lutero. De una y otra manera ambas reformas eclesíásticas, la luterana y la de Trento, se implicaron en proyectos equivalentes de aculturación -no tanto en términos cristianizadores sino de disciplinamiento- de la sociedad europea, que según el clero se encontraba sumida en creencias y prácticas mágicas y supersticiosas, en una forma incorrecta de vivir el cristianismo (Chartier 1986). Pero la de Trento, en su carácter de Contrareforma del catolicismo, tenía a su vez el frente protestante como base de sus medidas en torno a la proliferación de vírgenes y santos. Aunque en las colonias la situación era distinta, el esfuerzo cristianizador que en este contexto era necesario expresó una lógica similar en cuanto a la proliferación de imágenes.

De esa manera, las medidas tridentinas en materia de doctrina, liturgia, clero, vida religiosa y expresiones populares, representaron entonces un significativo cambio en los criterios de organización eclesíástica y en la política evangelizadora. El recurso a la imagen, al milagro y a las visiones y apariciones comenzó a ser explotado cada vez más a fondo por los religiosos y misioneros. En ellos se basaron para apuntalar el imaginario en el que se pretendía hacer penetrar a los indígenas, al tiempo que se pudo ir gestando en algunos contextos una mayor tolerancia y

⁵⁴Sobre las estructuras institucionales de gobierno y organización eclesíástica en hispanoamérica puede verse: Di Stéfano y Zanatta 2000.

apertura hacia las expresiones de la religiosidad nativa (cfr. Gruzinski 1995; Marzal 1999; Peire 2000; Caro Figueroa 2003).

Tiempo después, ya entrado el siglo XVII, ante la percepción de los “fracasos”⁵⁵ de la evangelización inicial comienzan -especialmente en la órbita arquidiócesana de Lima- los sistemáticos procesos de extirpación de idolatrías entre las sociedades indígenas, cuyas campañas se sumaron a las prácticas persecutorias y represivas que ya venía desplegando el Tribunal de la Santa Inquisición desde su establecimiento en 1570⁵⁶ (cfr. Marzal 1999). Paralelamente, y como contracara de ese aparente fracaso, había comenzado a producirse desde fines del XVI una notable profusión del culto a los santos entre la población nativa (recordando que las características devocionales de estos cultos de santos se extienden también a los cultos marianos y cristológicos⁵⁷). Confluían en ese proceso tres corrientes: la doctrina del Concilio de Trento, el catolicismo barroco español -rico en imágenes y cofradías-, y la nueva experiencia religiosa de los nativos, que adoptaban esas imágenes como propias (Marzal 1999).

Para el siglo XVIII, culminadas las campañas de extirpación desde hacía algunas décadas, la Iglesia pudo fortalecer su proyecto evangelizador entre una población indígena en gran parte cristianizada, contando ya con recursos y métodos más acordes a las necesidades locales: un clero más numeroso, catecismos y sermonarios en lenguas indígenas, etc. (Marzal 1999). Al mismo tiempo, comenzaba a extenderse la acción misionera hacia las márgenes de los territorios colonizados (tierras bajas, región del Gran Chaco), en un despliegue que acompañó el avance militar de la política borbónica⁵⁸.

Hacia fines del período colonial, con los embates del liberalismo y el resquebrajamiento paulatino del “régimen de cristiandad” se comienza a romper la relación simbiótica entre poder eclesiástico, poder político y sociedad civil (Di Stefano y Zanatta 2000:559), llegando esta ruptura a su máxima expresión durante

⁵⁵ Percepción derivada de la constatación de una persistencia de los cultos andinos tradicionales.

⁵⁶ Por su condición de neófitos o infieles, la población indígena no resultaba en principio procesada bajo este tribunal limeño ocupado fundamentalmente de combatir la herejía; sin embargo, y sobre todo para el siglo XVIII, los nativos se vieron implicados en diversos procesos por hechicería, blasfemia, idolatría, etc. (véase por ejemplo Farberman 2005). Una revisión crítica de los procesos de extirpación de idolatrías puede encontrarse en: Duviols 1986; Griffiths 1998.

⁵⁷ Ver nota 34.

⁵⁸Sobre este tema puede verse: Vitar, Beatriz. 1997. *Guerra y Misiones en la frontera chaqueña del Tucumán (1700-1767)*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones científicas y técnicas.

la etapa emancipatoria⁵⁹. Se abren entonces distintos procesos que irán acentuándose y redefiniéndose conforme el desarrollo de los vaivenes políticos y económicos que atravesaron todo el siglo XIX y las primeras décadas del XX: una progresiva separación entre la esfera estatal y la esfera eclesiástica/religiosa, la reformulación de las condiciones del antiguo patronato regio y un proceso de centralización o “romanización” de la Iglesia católica como cuerpo institucional (Di Stefano y Zanatta 2000). De esa manera, las relaciones entre Iglesia y estados nacionales han oscilado a lo largo de las distintas coyunturas sociopolíticas entre las confrontaciones y la mutua legitimación. A su vez, las condiciones de una nueva evangelización comenzaron a hacerse presentes desde fines del siglo XIX, con los objetivos de “reconquistar” la sociedad expandiendo las fronteras de la cristiandad no sólo hacia las márgenes del estado nacional (cfr. Nicoletti 2008) sino dentro de los propios espacios diocesanos tradicionales (Di Stefano y Zanatta 2000). Un nuevo quiebre representó el Concilio Vaticano II, donde se expresaron nuevas tendencias que venían gestándose en el seno del catolicismo para un mayor acercamiento entre la Iglesia y el “mundo moderno” y un acompañamiento de las transformaciones sociopolíticas; sumado a una recuperación de la autonomía de las Iglesias locales. Sin embargo, la desigual acogida de este proceso renovador por parte de las Iglesias latinoamericanas movilizó -y en algunos casos recrudeció- fuertes tensiones entre los distintos sectores del episcopado, el clero y el laicado, especialmente frente a las posturas más conservadoras (cfr. Klaiber 1996; Di Stefano y Zanatta 2000; Nicoletti y Mombello 2005).

A) 2. *Historia religiosa y transformaciones sociales*

En este apartado voy a avanzar un poco más sobre los efectos del proceso de cristianización de las sociedades americanas desde el punto de vista del devenir histórico de los sistemas y campos religiosos que en ese proceso se fueron articulando y gestando. Al mismo tiempo iré discutiendo la pertinencia de estos conceptos (*sistema, campo religioso*) para el análisis de este proceso histórico.

⁵⁹ Una descripción de la situación de la Iglesia y el clero durante el período emancipatorio la encontramos, para el caso del virreinato peruano, en: Guerra Martinière 1999; Gómez Acuña 1999; para el Río de La Plata puede verse Di Stéfano y Zanatta 2000.

Retomando los planteos de la sociología francesa, el concepto de campo religioso habilita no sólo un análisis de tipo estructural sincrónico sino también una reconstrucción de su dinámica histórica en relación a procesos y transformaciones generales de la estructura social (Bourdieu 2009). En el contexto hispanoamericano tal análisis nos pone frente a los contrapuntos de un proceso de colonización de lo imaginario, de encuentros y desencuentros simbólicos entre distintos universos culturales, de construcciones hegemónicas y contrahegemónicas (cfr. Gruzinski 1991; Commaroff y Commaroff 1992).

Una de las formas en que se han descrito las transformaciones que experimentaron las sociedades nativas a raíz del proceso de conquista ha sido a través de la noción de *desestructuración*⁶⁰. Pero en términos materialistas, esta expresión refería a los aspectos propios de la *infraestructura* socio-económica, a las relaciones y formas de organización de una sociedad. El desmantelamiento de esa infraestructura no implicaba necesariamente una desintegración de las formas simbólicas; por el contrario, esta “superestructura” cultural e ideológica podía colaborar en una reconstitución de la sociedad (Bastide 2007[1960])⁶¹.

Desde una perspectiva menos estructuralista y más centrada en las estrategias indígenas (Stern 1990) se ha optado por las nociones de adaptación y resistencia. Aunque empleadas por Stern para el estudio específico de las rebeliones campesinas andinas hacia fines del XVIII, extendidas al campo religioso nos permiten poner el énfasis en la creación e invención cultural de las poblaciones indígenas. De esta manera, se desarrolla el análisis de las transformaciones que una situación colonial genera en los sistemas religiosos enfocándose en la creatividad y la resistencia de las culturas subalternas, en los procesos de adaptación e invención de las sociedades nativas más allá de la incorporación de elementos ajenos. Resulta clave entonces el aporte de la antropología, especialmente de las perspectivas etnográficas que analizan culturas atravesadas por experiencias históricas de desarraigo o colonización focalizando en los procesos de apropiación y adaptación de pautas culturales impuestas (entre otros ejemplos, Godelier 1980; Harris 1987; Sahlins 1988; Commaroff y Commaroff 1992; Taussig 1993; Marzal 1992, 1999).

⁶⁰ Especialmente durante las décadas del 60 y 70 del XX. Véase: Wachtel 1976; Peire 2000.

⁶¹ Una reformulación crítica de las relaciones estos dos niveles estructurales definidos por el marxismo la encontramos en: Godelier 1980.

Respecto a las formas de conceptualizar esas culturas y esos procesos involucrados, he desarrollado consideraciones pormenorizadas en trabajos anteriores (véase Costilla 2007a). Quienes han investigado sobre la colonización cultural y religiosa de las poblaciones nativas americanas dieron forma a un gran abanico de términos y conceptos: mestizaje, aculturación, sincretismo, hibridación, síntesis cultural, entre otros⁶². Personalmente comparto la tesis de aquellos autores que plantean que no obstante pudo haberse dado un sincretismo en los primeros momentos (siglos XVI y XVII), con el tiempo fueron configurándose nuevas cosmovisiones (Gruzinski 1991), nuevas religiosidades⁶³, verdaderas síntesis -dialécticas- de lo que en un principio fueron dos -o más- sistemas simbólicos mutuamente influenciados.⁶⁴ Estas afirmaciones permiten, por un lado, dejar de ver como interacción/combinación a las relaciones entre las matrices simbólico-religiosas que constituyeron esas nuevas religiosidades, como si se tratara de conjuntos simbólicos cerrados e independientes que se relacionan entre sí. Por otra parte, y al mismo tiempo, hablar de una nuevacosmovisión religiosa nos lleva también a superar viejas discusiones sobre la “autenticidad”⁶⁵ de ciertas creencias y prácticas

⁶² Estos conceptos han sido revisados y considerados detalladamente en Costilla 2007a. Allí, propusimos dos ejes principales para ordenar los distintos términos y nociones utilizados para explicar los procesos de colonización cultural y religiosa y sus efectos: aquellos que apuntan más al proceso por el cual se modifica una cosmovisión en relación a otra (sincretismo, aculturación, asimilación, mestizaje, síntesis) y los que intentan dar cuenta de la manera en que se relacionaron -y relacionan- las dos cosmovisión involucradas (integración, dualismo ocoexistencia, entre otros posibles) (cfr. Arguedas 1961; Foster 1962; Coluccio 1963; Silverblatt 1982; Colombres 1991; Gruzinski 1991, 1995; Lupo 1996; Boccara y Galindo 1999; Marzal 1992, 1999; Bouysse-Cassagne 2004, 2007 entre otros).

⁶³ Para un contexto distinto, el caso de los campesinos de Europa oriental, Eliade (1991) sostiene que el proceso de cristianización de la religión local no trajo como resultado una nueva forma de paganismo ni un sincretismo pagano-cristiano, si no una *creación religiosa original*. Sobre esta idea de una nueva religiosidad también se puede ver: Lafón, C. 1967. Fiesta y religión en Punta Corral, provincia de Jujuy. *Runa* 10:256-289.

⁶⁴ Otros autores proponen la noción de “discursos transicionales” para contraponer, frente al concepto de síntesis dialéctica, la posibilidad de una articulación cognitiva precaria entre los paradigmas en tensión (Lanata 2007).

⁶⁵ El concepto de “autenticidad” cultural suele aparecer ligado a las definiciones de cultura e identidad más esencialistas, como aquellas que circulaban entre antropólogos y científicos sociales durante la primera mitad del siglo XX (sobre todo en relación al folklore [véase por ejemplo: Abrahams, R. 1993. Phantoms of Romantic Nationalism in Folkloristics. *Journal of American Folklore* 106 (419):3-37.]). A pesar de resultar cuestionado desde las posteriores perspectivas más relacionales y constructivistas (cfr. García Canclini 2003), se ha mantenido vigente en ciertos espacios académicos y asociado sobre todo a los estudios sobre patrimonio inmaterial y turismo cultural. Véanse por ejemplo: Guadarrama González, P. 2004. Humanismo y autenticidad cultural en el pensamiento latinoamericano. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 21:169-183; Cohen, E. 2005. Principales tendencias en el turismo contemporáneo. *Política y Sociedad* 42 (1):11-24.; AA. VV. 2005. *Museum Internacional* N° 221- 222. Patrimonio Inmaterial. UNESCO.

religiosas. Si entendemos que el catolicismo hispanoamericano –en cualquiera de sus expresiones concretas– implica horizontes simbólico-religiosos originales cuyos contenidos se reelaboran y reacomodan permanentemente, como los de cualquier sistema religioso de cualquier época, de ninguna manera puede sostenerse que las alteraciones que en ellos se suscitan implican una falta o pérdida de autenticidad (Costilla 2007a; cfr. Bernand 2001; Boccara 2005)⁶⁶. En definitiva, la manera más adecuada de encarar estos estudios sobre dinámicas culturales y transformaciones históricas es concibiendo la posibilidad de encontrar en un mismo espacio social múltiples recomposiciones y estrategias en función de las presiones recibidas y las tácticas adoptadas: continuidades, apropiaciones, reformulaciones sincréticas, mestizajes, prácticas ambiguas, confrontaciones, etc. Recordando también la complejidad de estos procesos, con contradicciones internas, influencias recíprocas, marchas y contramarchas, (Bouysson-Beyssac 2005; véase también Peire 2000; García Canclini 2003).

Otra de las problemáticas relativas a la dinámica histórica del campo religioso es la de los efectos e implicancias del proceso de secularización. Desde fines del siglo XVIII comenzó a producirse en la sociedad colonial una paulatina escisión entre lo espiritual y lo temporal, tendiéndose hacia un retroceso progresivo de los poderes eclesiásticos dentro de la vida política y económica de los gobiernos coloniales⁶⁷. Con diferentes ritmos en cada contexto particular- más lentamente por ejemplo en el ámbito del virreinato peruano respecto a lo que se observa para el Río de La Plata-, la religiosidad barroca fue dando lugar a una piedad más “ilustrada”, más interior y racional, al tiempo que se iban desplegando nuevas formas de sociabilidad religiosa (Di Stefano y Zanatta 2000; Peire 2000). Entendido como proceso histórico-religioso de “desencanto del mundo” (Weber 1967, 1969; Medina Rodríguez 2003) la secularización implicaba (a) cambios en la relación con lo sagrado y (b) una redefinición de los límites del campo religioso.

http://portal.unesco.org/culture/es/ev.php-URL_ID=2291&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=-465.html

⁶⁶ No debemos perder de vista que los grandes sistemas religiosos que entraron en relación luego de la conquista eran ellos mismos resultado de procesos de sincretismo previos: así como el catolicismo hispano integraba elementos cristianos y paganos también la religiosidad nativa era producto de la previa expansión de la religión incaica por sobre los sistemas religiosos andinos (Marzal 1999).

⁶⁷ Para una revisión histórica y conceptual sobre los distintos momentos y matices de este proceso véase Medina Rodríguez 2003.

Sobre el primer aspecto (a), si bien es claro que se tendía hacia una progresiva distinción entre lo sagrado y lo profano (Bastide 1983[1965]; Fogelman 2007) el proceso de desacralización del mundo cotidiano avanzó con una fuerza moderada en América Latina⁶⁸, donde la mentalidad barroca característica del *Ancien Régime* trascendió con mayor arraigo las turbulencias sociopolíticas de la transición entre colonia y república. Para pensar estos cambios socio-religiosos Bastide (1983[1965]) proponía hablar de una mayor o menor “domesticación” de lo sagrado: mientras que en las sociedades “tradicionales” lo sagrado se encuentra más controlado socialmente, en las sociedades modernas, con el ocaso de las religiones históricas, lo sagrado puede renacer de manera más “salvaje”. Sin entender estas distinciones en términos de evolución histórica, considero que los planteos de Bastide respecto al mayor control o “domesticación” de lo sagrado pueden reformularse en términos de una distinción entre sociedades con un control más social de lo sagrado frente a uno más institucionalizado. Es decir, más allá de las posibles continuidades en cuanto a las relaciones sociales cotidianas con lo sagrado, el proceso de secularización conlleva de alguna manera una desinstitucionalización del control de esas relaciones.

Esto último nos lleva al segundo aspecto señalado (b), el de la redefinición de los límites del campo religioso. Si la Iglesia como institución retrotrae su esfera de intervención y lo espiritual se separa de lo temporal, son otras las condiciones para poder definir las características de ese campo. ¿Se tratará, al menos en nuestro contexto, de los primeros pasos hacia una mayor autonomización de ese campo?⁶⁹ Posiblemente; pero no avanzaré aquí sobre este interrogante que ameritaría un análisis más profundo. Sí nos interesa, para finalizar este apartado, retomar algunas preguntas en relación con la dinámica histórica del campo religioso analizada por Bourdieu (Dianteill 2004) -principalmente en cuanto a los efectos de la secularización-. ¿Es posible hablar de *religión* en sociedades donde no existen religiones institucionales? ¿Es pertinente la noción de *campo religioso* en sociedades crecientemente seculares? ¿Está lo “religioso” limitado necesariamente al *campo* denominado como tal? La respuesta a estas preguntas depende del alcance de lo

⁶⁸Esto se aprecia en la mayor resistencia del catolicismo en las sociedades latinoamericanas, donde esta religión continuó ocupando un lugar preponderante en la vida cotidiana de muchas poblaciones (cfr. Fogelman 2007).

⁶⁹ Ver punto I. B) 1.

que entendamos por *religión* y por *campo religioso*. Recuperando el posicionamiento planteado a lo largo de este capítulo, considero que ambos pueden ser empleados con la suficiente flexibilidad como para incluir diversos tipos de fenómenos religiosos más allá de los marcos oficiales e institucionales donde puedan estar insertos. Es por eso que optamos por la noción de *religiosidad*, para referir a las formas simbólicas y comportamientos en relación con lo sagrado independientemente de esos marcos. En términos históricos, estas precisiones conceptuales nos permiten mantener nuestro enfoque orientado hacia un mismo tipo de fenómenos más allá de los cambios estructurales e institucionales que afectaron a las distintas sociedades -coloniales y posteriormente nacionales- con las cuales trabajaremos.

Así como en las comunidades originarias de América existían variadas manifestaciones religiosas por fuera de los lineamientos hegemónicos de las religiones oficiales (la incaica primero y la católica luego de la conquista), y no hubo durante el periodo colonial una separación clara entre las esferas de lo religioso y lo político, en relación con las sociedades más contemporáneas se observa, en términos de Bourdieu (1987a), una disolución de la religión en un campo más amplio y de mayor manipulación simbólica, resultando sus funciones reemplazadas por otros agentes sociales.

B) Milagros en América

Si desde los primeros años de la conquista, y en especial desde la implementación de las medidas tridentinas, el milagro se volvió una herramienta clave en el proceso evangelizador -y colonizador-, cabe preguntarse de qué manera se llevó adelante esa tarea, qué actores intervinieron y en qué medida la población nativa podía intervenir en esa manipulación simbólica. Teniendo en cuenta los estudios previos sobre estos temas, se presentan a continuación las principales problemáticas identificadas y los casos concretos donde se han analizado situaciones de uso estratégico de milagros en relación al culto a imágenes particulares.

B.1 Funciones y usos del milagro: entre la guerra santa y el indio sumiso

La intervención del milagro en todo el proceso de conquista y colonización ha sido bien analizado por autores como Therese Bouysse-Cassagne (1997, 2004, 2007) y Juan Carlos Estenssoro (2003, 2005). Para el área del virreinato peruano, por ejemplo, Estenssoro (2003) nos propone una interesante distinción histórica entre los milagros *de conquista* y los milagros *en beneficio de los indios* que comienzan a prevalecer desde fines del siglo XVI. Los primeros son aquellos que sucedían durante las batallas, comparables a los de la reconquista española por sus tópicos similares y vinculados al carácter mesiánico y providencial de la conquista en tanto guerra santa. Se trata de prodigios generalmente inmediatos, que involucran imágenes y apariciones difusas y repentinas y que se suelen dar frente a un conjunto heterogéneo de personas. En América solían producirse frente a españoles e indígenas, o ante cristianos e infieles (Christian 1990; Bouysse-Cassagne 2007), pudiendo desprenderse una cierta funcionalidad del milagro de conquista respecto a cada uno de ellos. Para el español presentaba básicamente una función protectora y providencial: redimir el alma de quienes están en guerra y conseguir la victoria a pesar de la gran desigualdad de fuerzas entre los bandos (generalmente miles de indios frente a un grupo de españoles). Y en relación con el indígena, tenía ante todo una función edificante y propagandística -función extensible también a toda la cristiandad-: su principal efecto era la conversión inmediata del nativo, aunque también permitían castigar al enemigo y a los no creyentes.

Por otra parte, el milagro detentaba un importante poder de fundación y de santificación de espacios, pudiendo contribuir además a la autenticación y conmemoración de un momento histórico. En términos de espacio, los prodigios no se daban en lugares neutrales para la religión de los vencidos sino en sitios significativos para ellos; de esta forma, una aparición en un lugar de culto idólatra podía dar lugar a un santuario cristiano (Bouysse-Cassagne 2004, 2007). Ejemplo de esta situación son los milagros iniciales de la Virgen de Guadalupe mexicana en el Cerro Tepeyac y los de la Virgen de la Candelaria en el Cerro Rico de Potosí: los primeros se asociaban a una ermita edificada por los evangelizadores sobre el emplazamiento de un santuario local ligado a una antigua deidad indígena prehispánica -*Cihuacóatl-Tonantzin*⁷⁰; los segundos, originaron un culto mariano

⁷⁰ Rostworowski 1992.

impulsado por los agustinos seguramente con intenciones de erradicar las prácticas idólatras indígenas vinculadas al ámbito minero. En cuanto a la dimensión histórica, es dudoso que los relatos de combates tengan una estructura neutra, ya que su intención, sobre todo cuando describen milagros, puede ser la de crear leyenda. Para este punto, Estenssoro (2003:445) señala que la definición y caracterización de los acontecimientos fundacionales de la nueva sociedad colonial es un terreno de negociación donde cada bando puede sacar provecho. Para el indígena, por ejemplo, el milagro de conquista podía significar una relación más directa con el Dios cristiano: en lugar de haber sido vencidos estos “se habrían rendido a Dios”.

Otra cuestión que nos advierte este historiador peruano es que a pesar de la estrecha vinculación entre milagro y conquista ningún testimonio estrictamente contemporáneo hablaba realmente en términos de *milagro*. Es decir que el milagro de conquista no era una vivencia inmediatamente testimoniada como tal sino un trabajo de la memoria, una construcción posterior que, además, debía partir de una experiencia y de una exégesis indígena: el milagro que explica y justifica el triunfo de los españoles requiere ser legitimado por la autoridad del testimonio de los vencidos⁷¹. No obstante, cuando existió una voluntad consciente de moldear la memoria para adaptarla a los intereses del proyecto colonial, se volvió necesario también modelar y reelaborar el milagro y su interpretación indígena -muchas veces a través de la representación plástica y del arte escénico- (Estenssoro 2003, 2005).

Años más tarde, con la renovación eclesial post-tridentina, los evangelizadores se volcaron a la búsqueda de “huellas” de un cristianismo prehispánico y de una presencia apostólica en América, por lo que aparecen nuevos milagros con un asidero concreto en objetos: pruebas materiales y reliquias que prolongan y multiplican el milagro inicial (Bouysse-Cassagne 1997; Estenssoro 2003). De esa forma, quienes se habían servido de los milagros de conquista para defender el Estado colonial o la religiosidad tridentina se vieron obligados a tener que callar, cuestionar o refutar estos milagros (prehispánicos) de los apóstoles en América.

⁷¹ Esta lógica por la cual el testimonio de quien puede sacar beneficio político queda excluido a favor del de su supuesto antagonista, es la misma que se reproducirá años más tarde en los procesos probatorios de milagros cuya aceptación teológica como tales beneficiaría a la población indígena.

Estos, en definitiva, daban cuenta de una continuidad entre historia cristiana e historia americana que legitimaba ese pasado indígena-incaico que las primeras autoridades coloniales intentaron aniquilar y deslegitimar (Estensoro 2003).

Posteriormente, hacia finales del siglo XVII y sobre todo durante el XVIII, la representación de la historia se vuelve nuevamente un terreno de negociación y tensiones, y en relación con un movimiento artístico de recuperación de lo incaico se retoman e incorporan al corpus inca los viejos milagros de conquista, reinterpretados de tal manera que podían desplazar el mérito de la conquista misma. Al mostrar una sumisión voluntaria del nativo en lugar de una derrota militar, el nuevo orden político unía armas estéticas y religiosas para desterrar la versión colonial de los milagros de conquista del imaginario nacional (Estensoro 2003).

Pero paralelamente a estos cambios en la representación de los milagros de conquista, vimos que desde fines del XVI habían comenzado a proliferar también otro tipo de milagros que beneficiaban directamente a la población nativa. En este sentido, fueron sobre todo los cultos a particulares imágenes de devoción (vírgenes, cristos y santos) los que movilizaron este tipo de relatos milagrosos, extendiéndose además entre distintos sectores de la sociedad.

B) 2. Usos estratégicos en el culto a una imagen milagrosa

Sobre el recurso a una imagen milagrosa desde distintos sectores sociales para diversos intereses han sido analizados varios ejemplos ilustrativos. Uno de ellos es el de la Virgen de Guadalupe mexicana. Siendo una imagen cuyos prodigios iniciales (1531) involucraron directamente a la sociedad nativa y la convirtieron en "madre" de los indios, fueron luego los criollos novohispanos quienes recurrieron a ella como emblema identitario (cfr. Lafaye 1977; Rostworowski 1992).

Otro caso es el de Santa Rosa de Lima (siglo XVII), donde se muestra cómo varios actores y sectores de la sociedad colonial podían apropiarse de su imagen desde particulares intereses sociopolíticos. Dominicos, criollos americanos, gremios artesanales limeños, mineros, indígenas peruanos, afroamericanos, y hasta la Corona española, todos ellos podían ver en esta santa una representación de sus aspiraciones y necesidades (véase Mujica Pinilla 2001). Encontramos entonces a

una Rosa contrarreformista defensora de la Eucaristía y de las campañas de extirpación de idolatrías; a una Rosa protectora del indio que se entrega a las labores sociales; a una Rosa milagrosa que fue convertida tras su muerte en un símbolo del incipiente patriotismo criollo⁷²; a una Rosa imperial que la Corona levantaría como el nuevo símbolo de un siglo de oro hispanoamericano inaugurado con su beatificación; a una Rosa andina que auguraba la restauración del Tahuantinsuyo; a una Rosa independentista bajo cuyo amparo el Congreso de Tucumán buscaría legitimar sus sesiones; y a una Rosa patriota que, tiempo después, se haría presente en la Guerra del Pacífico interviniendo milagrosamente en defensa de Lima (Mujica Pinilla 2001).

Aunque los análisis sobre estos ejemplos refieren al recurso a imágenes milagrosas, no se ha derivado de ellos una problematización sobre posibles significados y usos del milagro cristiano. Un antecedente para este tema lo encontramos en el trabajo de Lorandi y Schaposchnik (1990) sobre la Virgen del Valle de Catamarca. A partir de este caso, las autoras contemplan el conflicto de interpretaciones que se puede suscitar en torno a los milagros de una determinada imagen, según la lectura que cada actor social puede hacer de los mismos. Así, durante la instalación inicial de los europeos en la ciudad de Catamarca (gobernación del Tucumán Colonial a principios del siglo XVII), el milagro resultaba resignificado en un contexto social que apuntaba a la integración del indígena en las relaciones coloniales. A los efectos de sostener la precaria instalación europea en una región afectada por los vaivenes de la guerra y de la producción, la necesidad de recurrir al milagro se tornó imperativa: estos impedían los ataques indígenas a la ciudad o a la región, en tanto los grupos rebeldes huían ante la aparición de la Virgen. De esta manera, la representación de la Virgen en el plano ideológico quedaba ligada al proceso de dominación, como fuerza sobrenatural imposible de combatir. A su vez, la única

⁷² Teodoro Hampe Martínez (1996) sostiene 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. Su imagen milagrosa, en este sentido, fue el símbolo del emergente nacionalismo criollo, en la medida en que uno de los efectos de su beatificación y posterior canonización fue demostrar que el criollo estaba capacitado para la santidad y que el Nuevo Mundo también era tierra de santos (Mujica Pinilla 2001). No obstante este especial impulso de la elite criolla limeña, Hampe Martínez (1996) destaca que no fue el interés de una clase en especial sino la suma de expresiones de los más diversos estamentos de la población, que comprendían la importancia política del asunto, lo que garantizó el éxito de su proceso de canonización.

manera en que los naturales podían acceder a la recompensa divina del milagro, era mediante la aceptación del poder del invasor y la incorporación al sistema: es por eso que encontramos, además, prodigios que benefician a quienes progresivamente se asimilan a la nueva situación, aceptando el dominio y la superioridad del colonizador (Lorandi y Schaposchnik 1990). Siguiendo esta perspectiva, partimos de la posibilidad de realizar en otros contextos espaciotemporales y para otros cultos a imágenes religiosas un análisis igualmente enfocado en los significados y usos del milagro.

C) Cultos católicos sudamericanos en perspectiva histórica

Hecha una descripción previa sobre los principales procesos y problemáticas de la historia sociocultural hispanoamericana, me propongo en este último apartado profundizar en aquellos aspectos que, según considero, deben tenerse en cuenta a la hora de analizar la historia de un culto religioso dentro de ese contexto. Desarrollaré en primer lugar los rasgos que, en términos generales, caracterizan a los cultos católicos y concluiré con algunas problemáticas relativas al devenir histórico de los mismos.

C) 1. Cultos cristiano-católicos en foco

Una primera cuestión que quisiera precisar es qué entiendo por culto religioso, lo cual explica la decisión metodológica de incluirlo en esta sección histórica y no en los apartados conceptuales del primer punto. Desde una perspectiva antropológica lo definiré como un conjunto, más o menos sistemático, de ritos, símbolos, creencias, sentimientos y pautas derivadas de la devoción colectiva a determinados seres u objetos sagrados. Nótese entonces que aunque el término culto pueda ser empleado también para referir al acto individual o social de devoción religiosa (rendir *culto* a un ser u objeto determinado), lo estoy definiendo aquí en tanto hecho social e histórico, que trasciende las generaciones y las manifestaciones individuales.

Como tal, un culto religioso siempre se constituye como parte de un sistema religioso mayor: en nuestro caso, el católico⁷³. Por ende, los rasgos más generales de los cultos religiosos con los cuales trabajaré se derivan de las propias características de la religión católica, de esas particularidades que también nos permiten singularizar a un culto católico en relación a otros cultos del cristianismo. Dado que el primer apartado de este capítulo (I.A) ha estado dedicado a presentar esta caracterización, no volveré a insistir en ella; sólo recordaré dos elementos que se destacan: las imágenes de personajes sagrados (vírgenes, santos y cristos) que suelen constituirse como el objeto del culto⁷⁴ y los ritos -internos y externos- que promueve y exige la devoción a esas imágenes u objetos del culto.

Propongo por tanto la definición de un concepto de culto religioso operativo y heurístico, que permita orientar la descripción y el análisis de los fenómenos que se manifiestan en cada contexto socio-histórico donde posamos nuestra mirada. Y al mismo tiempo, planteo la posibilidad de elaborar un esbozo de *tipo ideal* (Weber 1944) de culto católico, como instrumento conceptual que ayude a comprender esos fenómenos socio-históricos -que además de ser cultos religiosos, en el sentido en que han sido definidos aquí, tienen la especificidad de ser católicos-. Según Weber (1944), un tipo ideal se construye a partir de los rasgos de un fenómeno que para una determinada perspectiva o punto de vista son esenciales; no es lo genérico en relación a una totalidad de fenómenos concretos sino lo específico de ellos, aquello que nos permite como investigadores definir sus caracteres elementales. Un culto católico, en este sentido, podría ser caracterizado a partir de los siguientes rasgos: a) integración dentro de un sistema religioso mayor: la religión católica, b) aceptación por parte de la jerarquía eclesiástica (de lo contrario se trataría de un culto propio de lo suele denominarse "catolicismo popular"), c) extensión en el espacio (social y geográfico) y permanencia en el tiempo (trascendencia intergeneracional), d) devoción a un determinado objeto o imagen sagrada, e) ritos,

⁷³ Este punto es particularmente controversial porque en el caso de algunos cultos se trata de sistemas religiosos mucho más complejos; y si bien no puede negarse que formen parte de la religión *católica* -aun tratándose de una expresión concreta de esa religión en un determinado tiempo y lugar- también se integran en sistemas religiosos ya atravesados por procesos de mestizaje: un cristianismo indígena o, en términos más específicos, un catolicismo andino.

⁷⁴ Además de estas imágenes de personajes sagrados (de bulto o de lienzo), existen otros objetos sagrados en torno a los cuales se desarrollan cultos católicos (en el sentido en el que los hemos definido aquí): el Santísimo Sacramento (la hostia consagrada), la cruz, o las reliquias de algún santo, por ejemplo.

símbolos y lugares asociados a esa devoción, f) normatividad y estructura organizativa para la manifestación externa de la devoción, g) fechas instituidas para la celebración colectiva.

Construir este tipo ideal abre también la posibilidad de desarrollar, a partir de este estudio, una reflexión crítica sobre la utilidad de este instrumento conceptual para el análisis antropológico, especialmente cuando se trata de un análisis comparativo entre distintos ejemplos paradigmáticos (tal como expondré en el apartado metodológico).

C) 2. *Trayectoria histórica de un culto católico*

Dado que mi objetivo es reconstruir y analizar la trayectoria histórica de distintos cultos católicos, parto de considerar cuáles son los temas o problemáticas *típicas* que sus historias “ofrecen” a la investigación. Teniendo en mente los rasgos definitorios recién presentados, plantearé los nodos temáticos sobre los cuales desarrollar el análisis.

En primer lugar, aquellos cultos católicos en los cuales el objeto de la devoción es la imagen material de un personaje sagrado presentan una trayectoria histórica que es casi inseparable de la historia misma de esa imagen. Por tanto, el surgimiento del culto debe ser analizado en relación con el origen de la imagen. Para ello he establecido una distinción operativa entre tres dimensiones implicadas en el inicio de un culto: a) el *origen* de la devoción a una determinada imagen, que puede ser histórico o legendario y que nos remite a las circunstancias contextuales en las cuales esa devoción surge; b) la *creación* del objeto de la devoción, es decir la elaboración concreta de la imagen material; y c) la *invención* de una devoción, un proceso donde usualmente se destaca el papel de la Iglesia y que puede ser desarrollado *a posteriori*. En las tres dimensiones resultan sumamente significativas las equivalencias entre las historias particulares de los cultos y una especie de “modelo” general tradicional de historias de apariciones y devociones, vinculado a patrones narrativos españoles (personajes involucrados, motivos de la narración, etc.) (Christian 1990; Salles-Reese 1997; Fogelman 2003)⁷⁵.

⁷⁵ Refiero aquí a los numerosos ejemplos que nos proporcionan las investigaciones sobre casos españoles y americanos reunidos en las siguientes compilaciones sobre religiosidad popular: Álvarez Santaló *et al.* (coords.) 1989 (I, II, III); Zambrano (coord.) 2002.

a) Respecto al origen de los cultos un factor decisivo suelen ser los milagros, ya sean impersonales, individuales o colectivos (entre estos últimos se destacan aquellos ligados a catástrofes naturales como sequías, sismos, granizos, erupciones, etc.). En muchos casos, además, esos milagros originales van dando lugar a la creación de santuarios: en el contexto colonial inicial, por ejemplo, la fama de milagros fue una pieza clave en la construcción de los primeros santuarios americanos (Christian 1991; Fogelman 2007). Pero más allá de la presencia o ausencia de milagros iniciales y posteriores santuarios, en el análisis de la historia de un culto siempre es posible discernir entre el relato tradicional sobre su origen (fechas, personajes, lugares y acontecimientos) y las circunstancias históricas de su surgimiento, donde los elementos de ese relato pueden ser contextualizados.

b) Uno de los elementos de ese relato tradicional son los personajes que establecen el “contacto” inicial con la imagen, en tanto productores o halladores de las imágenes. Aunque dentro de esta segunda dimensión identificada, la de la *creación* del objeto de devoción, sólo se incluirían los productores -quienes elaboraron la imagen material concreta-, la figura de los halladores o videntes de las imágenes puede adquirir en el relato tradicional un protagonismo similar o mayor al de aquellos (en algunos casos puede que ni siquiera sea relevante para el relato quién talló o pintó la efigie en base a la cual se erige el culto). Entre los cultos católicos americanos está muy extendida la presencia de negros e indios en tanto pintores o escultores de las imágenes o como intermediarios y protagonistas de las apariciones y hallazgos de las mismas: entre los ejemplos más conocidos encontramos a la Virgen de Guadalupe, la Virgen de Copacabana o la Virgen de Luján⁷⁶. Este tema de los indios y negros pintores o escultores nos puede llevar a consideraciones respecto a la presencia de tradiciones, sacralidades y significados no cristianos en la materialidad de las imágenes cristianas, materialidad que para indígenas y negros podía tender “lazos insoslayables con su propia comprensión de la realidad” (Siracusano 2005:32), y que permitía, a partir de la apropiación de esas representaciones ajenas, la continuidad de creencias y prácticas tradicionales⁷⁷.

⁷⁶Véase, respectivamente: Lafaye 1977; Sales-Reese 1998; Fogelman 2007.

⁷⁷ Para un análisis más exhaustivo sobre la producción de imágenes y pinturas coloniales andinas véase Siracusano 2005.

c) En cuanto al tercer aspecto, se destaca en el escenario americano la “invención” de devociones mestizas -santos negros y mulatos, por ejemplo- con la voluntad de integrar dentro de la Iglesia a ciertos sectores sociales⁷⁸. De la misma manera, la presencia de indios, negros, pastores, campesinos o personas humildes en la creación, hallazgo o aparición de las imágenes de culto también puede ser analizada en relación a esta “invención” o apropiación “estratégica” de devociones cercanas a la población que la Iglesia desea cristianizar o integrar (véase Fogelman 2007).

Estas tres dimensiones del origen de un culto han sido contempladas en cada caso elegido como parte de los procesos de conformación, apropiación, reelaboración y re-apropiación de la devoción. La trayectoria histórica de cada culto fue marcando las distintas etapas en las que podía ser dividida, sus cambios y continuidades en relación con las características de la sociedad donde se desarrolló y con las etapas y procesos generales de la historia de esa sociedad. En cada una de ellas he atendido a la participación de diversos actores, individuales, colectivos e institucionales. A continuación expondré de qué manera este análisis pudo ser llevado a cabo, bajo qué perspectivas y con qué recaudos metodológicos.

III. APUNTES METODOLÓGICOS

En este último punto indicaré cuáles han sido los lineamientos y posicionamientos metodológicos que atravesaron mi investigación. Comenzando con una presentación del enfoque disciplinar -la antropología histórica-, seguiré con una reflexión sobre las ventajas y desafíos del método comparativo en relación a la problemática antropológica de esta tesis, y finalizaré con el análisis de algunos problemas metodológicos relativos a los estudios sobre religión.

El posicionamiento disciplinar desde donde parto se ubica de alguna manera en un puente entre la antropología histórica y la antropología de la religión. Independientemente de los rótulos empleados para definir estos dos campos disciplinares, dicho posicionamiento responde a mi propia trayectoria profesional

⁷⁸ Bernard, Carmen, 2009, comunicación personal. Un caso significativo es el del mulato limeño Martín de Porras, cuyo proceso de beatificación -aunque la misma no se concretaría hasta entrado el siglo XIX- fue abierto contemporáneamente a los años de surgimiento de la devoción al Señor de los Milagros (fines del XVII), también ligada a la población de origen africano (véase Estenssoro 2003).

como investigadora: a una formación como antropóloga -en un ámbito académico específico: la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA-, a una especialización en el estudio de fenómenos religiosos y a una pertenencia institucional específica, que me identifica como integrante de la Sección Ethnohistoria del Instituto de Ciencias Antropológicas de la UBA y como investigadora formada en relación a este campo de confluencia disciplinar definido como *ethnohistoria* (o antropología histórica⁷⁹).

Una posible manera de definir mi abordaje es en términos de una *antropología histórica*⁸⁰ *comparada de la religión*. De ahí el haber decidido organizar este apartado metodológico en relación a los tres ejes que de esta definición se pueden desglosar: la antropología histórica, la instancia comparativa y la religión como campo de indagación.

A) Antropología histórica como abordaje transdisciplinar: entre el enfoque y el método

El haber apelado al abordaje de la antropología histórica para el desarrollo analítico de mis objetivos e hipótesis de trabajo, se explica en parte por realizar preguntas antropológicas a procesos históricos y a fenómenos del pasado. Pero también porque para responder esas preguntas y reconstruir esos procesos he recurrido complementariamente a los métodos y técnicas de las dos disciplinas que en ese campo confluyen -la antropología y la historia-: el trabajo de campo etnográfico (observación participante, entrevistas) y el trabajo con fuentes, en archivos y bibliotecas. De manera que podemos referir a dos ejes de encuentro: el primero

⁷⁹ En el espacio institucional de la UBA existen diversas posturas en torno a la sinonimia o diferenciación entre *ethnohistoria* y *antropología histórica*, ya que en las últimas dos décadas quienes integran la Sección Ethnohistoria han ido propugnando una suerte de "sustitución" del término *ethnohistoria* por el de *antropología histórica* para definir su práctica profesional (sobre este tema hemos avanzado en el siguiente trabajo conjunto: Zanolli *et al.* 2010). Un análisis más general sobre el desarrollo histórico y las características actuales de la ethnohistoria en América Latina lo encontramos en Rojas (2008); para un análisis de la historia y confluencias teórico-metodológicas de la antropología histórica puede verse Viazzo (2003).

⁸⁰ En lo personal -y a propósito de la constante tensión entre rechazar los rótulos y caer en ellos forzosamente en razón de los requerimientos institucionales-, pienso que a la hora de definir mi práctica de investigación la mejor forma de hacerlo es en términos de una antropología histórica de la religión, aún cuando esa definición parezca chocar con mi condición de integrante de la Sección Ethnohistoria. En este sentido, considero que al menos en el ámbito de la Universidad de Buenos Aires la ethnohistoria ha mantenido una flexibilidad que le permitió traspasar distintos recortes y definiciones, sin perder por ello su singularidad como campo de estudios particular. Y de esa manera, ha podido ir amoldándose a la propia práctica profesional de los investigadores de ese espacio institucional que en 1985 se constituyó bajo el nombre de *Sección Ethnohistoria*.

ligado a un enfoque histórico-antropológico y el segundo a un método histórico-etnográfico.

-Respecto al primero, el enfoque analítico, mi tarea consistió en analizar procesos históricos desde una “mirada antropológica”, es decir desde los marcos teórico-conceptuales que ofrece la antropología, especialmente la antropología sociocultural de la religión. Para el análisis histórico he privilegiado una perspectiva de *larga duración* (cfr. Braudel 1953), contemplando grandes procesos y atendiendo a la historia completa de cada uno de los cultos elegidos en relación a los cambios y continuidades que atravesaron las sociedades hispanoamericanas desde fines del XVI hasta la actualidad. Desde esta visión más macro fui moviéndome permanentemente entre estructuras, coyunturas y acontecimientos, recurriendo para este último nivel a los aportes de la microhistoria (cfr. Ginzburg 1981; Darnton 1988; Levi 1990; Lorandi 1997). Al mismo tiempo, la “mirada antropológica” me ha llevado a reconstruir la diversidad, la pluralidad de voces (cfr. Bajtín 1987[1941]; Volóshinov 2009[1929]), las lógicas particulares de las prácticas y discursos que los documentos presentan; en definitiva, a poder comprender el punto de vista de los actores, de los “nativos” (Geertz 1994) entendidos como aquellos que forman parte de nuestro universo de análisis.

En cuanto al segundo, el método histórico-etnográfico, me he apoyado en una complementación dialéctica entre la búsqueda y análisis de documentación histórica y la experiencia etnográfica. Inicialmente, esta investigación había planteado al trabajo de campo como una instancia eventual y complementaria a la indagación histórica (necesaria para los cultos más recientes o con poca documentación escrita). Pero a partir de las primeras experiencias fui encontrando que la indagación etnográfica permitía abrir nuevos interrogantes y líneas de análisis para el abordaje y el relevamiento de la documentación histórica. Esto llevó a la consideración de las perspectivas metodológicas sobre la *historia regresiva*: una trayectoria investigativa marcada por un ida y vuelta entre la escritura sobre la historia basada en fuentes documentales y la escritura sobre presentes etnográficos basada en la conversación y la observación (cfr. Bloch 1952; Wachtel 2001; Abbercrombie 2006). “Para encontrar luz [decía Bloch 1952:40] hay que llegar hasta el presente”; y en ese camino nos encontramos también con el aporte de los

estudios sobre memoria colectiva (cfr. Halbwachs 2001[1950]; Fentress y Wickham 2003; Ricoeur 2007), entendida ésta como saberes, imágenes y relatos que una sociedad construye desde el presente sobre su propio pasado -involucrando también concepciones y representaciones sobre el futuro-. Teniendo en cuenta que el presente podía iluminar el pasado y que la memoria colectiva era una fuente de gran valor para la reconstrucción de ese pasado, se abordó la compleja tarea de articular el archivo con el campo.

Sin duda, mi formación en antropología implicaba una mayor familiarización con las técnicas del trabajo en terreno -observación participante, realización de entrevistas, producción de registros y documentación audiovisual, etc.-. La búsqueda, lectura e interpretación de documentación de archivo, la aplicación de las técnicas de la crítica de fuentes -interna y externa- y el desarrollo de la imaginación histórica, fueron algunas de las prácticas que nos demandaron un entrenamiento inicial en el manejo de técnicas historiográficas (sobre ellas puede verse Bloch 1952; Nacuzzi 2002; Rojas 2008)⁸¹.

Esta combinación de técnicas representaba un desafío extra para mi investigación, al cual se sumó el carácter heterogéneo y disperso de las fuentes empleadas. A partir de una recopilación que abarcó distintos archivos y repositorios nacionales, provinciales y locales -civiles y eclesiásticos, públicos y privados-⁸², reunimos un corpus de documentación integrado básicamente por: papeles administrativos, documentos oficiales, actas, correspondencia, compendios históricos, bibliografía contemporánea, artículos periodísticos, folletería. Y al mismo tiempo, obtuvimos y produjimos a través de nuestros diferentes trabajos de campo las siguientes fuentes

⁸¹ Algunos documentos han podido ser tratados como testimonios de la experiencia directa de quien los escribió (por ejemplo aquellos que son contemporáneos a los hechos que describen o cuyo narrador ha sido protagonista). Otras fuentes, en cambio, han sido interrogadas más en cuanto actos, en cuanto gestos, como enunciados significativos antes que en cuanto descripciones fidedignas, es decir como fuentes de información sobre una realidad de la cual no forman parte (Todorov 2008). De esta manera, aunque un hecho pueda no haber ocurrido, contrariamente a lo que su cronista nos afirma, el que éste haya podido afirmarlo, que haya podido contar con que sería aceptado, es tan revelador como la ocurrencia de ese acontecimiento. Se parte, por tanto, de entender a la palabra escrita no sólo como registro de hechos y datos históricos sino también como discurso, como un acto de habla, como un vehículo de significados.

⁸² Archivo General de la Nación (Perú), Biblioteca Nacional de Perú, Archivo del Cabildo Metropolitano de Lima, Archivo Arzobispal de Lima, Biblioteca de la Pontificia Universidad Católica de Perú, Biblioteca de la Universidad del Pacífico (Lima), Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, Archivo Histórico de La Paz, Archivo Arzobispal de Sucre, Museo del Santuario de Copacabana, Archivo General de La Nación (Argentina), Museo y Archivo Municipal de San Nicolás, Archivo del Obispado de San Nicolás, Archivo del Santuario de la Virgen del Rosario de San Nicolás.

orales, visuales y escritas: fotografías y registros audiovisuales, notas de campo, entrevistas formales e informales⁸³ y registros sobre opiniones y representaciones durante el desarrollo de eventos vinculados a las festividades (presentaciones de libros, muestras, inauguraciones, proyección de documentales, etc.). Todos estos materiales fueron abordados de manera integral y complementaria, recurriendo para su sistematización al fichado y a la organización de la información recabada de acuerdo a distintos ejes y sub-ejes temáticos.⁸⁴

A pesar de las evidentes diferencias entre las técnicas y materiales que en cada método se ponen en juego, fui reconociendo también las similitudes entre ambos abordajes (cfr. Farge 1991; Nacuzzi 2002). Amén de sus semejanzas en términos de exigencias a nivel físico e intelectual, el trabajo de archivo y el trabajo de campo nos reclaman, como investigadores guiados por un enfoque histórico-antropológico, el mismo distanciamiento profesional y la misma necesidad de “exotizar” lo conocido y empatizar con lo desconocido. El archivo puede, de esta manera, volverse el *campo* del trabajo antropológico (cfr. Nacuzzi 2002) y los fenómenos históricos (mediatizados por el documento) las unidades sobre las cuales se detiene la observación etnográfica (cfr. Boixadós 1994; Smietnianski 2010).

B) El método comparativo: unidades de análisis y recortes metodológicos

Desde la constitución del campo transdisciplinar de la etnohistoria y la antropología histórica hacia mediados del siglo XX, los estudios sobre sociedades hispanoamericanas se han volcado mayormente al abordaje de problemáticas localizadas en espacios y tiempos acotados. Partiendo del avance que estos estudios de caso ofrecen, nuestro trabajo se propone realizar desde un nivel de análisis más general un seguimiento diacrónico y comparativo de los procesos que han atravesado distintos cultos católicos americanos.

Dentro de la antropología el análisis comparativo ha sido históricamente aplicado – y también cuestionado– desde diversas corrientes teóricas y bajo el influjo de

⁸³ A devotos, peregrinos, laicos (miembros de hermandades religiosas y devotos con participación activa en el culto), autoridades eclesíásticas y miembros de las sociedades locales con visiones más críticas sobre los fenómenos.

⁸⁴En particular, se ha empleado en el procesamiento de las entrevistas un programa informático específico (“*Nvivo*”) para el tratamiento de datos cualitativos, que permite codificarlas de acuerdo a un “árbol” de nodos y sub-nodos temáticos.

distintos paradigmas: partiendo del evolucionismo decimonónico hasta el estructuralismo levi-straussiano (cfr. Levi-Strauss 1968), y pasando de las críticas iniciales del particularismo histórico de fines del XIX (cfr. Boas 1993[1896]) hasta las revisiones más recientes (cfr. Reynoso 1998). Con sus aciertos y desaciertos, cada aproximación permitió ir avanzando en el conocimiento de las ventajas y desventajas del empleo de este método para la antropología⁸⁵.

Básicamente, se trata de un procedimiento por el cual distintos casos de análisis pueden ser comparados sistemáticamente para contrastar hipótesis y establecer conclusiones de carácter más general (Nohlen 1988). Pero las ventajas de su aplicación no están dadas por -o limitadas a- esta posibilidad de alcanzar generalizaciones. El método comparativo resulta útil para esclarecer procesos históricos singulares a partir de la comprobación de ciertas conexiones probables (más que “necesarias”) entre determinados fenómenos y entre distintos factores relevantes de esos fenómenos (Llamazares Valdueco 2009). He recurrido a él, ante todo, para explicar y comprender más cabalmente procesos y fenómenos sociales. A través de la consideración de una misma serie de “variables iniciales” -imágenes religiosas, milagros, cultos, etc.- es posible analizar en contextos diferentes cómo operan esas variables sobre determinados procesos y dinámicas sociales -a construcción de identidades, el uso de lo simbólico, el ejercicio del poder, etc.-⁸⁶, contemplando y ponderando la influencia de las variables “contextuales” sobre dichos efectos (cfr. Nohlen 1988).

Uno de los pasos primordiales de este procedimiento analítico es aislar casos lo suficientemente diferentes para ser comparables pero lo suficientemente equiparables para que la comparación tenga sentido. Siguiendo esta lógica, las unidades metodológicas sobre las cuales realicé el análisis comparativo se delimitaron a partir de la selección de tres casos paradigmáticos de cultos católicos

⁸⁵ Sobre este tema puede verse: Radcliffe Brown, A. R. 1975. El método comparativo en la antropología social. En *El método de la antropología social*. Barcelona, Anagrama. pp. 126-145; Eggan, F. 1988. La antropología social y el método de la comparación controlada. En Llobera, J. (comp.) *La antropología como ciencia*. Barcelona, Anagrama. pp. 179-203; Murdock, G.P. 1987. La antropología como ciencia comparativa. *Cultura y sociedad*: 267-275. México, FCE.

⁸⁶ No empleo aquí las nociones de “independencia” / “dependencia” para definir las variables consideradas porque entiendo que no se adecúan a las características dinámicas y relacionales de los fenómenos estudiados: las “iniciales” ocuparían el lugar de las variables “independientes”, mientras que las “dependientes” serían los fenómenos y procesos sobre los cuales se supone que operan las variables iniciales.

americanos: la Virgen de Copacabana (Bolivia), el Señor de los Milagros (Perú) y la Virgen del Rosario de San Nicolás (Argentina –provincia de Buenos Aires-). Los criterios principales para la elección y selección de estos ejemplos fueron dos. a) En principio, la reunión de una serie de características básicas⁸⁷: extensión en el tiempo y vigencia actual; magnitud y extensión (espacial y temporal) de la devoción; existencia de material para investigar su origen y desarrollo; presencia de milagros y disponibilidad de documentación para analizarlos; vinculación con procesos de construcción de identidades y de apropiación por parte de diversos actores. (b) Por otra parte, una relación equilibrada entre distanciamiento y equiparabilidad de los casos. Esta última estuvo dada por la elección de cultos que pertenecen a una misma área geohistórica: el espacio sudamericano correspondiente al virreinato del Perú y entre éste y el del Río de La Plata desde 1776. Las diferencias, por su parte, derivan de los rasgos históricos y culturales de cada culto: de las imágenes implicadas (dos casos con vírgenes y el caso de un cristo), de sus localizaciones geográficas (corresponden a ciudades distintas) y de sus contextos de surgimiento (consolidados en diferentes períodos). Una Virgen que se crea a fines del XVI dentro del actual territorio boliviano; un Cristo realizado a mediados del XVII dentro el actual territorio peruano (ciudad de Lima); y una Virgen entronizada a finales del siglo XX en la provincia argentina de Buenos Aires (ciudad de San Nicolás). La inclusión de este último culto, el más divergente, se ha hecho justamente en función de sus potencialidades para enriquecer la comparación por el hecho de ser un fenómeno reciente y alejado geográficamente de los demás, funcionando casi como un “contra-caso”.

Otra cuestión del análisis comparativo es la definición del número de casos sobre los cuales trabajar. Aunque más casos ofrecen la ventaja de conferirle mayor fuerza a las conclusiones generales, puede contrarrestarse con una menor profundización del análisis cualitativo. Para ir equilibrando esa situación se ha ido pasando por sucesivos recortes hasta llegar al número definitivo de casos paradigmáticos. Originalmente se partió de un corpus bastante amplio que incluía, además de los cultos señalados, los casos de Santa Rosa de Lima (Perú), el del Señor del Milagro de Salta (Argentina) y el de la Virgen de Copacabana de Punta Corral (Jujuy,

⁸⁷ Algunas de ellas se acercan a los rasgos señalados como definitorios del “tipo ideal” de culto católico.

Argentina). El primero en resignarse fue el de Santa Rosa de Lima, en parte por su superposición geográfica e histórica con el del Señor de los Milagros pero fundamentalmente por su radical distanciamiento respecto a los otros cultos por el hecho de tratarse de una santa⁸⁸. Los últimos dos, elegidos por tratarse de imágenes vinculadas a los casos de Perú y Bolivia, fueron dejados finalmente para un estudio posterior, por razones de espacio y posibilidades de profundización en el marco de esta tesis.

A estos desafíos del método comparativo en relación con la elección y selección de los casos, se suman aquellos que derivan del propio desarrollo del análisis: cómo elegir las variables pertinentes a la comparación, por ejemplo, o de qué manera aprender a “dominar el juego con la concordancia y la diferencia” (cfr. Nohlen 1988). Sobre estos aspectos avanzaremos oportunamente en el capítulo correspondiente al análisis de los casos.

Ahora bien, una vez definidos los casos paradigmáticos hubo otras dos precisiones que debí realizar: los recortes espaciales y temporales. Dada la diversidad de casos y la amplitud del período histórico que abarcan, el análisis fue moviéndose entre distintas escalas en un constante ida y vuelta entre lo micro y lo macro.

Respecto a los recortes espaciales, cada caso fue abordado en su contexto local, rastreando los orígenes y el desarrollo del culto en relación con el devenir de la sociedad donde surgió, más allá de su posterior extensión y ramificación. De esta manera, focalicé la indagación en los contextos más micro, en las ciudades y localidades concretas donde se gestaron los cultos: Lima, para el Señor de los Milagros; Copacabana, para la Virgen homónima; San Nicolás de los Arroyos, para la Virgen del Rosario de San Nicolás. Para la delimitación de estas unidades espaciales fueron vitales los aportes de la geografía social, en tanto nos invita a desnaturalizar, historizar y deconstruir conceptos frecuentemente empleados de manera acrítica: como región, lugar, territorio, estado-nación, límite y frontera⁸⁹. La noción de *lugar*, por ejemplo, es una de las formas a través de las cuales podemos conceptualizar el espacio en relación a un nivel de escala local. Nos remite a una

⁸⁸ Su análisis llevaría a la consideración de toda una serie de temáticas vinculadas a procesos de beatificación y canonización, hagiografías y estudios sobre santos en general.

⁸⁹ En el desarrollo del análisis y en la construcción de nuevas hipótesis, emplearé estos conceptos pensándolos como construcciones sociales, como procesos históricamente contingentes cuya interpretación se vuelve necesaria (véase Sack 1986; Albet i Mas 2001; Racine y Olivier 2006; Benedetti 2008).

singularidad, a un espacio significativo con una idiosincrasia propia. Entendido como el ámbito donde se desarrolla la experiencia geográfica del ser humano, es siempre el lugar “de alguien”, una localización definible en relación a un determinado grupo social y un proceso históricamente contingente que asegura la interdependencia entre lo social y lo espacial (Albert i Mas 2001). En nuestros ejemplos esta interdependencia se expresa en términos religiosos, pudiendo con ellos ilustrar cómo el estudio geográfico de las religiones permite igualmente el estudio de procesos identificatorios (Racine y Walter 2006)⁹⁰. Así, en función de la coyuntura histórica, cada una de las imágenes religiosas será analizada en relación a la construcción de identidades en el marco de un determinado contexto geográfico: en dos casos se referirá a actuales estados nacionales otrora comprendidos en virreinos coloniales (Perú, para el caso del Señor de los Milagros, y Bolivia, para la Virgen de Copacabana) y en otro a una ciudad específica (San Nicolás de los Arroyos con la Virgen del Rosario).

A su vez, el seguimiento diacrónico de los cultos exigió manejarme en un amplio marco temporal, entre fines del siglo XVI y los primeros años del XXI, con las ventajas y dificultades que eso conlleva. Para poder abordar esa extensa unidad temporal –poco más de cuatro siglos-, he tenido que realizar diferentes cortes metodológicos operativos en función de procesos y acontecimientos tanto a nivel general como en términos de cada historia local. Referiré por el momento a la periodización establecida en el primero de estos niveles a partir de la consideración de algunos hitos históricos clave.

Dentro de la primera etapa del proceso de conquista y colonización del espacio peruano un hito central han sido las reformas toledanas (económicas, políticas, administrativas, jurídicas, eclesiásticas, etc.)⁹¹, de manera que un primer período parte de los primeros años del gobierno de Toledo (1569) y abarca todo el siglo

⁹⁰ A través de la consagración y sacralización de los lugares y de la transformación de los sentidos que a éstos se les asignan, los individuos y grupos sociales se identifican con ellos. El concepto de lugar es especialmente útil para analizar los procesos de integración social, en tanto permite ilustrar la contextualidad en la cual se dan las acciones cotidianas entre actores co-presentes en el espacio-tiempo, acciones por las cuales se opera dicha integración. En tanto portador de significados y de identidades, el lugar aparece estrechamente ligado a los sentimientos de pertenencia: ya sea desde el lenguaje coloquial o como sinónimo de país, comunidad, región, etc., siempre aparece relacionado con ámbitos referenciales locales, de proximidad por identidad e identificación (Albert i Mas 2001). Véase nota 38.

⁹¹ Sobre ellas puede verse Stern 1986.

XVII: etapa de expansión económica (hasta la decadencia minera de fines del XVII y comienzos del XVIII) y de diversificación social. El segundo período comienza entonces durante las primeras décadas del siglo XVIII con los primeros monarcas de la dinastía borbónica, cuyas significativas reformas (especialmente aplicadas durante el gobierno de Carlos III) enmarcaron toda esta etapa colonial tardía. Un tercer período es el que se abre hacia finales del XVIII luego de una turbulenta coyuntura de revueltas y rebeliones, comprendiendo toda la etapa transicional de revoluciones liberales y declaraciones de independencia (entre 1809 y 1825). El surgimiento de los gobiernos republicanos marca el inicio de un cuarto período, atravesado por la conformación de los estados nacionales, la construcción de nuevas identidades políticas y los reordenamientos territoriales. Un quinto período considero que puede identificarse entre las últimas décadas del siglo XIX y mediados del XX, en una etapa de reconsolidación de los estados republicanos tras diferentes enfrentamientos armados -civiles e internacionales⁹²-, un desarrollo de las economías nacionales⁹³ y sucesivos procesos migratorios internos y externos que redefinieron el mapa socioeconómico de los distintos países, sumado a una creciente movilización político-ideológica de la sociedad civil y a procesos político-culturales orientados a la “homogeneización” de la población.

Las décadas del ‘50 y ‘60 del siglo XX, signadas por el comienzo de la Guerra Fría y una serie de -disímiles- procesos revolucionarios nacionales en toda Latinoamérica⁹⁴, pueden considerarse el momento de apertura de una etapa “contemporánea”⁹⁵ que se extiende hasta la actualidad: de un largo período caracterizado a nivel mundial por el avance exponencial de la modernidad y la globalización (revolución tecnológica y de las comunicaciones) y en términos

⁹² “Guerra del Pacífico” -entre Perú, Bolivia y Chile- (1879-1883), “Guerra Civil boliviana” (1898), “Guerra del Chaco” -entre Bolivia y Paraguay- (1932-1935), entre otras.

⁹³ Trastocado por los efectos internacionales de la Depresión de 1929.

⁹⁴ Revolución Boliviana (agraria) de 1952, Revolución de las FFAA en Perú (1968) y la llamada “Revolución Argentina” (1966-1973). En esta coyuntura general de insurgencia, movimientos sociales y golpes militares, los procesos revolucionarios de cada contexto nacional han seguido caminos muy diferentes en cuanto a la definición de las alianzas políticas, las condiciones del acceso al poder y el cariz ideológico de los regímenes militares (véase Rouquié y Suffern 1994), generándose por tanto disímiles condiciones para la posterior radicalización de la violencia política. Es por eso que al describir estos procesos desde una perspectiva continental hay que prestar la debida atención a los matices, las reservas y las excepciones (Rouquié y Suffern 1994).

⁹⁵ Dentro de esta extensa y compleja etapa se destacan dos hitos altamente significativos para la redefinición del contexto político mundial: la caída del Muro de Berlín en 1989, que marca el fin de la Guerra Fría, y los atentados del 11 de septiembre de 2001.

locales por un retorno de las democracias nacionales hacia la década del '80 (tras los regímenes dictatoriales de los '60 y '70) y la sucesión de distintas crisis socioeconómicas⁹⁶. Al mismo tiempo, en lo cultural e ideológico, desde los '60 comienza a producirse una progresiva apertura hacia la revalorización de lo indígena, la diversidad, el multiculturalismo y las políticas integracionistas⁹⁷.

Siguiendo esta periodización operativa y enfocando en el contexto particular de cada culto elegido, recurrí a una perspectiva de tipo microhistórica para poder identificar e interpretar distintas prácticas, discursos y representaciones desplegadas en torno a los cultos y a los milagros de las imágenes implicadas. Luego, desde una perspectiva más macro que me resituó en la larga duración, buscaré insertar a los distintos ejemplos en problemáticas mayores. De esa manera, se ha podido analizar comparativamente el desarrollo de los cultos a través de distintos momentos de la historia hispanoamericana, contemplando cambios y continuidades en relación con los contextos sociales donde surgieron y donde aún hoy continúan manifestándose.

C) Los fenómenos religiosos como campo de indagación antropológica

Una de las principales dificultades relativas al estudio social de los fenómenos religiosos deriva de la necesidad de compatibilizar exigencias contradictorias entre la empatía y la objetividad, la aproximación y el distanciamiento. En este sentido, todos los investigadores de la religión nos enfrentaríamos al mismo dilema. Cuando se es "uno de ellos" y se participa de las creencias inherentes al campo analizado, se puede correr el riesgo de adoptar un punto de vista religioso y practicar -en lugar de un estudio de la religión- un estudio religioso. Pero cuando no se es "uno de ellos" existe también el riesgo de carecer de información de vital utilidad, sumado a los peligros de caer en un acercamiento exclusivamente externo que impida ver las fuerzas subjetivas de la actividad religiosa y la adhesión

⁹⁶ Vinculadas a la apertura de los mercados, el retroceso de la regulación estatal, el avance de las políticas neoliberales y la profundización de las desigualdades sociales; procesos que hacia comienzos del siglo XXI fueron desencadenando levantamientos populares en contra de gobiernos constitucionales deslegitimados y que, en los últimos años, desde las políticas de distintos gobiernos nacionales de tendencia más progresista se ha tratado de revertir (caso de Bolivia y Argentina por ejemplo).

⁹⁷ Sobre este movimiento político e intelectual puede verse García Canclini 1990.

incondicional a las verdades reveladas (Bourdieu 1987; Dianteill 2004). En otras palabras, cuando el investigador se identifica con aquellos a quienes estudia, la participación en las creencias analizadas⁹⁸ puede generar limitaciones para la objetivación de ciertas experiencias extremas, volviéndose ésta una de las barreras principales de la observación participante. Para sortearla es necesario objetivar todas las formas de participación y todas las pertenencias, hasta las más tenues, subjetivas y objetivas (Bourdieu 1987; Dianteill 2004). Así, manteniendo una conciencia crítica de nuestras pertenencias en relación al campo de indagación etnográfica y superando los riesgos de “identificación emotiva” y de “naturalización” de los hechos culturales estudiados (Signorelli 2003)⁹⁹, formar parte y/o identificarse con la sociedad analizada puede favorecer la superación de otro tipo de limitaciones.

Ya el propio Durkheim, en sus últimos escritos más alejados del positivismo¹⁰⁰, señalaba que para entender la religión, y no perder de vista las sutilezas y detalles que enriquecen la comprensión de estos fenómenos en todas sus dimensiones, es metodológicamente necesaria cierta simpatía. Incluso si se maneja una metodología objetiva comparatista es posible completarla con un método comprensivo que permita entender los sentimientos y emociones que le dan vida a los hechos religiosos más allá de lo dogmático (cfr. Wright 1998). En términos de un abordaje histórico, es con esta actitud que procuré analizar las fuentes en las cuales se apoyó la indagación sobre los cultos, especialmente aquellas que habiendo sido escritas por los propios actores de esas historias que se busca reconstruir me permitieron acercar a una comprensión mayor de los fenómenos a analizar.

Por su parte, el singular enfoque de la antropología de la religión nos acerca a las

⁹⁸ Un ejemplo de esta participación lo encontramos en los trabajos de la antropóloga norteamericana Zora Neale Hurston, quien apeló a un método radicalmente comprensivo y de integración total en la cultura a estudiar (Hemenway 1980; Dianteill 2008). Siendo afrodescendiente y formando parte del universo cultural que se proponía documentar, vivió el folklore afroamericano antes de reconocerlo como objeto científico. A partir de esta inmersión metodológica la autora realiza una minuciosa descripción de lo observado y de lo vivido así como de las condiciones en que se ha recogido el material, que si bien resulta necesaria y sumamente interesante no incluye un análisis teórico.

⁹⁹ Las investigaciones del antropólogo e historiador italiano Ernesto De Martino, por ejemplo, ofrecen una prueba empírica de la posibilidad de evitar esos riesgos, pudiendo desprenderse de ellas los referentes teóricos, metodológicos y técnicos sobre los cuales basar no tanto la neutralidad (puesto que De Martino no creía en ella) sino el rigor de una antropología dentro de la propia sociedad del investigador (Signorelli 2003:23).

¹⁰⁰ En su conferencia “El porvenir de la religión”, de 1914 (citado por Dianteill 2008).

reflexiones metodológicas sobre el trabajo etnográfico¹⁰¹. Así, a este manejo -al que anteriormente referí- de una metodología objetiva comparatista completada con un método comprensivo, puede sumarse además las implicancias de una observación etnográfica que ponga en juego la propia subjetividad, apelando al autoexamen y a la reflexividad. En relación a nuestro papel como investigadores observadores y participantes del hecho social que estudiamos, esta reflexividad nos invita a contemplar, junto a los factores externos que pueden condicionar la práctica etnográfica¹⁰² también los factores internos relativos a nuestras propias emociones (López Sanz 2007; cfr. Wright 1998; Ceriani Cernadas 2000)¹⁰³.

Otra de las dificultades relativas al estudio de los fenómenos religiosos se vincula con la instancia analítica, con la interpretación de los fenómenos observados (históricos o actuales) a partir de un determinado marco teórico conceptual. En principio, para poder comprender ciertos hechos religiosos se vuelve necesario en algunas situaciones neutralizar el sentido crítico, ya que nuestra tarea como antropólogos no es, por ejemplo, determinar científicamente si existen o no los espíritus ni refutar o confirmar la veracidad de un milagro¹⁰⁴. Para analizar temas

¹⁰¹ Sobre ellas puede verse: Clifford, J. y G. Marcus (eds.) 1986. *Writing culture. The poetics and politics of ethnography*. Berkeley, University of California Press; Geertz, C. 1987. Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura. En *La interpretación de las culturas*. México, Gedisa; 1989. *El antropólogo como autor*. Barcelona, Paidós; Rosaldo, R. 1991. *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*. México, Grijalbo; GUBER, R. 1991. *El salvaje metropolitano. A la vuelta de la antropología postmoderna. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires, Legasa; Clifford, J. 1995. Sobre la autoridad etnográfica. En Reynoso, C. (comp.) *El surgimiento de la antropología posmoderna*. México, Gedisa; Bourdieu, P. 2003. Participant objectivation. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 9 (2): 281-294. UK; Cardoso de Oliveira, R. 2003. *El trabajo del antropólogo: mirar, escuchar, escribir*. Unicamp; Ginsburg, F. 2004. Cuando los nativos son nuestros vecinos. En Boivin, M., A. Rosato y V. Arribas (comps.) *Constructores de otredad. Una introducción a la antropología social y cultural*. Buenos Aires, Antropofagia. pp. 186-193; Lins Ribeiro, G. 2004. Descotidianizar. Extrañamiento y conciencia práctica, un ensayo sobre la perspectiva antropológica". En Boivin, M., A. Rosato y V. Arribas (comps.) op. cit. 194-198.

¹⁰² Entre ellos, subrayo la importancia de las condiciones de acceso al material. Aunque las dificultades para acceder a la información y documentación requerida son frecuentes en cualquier campo de indagación, en el caso de los fenómenos religiosos es bastante notable, ya que las instituciones eclesiales suelen ofrecer mayores restricciones para la consulta de sus archivos y repositorios, al menos para investigadores ajenos a la Iglesia.

¹⁰³ Asimismo, merece al menos una reflexión crítica de nuestra parte el delicado -y frecuentemente eludido- tema de las cuestiones políticas y parcialidades que subyacen al trabajo de historiadores y etnógrafos como al de cualquier investigador social (véase Abercrombie 2006; López Sanz 2007). Desde una perspectiva poscolonial, esto implica reconocer el posicionamiento geopolítico de todo conocimiento, el rol constitutivo de la historia y el lugar (de lo espacio-temporal) para la construcción de cualquier discurso, de cualquier cosmovisión. Al mismo tiempo, lleva a cuestionar el alcance universal de versiones de procesos históricos y culturales que responden a proyectos de elites (Wright 2008:25).

¹⁰⁴ La labor consiste, en este caso, en comprender la cosmovisión donde se insertan estos fenómenos - manifestando cierta simpatía hacia ellos y empatía hacia quienes se está estudiando-, analizar los

como estos, de tantas implicancias subjetivas, podemos partir de concebirlos como fenómenos que no pueden ser completamente estudiados desde el método científico; ya sea desde un enfoque histórico o etnográfico, comprenderlos exige ante todo conocer y entender el *drama histórico local* de los que viven ese mundo (De Martino 1958). He procurado entonces abordar las fuentes históricas y etnográficas en atención a tales exigencias y manteniendo una visión lo más flexible y amplia posible sobre los fenómenos religiosos (más allá de los marcos institucionales donde se insertan). De esa forma, intenté evitar que la aplicación de los conceptos analíticos (campo religioso, sistema simbólico, hecho social total, religiosidad local, culto católico, milagro cristiano, etc.) empobreciera o distorsionara la riqueza epistemológica de las situaciones observadas.

Finalmente, en lo que respecta a las condiciones más operativas del abordaje analítico de estos fenómenos religiosos se han tenido que establecer, también en este punto, ciertos recortes metodológicos. Dada la magnitud de las unidades espaciales y temporales, para realizar el seguimiento diacrónico y comparativo de los distintos cultos elegidos he decidido posar la mirada fundamentalmente en las celebraciones anuales. No sólo porque son las manifestaciones que más se destacan dentro de un culto católico específico, sino también porque ofrecen mayores materiales para la reconstrucción histórica y etnográfica en relación con lo que podría costar hacer una exploración continua de los aspectos devocionales y la presencia cotidiana del culto a una determinada imagen. Recuperando la ya citada distinción entre *tiempo de culto*¹⁰⁵ y *tiempo de celebración*, mientras el primero es más prolongado y se vincula a acciones individuales e íntimas en relación con lo sagrado, el segundo está ligado a la manifestación pública de la fe durante fechas y momentos asignados y delimitados, con un predominio de acciones colectivas.

Esta focalización en la expresión celebratoria del culto nos abre dos posibles trayectos analíticos: tomar a la celebración como objeto y/o tomarla como fuente; en ambos casos, partiendo de las conceptualizaciones teóricas más clásicas sobre el estudio del ritual (cfr. Cazeneuve 1972; Turner 1980, 1982, 1985; Turner y Turner

significados que reciben y dar cuenta de la manera en que operan en la dinámica social e intervienen en los procesos atravesados por la sociedad en cuestión.

¹⁰⁵ El sentido del término "culto" en este caso es equivalente al de "devoción", como acto concreto de veneración a una entidad sagrada, distinguiéndose de aquel desde el cual lo definimos como hecho social en el punto II.C. Sobre la distinción señalada, remitimos a la pág. 35.

1995; Costilla 2011b). En la primera posibilidad, tomar la celebración como objeto me ha llevado a adentrarme en su devenir histórico, analizando su surgimiento y su vigencia actual, con sus cambios y continuidades en relación a distintos aspectos: tiempos, espacios, actores que participan, secuencias que la componen, etc. Reconstruir cómo una celebración ritual se realizaba en el pasado permite entender y analizar con mayores elementos sus características actuales. Y a su vez, analizar cómo se celebra hoy nos permite iluminar ciertos aspectos de esa celebración pasada o hacerle nuevas preguntas a su historia: desde cuándo se realizan determinados actos, cuáles dejaron de hacerse y por qué, cómo se expresaban ciertas modalidades de participación en otros momentos históricos, etc. Pero al mismo tiempo, y desde la segunda posibilidad planteada, una celebración ritual puede constituirse también en una “ventana” hacia la indagación de otras problemáticas: por ejemplo, la construcción de identidades en torno a ciertas imágenes y símbolos religiosos. Dado que para analizarlo de esta manera es necesario adentrarse en la complejidad de múltiples planos funcionando simultáneamente (Martínez C. 2010) y de los diversos significados y sensaciones que condensan, me he valido de algunas metáforas clásicas para el análisis social (cfr. Geertz 1980). Identificando en primera instancia los distintos actores, escenarios y escenas que dan forma a una determinada celebración, es posible examinarlos de manera separada y proceder luego a una lectura e interpretación, en tanto discursos significativos, de los hechos y acciones que en ellas se desarrollan¹⁰⁶. De esta manera, tomar el ritual como fuente implica considerar que puede “hablarnos” más allá de los registros escritos que sobre él existen; suponer que en su manifestación históricamente situada es posible reconocer elementos e indicios para responder determinadas preguntas. No obstante, ha sido en el diálogo entre el ritual “vivo” y esos otros registros complementarios sobre las celebraciones en donde pudimos encontrar respuestas más acabadas a las problemáticas de nuestra investigación.

En este punto, y para finalizar este capítulo, presentaré las distinciones metodológicas que dos autores proponen para este tipo de análisis sobre símbolos

¹⁰⁶ Cfr. Boixadós 1994. A través de la identificación de distintas secuencias rituales dentro del tiempo total de la celebración, cada una con sus tiempos asignados, sus escenarios, sus principales actos y sus participantes, es posible analizar los distintos aspectos espaciales, performativos y discursivos que en cada una de ellas se manifiestan.

y rituales. Turner menciona tres campos de significación para el análisis de los símbolos: el *endógeno* -revelado por los propios nativos cuando explican sus símbolos-, el *operacional* -inducido del empleo de un símbolo y de aquello que éste expresa- y el *posicional* -aquel que define las relaciones estructurales que los símbolos mantienen entre sí- (Turner 1969; Urbano 1993). Estos tres campos dan lugar, en el plano metodológico, a tres maneras de acceder a los símbolos rituales: la vía exegética, ligada a la interpretación nativa, la vía observacional, vinculada a las características observables de la acción simbólica, y la vía interpretativa, es decir la reconstrucción por parte del investigador del comportamiento contextual de los símbolos a partir de un análisis previo de la sociedad en cuestión (Turner 1980).

Mi análisis se moverá entonces entre esas tres vías, accediendo a los símbolos a través de la propia interpretación de los nativos¹⁰⁷, de las características observables de la acción simbólica (especialmente durante el tiempo de celebración) y de mi propia interpretación sobre el comportamiento contextual de los símbolos y de las relaciones que los unen. Según se trate de las imágenes, de sus milagros, de los santuarios o de los ritos, y de las relaciones entre éstos y otros símbolos, el análisis atenderá a los distintos campos de significación -endógeno, operacional y posicional- que cada entidad simbólica exprese en sus manifestaciones históricas concretas.

¹⁰⁷ Para el caso particular del milagro, de acuerdo con la conceptualización presentada en el punto 1.B.3., según el tipo de fuentes y testimonios que se utilicen los prodigios pueden corresponder a una visión teológica de los sucesos o a una lectura más popular; y es sobre esas distintas lecturas que se alzarán la interpretación hermenéutica del milagro como símbolo.

CAPÍTULO SEGUNDO

Nuestra Señora de Copacabana: La “Mamita del Lago”

Uno de los santuarios marianos más tempranos que se erigieron en América es el de Nuestra Señora de Copacabana, situado en el pueblo homónimo a orillas del lago Titicaca. La Imagen, una figura de la virgen de la Candelaria realizada por un descendiente de la elite incaica (Fig. 1), fue entronizada en 1583 y su culto aun continua desarrollándose, ya consagrada desde 1925 como “Madre y Reina coronada” de la nación boliviana. En este capítulo desarrollaré una descripción analítica del contexto sociohistórico donde este culto se desarrolló y recorreré su historia a través de cinco siglos, desde su surgimiento a fines del siglo XVI hasta sus manifestaciones actuales. Para ello, he identificado ciertos hitos significativos y grandes etapas dentro de las cuales poder analizarlos.

Como anticipé en la introducción, el capítulo constará de dos partes. En la primera presentaré el estado de la cuestión sobre el culto a esta Virgen de la Candelaria de Copacabana, describiendo el contexto donde se inscribió y presentando las fuentes y bibliografía empleadas. A continuación, partiendo de esa base histórica, la segunda parte del capítulo recorrerá la trayectoria del culto mariano desde su instalación en Copacabana y a lo largo de sus etapas posteriores.

Parte I

UNA VIRGEN DE LA CANDELARIA AMERICANA



Fig. 1. Talla original de la Virgen de Copacabana (Báscones 1998)

Si el primer paso para explorar la historia de este culto es ubicarlo y contextualizarlo en un marco sociopolítico, centraré el enfoque en la localidad geográfica donde se gestó. Me propongo entonces describir ciertos aspectos de la historia de Copacabana, el pueblo que ha sido escenario y referente de la devoción durante más de cuatro siglos. Dentro del primer apartado se considerarán dos secciones: una contextualización sociopolítica -y eclesiástica- que recorrerá la historia de la localidad de Copacabana desde 1583 hasta la actualidad y otra contextualización en términos socioreligiosos, donde me enfocaré en los antecedentes del culto surgido en 1583. Luego trabajaré los antecedentes historiográficos, describiendo las distintas fuentes, publicaciones y perspectivas teóricas que constituyen la base bibliográfica y documental del culto.

A) La ciudad del Lago: contexto sociohistórico y antecedentes del culto

El escenario social y político-eclesiástico previo al surgimiento del culto a la Virgen de Copacabana nos retrotrae hasta la tercera y cuarta década del siglo XVI, hacia acontecimientos que fueron marcando el curso del proceso de conquista y colonización en el Virreinato peruano. Las primeras campañas, asentamientos y fundaciones en la región central del altiplano andino, las políticas de “pacificación” y reorganización implementadas por las autoridades virreinales (Platt et. al. 2006)

y el concomitante proceso de instalación eclesiástica en la zona, con sucesivos períodos de gobierno secular y regular.

Al mismo tiempo, se hace necesario realizar una primera descripción de la población local, considerando sus transformaciones desde el período incaico hasta la organización pos-toledana. Ya en las etapas posteriores -período colonial tardío, transición a la república, formación y desarrollo del estado boliviano- se contemplarán paralelamente eventos y cambios de orden político y eclesiástico donde la sociedad local se vio involucrada.

En una segunda sección me detendré en la dimensión religiosa del proceso colonizador. ¿Cuáles fueron las principales imágenes y devociones cristianas que se asentaron entre los pueblos circunlacustres? ¿Cómo se caracterizaba la religiosidad prehispánica de la zona? Dentro de ese marco entonces podré atender al origen de la imagen mariana de la Candelaria entronizada en 1583 como Virgen de Copacabana.

A)1. El pueblo de Santa Ana de Copacabana: del Tawantinsuyu a la República boliviana

La ciudad de Copacabana, una de las principales localidades costeras del lago Titicaca, se encuentra ubicada en el altiplano andino sobre la margen oeste de la península más grande del lago, a más de 3800 msnm. Situada actualmente dentro del departamento boliviano de La Paz, a 150 km al noroeste de la ciudad homónima -capital política y administrativa de la república-, limita al sur con la localidad de Yunguyo, perteneciente al departamento peruano de Puno¹⁰⁸.

Aunque esta situación fronteriza de Copacabana se remonta al comienzo de la etapa republicana, ya previamente a la conformación de las repúblicas nacionales, desde las primeras décadas del siglo XVI, este pueblo se ubicaba en el límite entre dos jurisdicciones coloniales, las provincias de Chucuito y Omasuyos. Consideraré entonces la trayectoria jurisdiccional y sociopolítica de esta localidad lacustre en relación a esos dos grandes períodos: colonial y republicano.

Copacabana hacia fines del siglo XVI

¹⁰⁸ La región geográfica del Lago Titicaca se encuentra dividida políticamente entre las jurisdicciones republicanas de Perú y Bolivia, atravesada de norte a sur por el límite entre ambos países.

Para los años en que se originó el culto a la Virgen de la Candelaria, el pueblo denominado Santa Ana de Copacabana se situaba en el área del *Collao* dentro del cuadrante sur del *Tawantinsuyu*: el *Collasuyu* (Fig. 2). Allí se encontraba el límite entre las provincias coloniales de Chucuito y Omasuyos, siendo Copacabana el “último pueblo de la jurisdicción de Omasuyo, una grande legua del cual está Yunguyo, lugar primero de la Gobernación de Chucuito”¹⁰⁹. Previamente al establecimiento de las primeras fundaciones hispanas en la zona, este pueblo mantenía un carácter singular debido a su papel dentro del *Tawantinsuyu* como centro ceremonial.

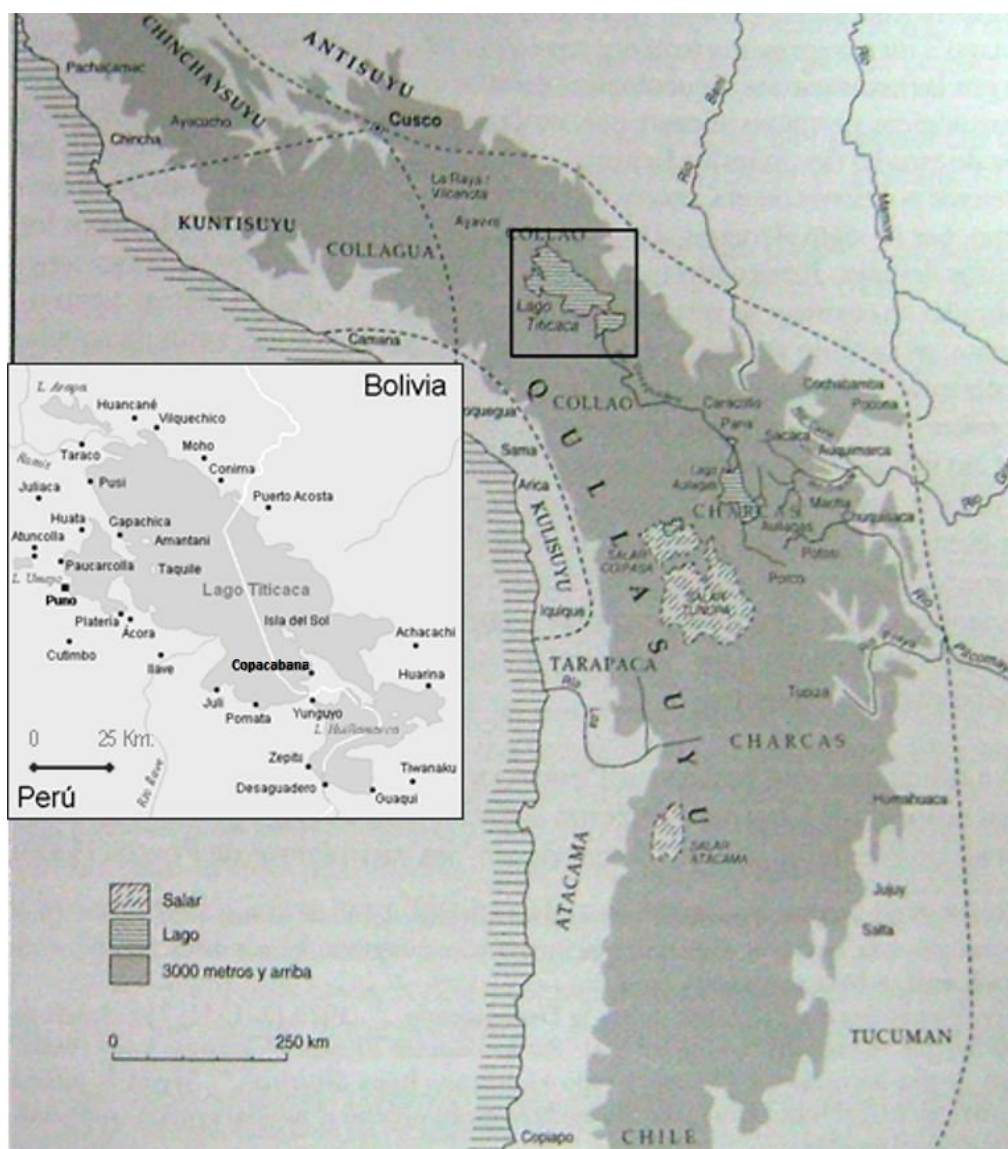


Fig. 2. Mapa del antiguo Collasuyu (Platt *et al.* 2006:27) y detalle del Lago con división política actual

¹⁰⁹Ramos Gavilán 1976[1621]:12.

Fue con la entrada de los hermanos Hernando y Gonzalo Pizarro en 1538 -luego de la muerte de Almagro-, que se produjo la conquista del Collao con la colaboración de Paullo Topa Inca¹¹⁰. Este último -hijo menor del Inca Wayna Capac-, era el portavoz de la política de aceptación de los europeos en las mejores condiciones posibles, actitud que luego irían adoptando los señores étnicos del Collasuyu tras numerosos enfrentamientos y miles de pérdidas humanas. Nueve años más tarde de finalizada esta expedición, en el accionar pacificador del licenciado La Gasca, los indios del pueblo de Copacabana fueron entregados en encomienda al licenciado García de León en 1548. Dicho pueblo estaba conformado por mitimaes incaicos de 45 naciones distintas “puestos allí por los señores del Cuzco”¹¹¹. Muchos de ellos, una vez instituida esta encomienda, fueron enviados a trabajar a las minas de Carabaya y Potosí (Bauer y Stanish 2001).

Ese mismo año de 1548 se fundó la ciudad de Nuestra Señora de La Paz y se creó el corregimiento¹¹² homónimo. Desde entonces, el corregimiento de indios de Omasuyos, donde se ubicaba Copacabana (hasta ese momento incluida en el dominio jurisdiccional de la ciudad de Cuzco), pasó a ser sufragáneo del recién conformado corregimiento de La Paz. Y éste, a su vez, pasó a partir de 1559 a estar incluido en la jurisdicción de la Real Audiencia de Charcas.

Ya en la década de 1570, con las reformas del virrey Francisco de Toledo, se produjo una reorganización de la península. Copacabana fue establecida en 1572 como *pueblo de reducción* -centro de supervisión fiscal y doctrinal (Platt 1996)- a partir de la visita de Pedro Ortiz de Zárate. Éste empadronó y tasó a los habitantes de Copacabana, registrando un total de 5970 pobladores, de los cuales 1041 eran tributarios -953 mitimaes y 88 urus sacados de las islas y orillas del lago (Ramos

¹¹⁰ El área incaica del Collasuyu ha sido planteada como el último reducto de resistencia indígena -descontando a Vilcabamba-, cuyas sublevaciones los Pizarro debieron apaciguar y conquistar en tres enfrentamientos principales (Desaguadero, Cochabamba y Pocona). En estos, Paullu Inca participó como estrategia y como enviado de los españoles para conseguir la rendición de los jefes étnicos (Medinaceli 2007).

¹¹¹ Espinoza Soriano 1972. Ramos Gavilán (1976[1621]) señala 43 naciones distintas: Anacuscus, Hurincuscus, Ingas, Chinchisuyos, Quitos, Pastos, Chachapoyas, Cañares, Cayambis, Latas, Cajamarcas, Guamachucos, Guaylas, Yauyos, Ancaras, Quichuas, Mayos, Guancas, Andesuyos, Condesuyos, Chancas, Aymaras, Ianaguaras, Chumbivilcas, Pabrechilques, Cillaguas, Hubinas, Canches, Canas, Quilvarguaros, Lupacas, Capancos, Pucopucos, Pacajes, Yungas, Carangas, Quillacas, Chichas, Soras, Copayapos, Colliyungas, Guanacos y Huruquillas.

¹¹²Hasta 1557, el cargo de corregidor de La Paz, que en ese momento era el más importante con jurisdicción sobre la provincia de Chucuito, lo ocupó Garci Diez de San Miguel, quien realizó una visita en esta región en 1567 (López Méndez 1998).

Gavilán 1976[1621]:8; Espinoza Soriano 1972; Bauer y Stanish 2001). Se observa aquí que sólo una pequeña parte de la población de este pueblo (menos del 20%) se veían afectados por las exigencia tributarias coloniales (cfr. Wachtel 2001).

Las principales actividades en que se basaba la economía local (Wachtel 2001) eran la pesca y los cultivos regionales (papa, quinoa, etc.), con tierras explotadas tradicionalmente por autoridades estatales incaicas. Se ha visto también que parte de la población local –incluso quienes habían sido instalados allí durante la época incaica–, pasó a ser tributaria del régimen colonial y a proveer de mano de obra a las zonas mineras. Teniendo en cuenta la integración que en las sociedades andinas se expresa entre los órdenes socioeconómico, político y religioso, tales actividades productivas, agrícolas y mineras, serán elementos relevantes sobre los cuales volveré para el análisis del culto mariano.

El panorama general que se percibía para los años en que surgió el culto (1582-1583) era el de una sociedad multiétnica con una población indígena muy heterogénea. Existía un alto componente de descendencia incaica y un gran porcentaje de ex-mitimaes incaicos¹¹³. Según Ramos Gavilán, la mayoría de las naciones representadas por estos mitimaes incaicos ya se habían desmedrado; las únicas cuatro que se mantenían en aumento eran “los Ingas, los Lupacas, Chinchaysuyos y aún también los Aymaras, que con los Collas y Uros, hacen la población que al presente está repartida en tres gobernaciones, Anantayas, Hurinsayas y Uros” (más los forasteros avecindados)¹¹⁴.

Respecto de esta división tradicional entre *anansaya* y *urinsaya*, la misma deriva de las posiciones jerárquicas vinculadas al principio organizativo -social y cósmico-presente en muchas sociedades andinas, basado en la dualidad arriba/abajo. Ambos términos correspondían a las dos parcialidades en las que las sociedades se dividían, ocupando la de arriba, *anansaya*, una posición de preeminencia socio-

¹¹³ Puesto que habían sido trasladados allí para el servicio de la casa del sol, estaban liberados de cualquier otra obligación, tributo u ocupación (fundamentalmente de acudir a las mitas). De la misma manera, entonces, quienes posteriormente trabajaron en la sacristía y en los ministerios del santuario, exigieron los mismos fueros y privilegios. Indica Ramos Gavilán (1976[1621]: 91) que cuando, ya instalado el culto a la Virgen, se necesitó mano de obra para la construcción del santuario, el provincial de los agustinos les solicitó a los curacas principales enviaran algunos indios a trabajar en estas obras, éstos respondieron que solo podrían cumplir con esas tareas si el Virrey los relevaba de las obligaciones, mitas y servicios personales a los que eran frecuentemente enviados al cerro de Potosí.

¹¹⁴ Ramos Gavilán 1976[1621]:43; Calancha 1972[1657]:127.

política por sobre la de abajo, *urinsaya* (Rostworowski 1986; Platt, et. al. 2006)¹¹⁵. En Copacabana, se integraban en esta parcialidad *anansaya* los descendientes de aquella elite incaica cuzqueña que Tupac Inca había enviado allí para el control y gobierno de las naciones transplantadas¹¹⁶. De ahí que los curacas principales que se sucedieron en Copacabana, antes y durante el desarrollo del culto a la Virgen, pertenecían a las *panacas* incaicas.¹¹⁷ Dentro de este grupo de elite se destacará a lo largo de esta tesis la figura de Francisco Tito Yupanqui, el escultor de la imagen de la Virgen, quien según las últimas evidencias era hermano -por línea paterna- de quien gobernaba Copacabana al momento en que comienza a gestarse el culto (cfr. Del Río 2009)¹¹⁸. Esta ascendencia incaica del creador de la imagen será un elemento a tener en cuenta dentro de un escenario colonial donde cada uno de los componentes de la sociedad, con sus intereses en expansión y chocando cada vez más con los de la metrópoli, comenzaba a intentar ampliar su cuota de participación económica y política en un clima de crecientes tensiones y contradicciones.

Paralelamente, el proceso de evangelización de esta región del Collao también se remonta a los primeros años de la década de 1540, con la llegada del primer cura enviado por Francisco Pizarro a la provincia de Chucuito, Francisco Ruiz. Pocos años después, la doctrina pasó a manos de los dominicos, quienes llegaron a esta provincia en 1547. Aunque Copacabana fue una demarcación independiente de los

¹¹⁵ Mientras que el patrón andino tradicional establecía que en la mitad *urinsaya* se agrupaban los forasteros y advenedizos, con la restructuración del orden social impuesta por los Incas, los recién llegados -vinculados al sistema imperial- tomaron el lugar de privilegio -la mitad *anansaya*- que antes correspondía a los indios locales, al tiempo que éstos últimos pasaron a ser clasificados en *urinsaya*. (Ramos Gavilán 1976[1621]: 34; MacCormack en Salles-Reese 1997). La superposición del Estado inca sobre la superioridad de los señoríos collas, comportó una modificación paulatina de las diferencias socio-políticas de los grupos sometidos; de manera que las estructuras espaciales pasaron a expresar una nueva definición de lo autóctono: la de los vencedores (Bouysse-Cassagne en López Méndez 1998).

¹¹⁶ Ramos Gavilán 1976[1621]. Cfr. Medinaceli 2007.

¹¹⁷ Según Ramos Gavilán, éstos habían sido reconocidos y legitimados como tales por Carlos V -quien los dio por nobles dándoles armas y reconociéndoles sus prerrogativas-, y favorecidos por los Virreyes, relevados de servicios personales y del trabajo en las minas de Potosí.

¹¹⁸ El tema de su ascendencia se inscribe en un reciente debate en torno a los linajes de la elite indígena cuzqueña y su accionar durante los primeros tiempos coloniales (ver Del Río 2009). Al comienzo de nuestra investigación, los últimos estudios revelaban la posible filiación del escultor con el Inca Paullu, aquel singular personaje conocido por su papel como colaborador de los españoles en las primeras entradas al lugar y como el primer inca cristiano (Medinaceli 2007). Pero tras nuevas evidencias presentadas por Mercedes del Río (2009), el escultor aparece como hijo "no legítimo" de Baltasar Apo Challco Yupanqui, quien era descendiente de la *panaca* de Viracocha Inca y gobernador de Copacabana hacia 1583 (cfr. Del Río 2009:15). Más adelante retomaremos las implicancias de estas evidencias genealógicas para nuestro estudio.

Lupaca de Chucuito, las autoridades coloniales dispusieron que los frailes dominicos de Chucuito tuvieran a esta península bajo su custodia. De esta manera, Copacabana y el colindante pueblo de Yunguyo fueron entregados a esta Orden para el adoctrinamiento católico (Espinoza Soriano 1972[1548]). Se establecieron en Copacabana a comienzos de los años 1550, erigiendo la primera iglesia y nombrando como patrona y titular a Santa Ana, madre de la Virgen¹¹⁹. Tras la llegada del Virrey Toledo, con las visitas generales realizadas entre 1569 y 1572, se registraron ciertas irregularidades y abusos en el accionar de los dominicos. Sumado esto a las competencias por la mano de obra indígena¹²⁰ y a las tensiones entre éstos religiosos y los funcionarios coloniales, la Orden fue despojada de sus propiedades en la provincia y expulsada de Copacabana. De esta forma, la doctrina pasaba a estar a cargo de los clérigos.

Fueron entonces dos curas seculares, Antonio de Almeida y el licenciado Montoro, quienes se sucedieron en la administración eclesiástica de Copacabana cuando comenzó a gestarse el culto a la imagen de la Candelaria. Luego, por decisión de la Real Audiencia de Charcas, serían los agustinos los enviados -por cédula real del 7 de enero de 1588- para hacerse cargo de la doctrina y culto de Copacabana.

Copacabana, Santuario Mariano: siglos XVII al XXI

Durante el siglo XVII la población del corregimiento de Omasuyos, al cual pertenecía Copacabana, fue transformándose conforme a las exigencias coloniales y a las migraciones y desplazamientos internos. Si observamos la tendencia general a partir de los registros toledanos de 1575, se ve hacia fines del XVII una fuerte disminución dentro de los grupos que conformaban el total de la población tributaria del corregimiento: aymaras originarios y urus¹²¹. Pero al mismo tiempo fueron apareciendo tributarios¹²² de Potosí y gran cantidad de forasteros¹²³. Ya para fines del siglo XVIII, mientras que la cantidad de aymaras originarios siguió disminuyendo, se observa un significativo aumento de los urus y forasteros y un

¹¹⁹ Para un desarrollo más amplio sobre el accionar de esta orden en la provincia de Chucuito, se puede ver: López Méndez 1998.

¹²⁰ Al tener que trabajar para ellos no asistían a la mita (Ramos Gavilán 1976[1621]).

¹²¹ Los aymaras pasaron de 6.589 a 1.074, y los urus de 1.634 a 288 tributarios.

¹²² No consta en los registros a qué grupos pertenecían (cfr. Wachtel 2001:372).

¹²³ Más de 3.600 en el año 1685 (fue por eso que hacia 1688 el virrey duque de La Palata proyectó ampliar la base tributaria incluyendo forasteros y yanaconas).

gran número de yanaconas (más de la mitad del total de tributarios)¹²⁴ (Wachtel 2001). Amén de las migraciones internas, un factor que diezmó lapoblación de Copacabana fue la mita potosina¹²⁵; aunque en el plano político permitió a algunas autoridades nativas fortalecer sus posiciones como capitanes de mita¹²⁶ (Platt y Quisbert 2008; Del Río 2009). Por otra parte, estas conexiones con Potosí y su actividad minera -sumadas a la recién señalada presencia de potosinos en Copacabana-, serán un eje relevante para analizar la trayectoria del culto mariano. El siglo XVIII fue otra etapa de transformaciones e inestabilidad, ya como antesala del proceso revolucionario previo a la emancipación política. En términos jurisdiccionales, desde la incorporación del territorio de la Provincia de Charcas al Virreinato del Río de La Plata en 1776, la región de Omasuyos vio modificada su situación. Con la creación de las gobernaciones-intendencias en 1782 pasó a depender, ya no como corregimiento sino como partido -o subdelegación-, de la Gobernación-Intendencia de La Paz, desmembrada de la autoridad política de Charcas (aunque en lo judicial se mantenía bajo jurisdicción de su Real Audiencia) (véase Cuadro 1).

En ese marco, los expedientes de un resonado conflicto entre la comunidad de Copacabana y su cacique hacia los últimos años del XVIII, nos revelan ciertos rasgos de la sociedad copacabaneña durante esa etapa transicional entre colonia y república. En principio, que se mantenían en parte las prerrogativas del grupo de “indios nobles”¹²⁷ pertenecientes a una elite de ascendencia incaica que se habrían sucedido en la ocupación de los curacazgos locales amparados por la autoridad real. Por otra parte, se vislumbran los abusos que estas autoridades indígenas podían cometer y el rechazo que la sociedad local expresaba hacia los mismos. Tanto los indios tributarios como los “principales” del pueblo, e incluso el cura local, asentaron sus demandas criminales contra el cacique por diversos despojos, malos tratos y excesos¹²⁸.

Se aprecia asimismo un enfrentamiento entre esta autoridad indígena local y la nueva figura del gobernador-intendente de La Paz, lo cual es probable teniendo en

¹²⁴5.678 yanaconas, 4.307 forasteros, 903 urus y 811aymaras originarios.

¹²⁵ Paredes 1955.

¹²⁶ Esto podía contribuir al mayor distanciamiento que se registraba entre comunidades y curacas locales, con denuncias de abusos y maltratos (Expediente 20/12/1662).

¹²⁷Descargo 1783-1806, f.9v.

¹²⁸Expediente 1783-1798. .

cuenta las funciones que se atribuía el curaca en sus peticiones judiciales: “Gobernador de Copacabana”, “Intendente general”, “Tte. Coronel de los reales ejércitos” e incluso “Juez pacificador de los partidos del distrito de la Real Audiencia y de esta Provincia”¹²⁹. Al mismo tiempo, las fuentes muestran que los indígenas enfrentados a este curaca habrían tenido participación en las rebeliones de 1781¹³⁰. En un contexto donde la derrota de la rebelión liderada por Tupac Amaru II había debilitado las elites indígenas tradicionales (Manrique 1995) los reiterados intentos de este “noble” cacique por hacer valer sus “derechos de justicia”¹³¹ no fueron suficientes para evitar que el subdelegado del partido de Omasuyos lo destituyera de su cargo y desterrara de Copacabana¹³².

En el plano eclesiástico, el pueblo y doctrina de Copacabana se mantuvieron a cargo de los religiosos agustinos desde la llegada de esta Orden en 1588. Pero a lo largo del siglo XVIII los conventos agustinos fueron sufriendo una reducción de su personal. Es sintomática en este punto la renuncia a sus cargos del Prior y del Viceprior de Copacabana, posiblemente tras la inestabilidad causada por las rebeliones de los años 1780. Finalmente, con la instauración del gobierno republicano, los agustinos fueron expulsados y sus conventos clausurados. A los pocos años, por intervención del presidente Santa Cruz, fue la orden franciscana la designada para hacerse cargo de la administración eclesiástica de Copacabana, aunque no fue hasta 1894 en que estos religiosos lograron establecerse allí definitivamente¹³³ (Cuadro 2).

Tras la emancipación en 1826, el territorio de la intendencia de La Paz pasó a conformar uno de los departamentos en los que fue dividida la República de Bolivia. Y como parte de este departamento de La Paz, la jurisdicción de Omasuyos quedó incluida como una de sus Provincias (Paredes 1955); una jurisdicción -vimos ya al comienzo de este apartado- siempre ubicada en situación limítrofe, especialmente el pueblo de Copacabana (Cuadro 1). Tal situación volvió a Copacabana, prácticamente durante todo el siglo XIX, la caja de resonancia de las relaciones y tensiones entre Bolivia y sus vecinos del pacífico -Perú y Chile-:

¹²⁹Descargo 1783-1806, f. 2v, 3v.

¹³⁰Descargo 1783-1806, f.9.

¹³¹Descargo 1783-1806, f. 8v.

¹³²Expediente 1783-1798, f.102.

¹³³ Elías 1981.

durante el proceso de definición de límites entre repúblicas, durante la guerra entre Chile y la Confederación peruano-boliviana¹³⁴ (1836-1839), y con el aumento de las tensiones políticas y económicas que finalmente desataron la Guerra del Pacífico hacia 1879 (Elías 1981; Manrique 1995).

Esas décadas habrían sido también críticas para el pueblo de Copacabana, al menos desde la perspectiva de ciertos enfrentamientos entre sacerdotes franciscanos, indígenas y la autoridad civil local, teñidos por las repercusiones de los violentos conflictos entre sectores que se disputaban el gobierno de Bolivia¹³⁵. En ese contexto los indígenas de la provincia de Omasuyos fueron tomando parte en sucesivas insurrecciones y causas políticas nacionales: en la llamada Revolución de 1870, respaldando a las fuerzas rebeldes paceñas en su causa contra el gobierno de Melgarejo y sus hacendados (Larson 2002; Irurozqui 2007); durante la Guerra del Pacífico (1879-1884), integrando el ejército boliviano con el Batallón de Omasuyos; y durante la Guerra Federal de 1899 –que enfrentó a liberales del norte (nucleados bajo la órbita de La Paz) y conservadores del sur (en torno a la ciudad de Sucre) y a criollos y campesinado- (Platt 1999; Larson 2002).

En términos generales, para la población indígena la república había implicado en un principio la abolición de la mita¹³⁶ y un relativo reconocimiento a la legitimidad del gobierno y ciertos derechos de las comunidades (aunque esto derivara de una necesidad del estado republicano de seguir contando con su trabajo y tributo)¹³⁷. Así, en comparación con la situación de las comunidades que quedaron dentro del estado peruano, los curacas bolivianos tuvieron mayores posibilidades relativas de mantener sus funciones (Manrique 1995; Platt 1999)¹³⁸.

Pero en lo que respecta a la relación indígenas y criollos, la brecha cultural que había comenzado a abrirse con las rebeliones de fines del XVIII fue agudizándose durante el siglo XIX con una embestida liberal y racista a las sociedades andinas,

¹³⁴Proyecto integracionista impulsado por el presidente de Bolivia Andrés de Santa Cruz, finalizado al caer su gobierno en 1839 (Manrique 1995).

¹³⁵ Elías 1981.

¹³⁶Encontrábamos para fines del XVIII en Copacabana referencias a los “indios sedulas que caminan a Potosí” (Expediente 1783-1798, f.16), mitayos enviados por sus señores aymaras a buscar la tasa en plata (Platt y Quisbert 2008:235).

¹³⁷ Se advierte, entre las décadas de 1830 y 1870, un renacimiento de las comunidades en La Paz, Oruro y Potosí (Larson 2002).

¹³⁸ El estado republicano siguió dependiendo de las redes de mediación étnica tradicionales para contar con el tributo y el trabajo de las comunidades (Larson 2002).

denunciadas por sus atrasos y culpabilizadas por la situación general de Bolivia (Platt 1999). Aún cuando, hacia la década de 1860, la minería logró un temporario auge bajo el régimen de Melgarejo, la disminución de la importancia del tributo indígena como parte de las rentas fiscales –entre otros factores ideológicos- reavivó el cuestionamiento a la legitimidad de las comunidades (Manrique 1995; Larson 2002).

El avance de los gobiernos conservadores sobre la economía nacional durante las últimas dos décadas del siglo XIX profundizó las presiones sobre las comunidades y la dependencia de la producción local respecto a capitales extranjeros (Manrique 1995). Y aún tras el ascenso de las oligarquías liberales, se mantuvieron las políticas tendientes al desposeimiento de las comunidades. Así, durante las primeras tres décadas del siglo XX se incrementaron los movimientos comunales, apoyados por una nueva generación de criollos indigenistas y socialistas pero finalmente reprimidos en forma violenta (Platt 1999; Larson 2002).¹³⁹

Para esa época la población de Copacabana muestra un considerable incremento: habiéndose mantenido relativamente estable desde fines del XVIII, llegó a casi triplicarse la cantidad de habitantes en un lapso de 25 años¹⁴⁰. Esto motivó distintas iniciativas presentadas a la Prefectura de La Paz, especialmente cuando a raíz de un conflicto en torno al santuario, para 1925,¹⁴¹ el pueblo fue foco de una serie de estudios e informes. En principio se planteaba la urgencia de crear una “Junta Municipal”, por la cantidad de población, por el “más que suficiente” rendimiento de los impuestos comunales y por tener el pueblo las condiciones apropiadas para convertirse en puerto mayor y tener independencia edilicia¹⁴². También se solicitaba trasladar allí el Seminario Conciliar de La Paz, y se planteaba la necesidad de una Biblioteca, aduciéndose que “el orgullo nacional se contraria” al ver que “una población lindante con el Perú está en situación de inferioridad con

¹³⁹ En el marco de una revitalización de las identidades comunales entre los pueblos aymaras.

¹⁴⁰ Un censo del año 1900 mostraba una población de casi 8 mil habitantes (989 en la zona urbana y 6746 de población rural) (Paredes 1955), que en comparación con los registros de fines del XVIII expresa una aparente estabilidad. Pero para 1925 encontramos más de 20.000 habitantes (*El Diario* 1925f).

¹⁴¹ Sobre el mismo me detendré en el apartado siguiente.

¹⁴² Señalaba el comisionado fiscal enviado al pueblo, que imperiosamente requiere el vecindario “que se eleve a puerto mayor el santuario, donde funcione una junta municipal organizada” dando paso a proyecto ya aprobado en Diputados desde 1922 y pendiente para el Senado.

respecto a su gemela la de Yunguyo” a pesar de ser puerto lacustre y “santuario de renombre”.¹⁴³

De manera que este pueblo, al cabo ya de tres largos siglos de ser sede de un “santuario de renombre”, revestía la importancia necesaria para ser objeto de tales reclamos, aunque no la suficiente para recibir la atención y beneficios solicitados. Según indicaba el informe enviado al prefecto de La Paz, Copacabana

relegada injustamente al olvido subsiste estacionaria, no obstante de las ferias que se realizan con motivo de las festividades religiosas [...] Urge levantar el deprimido espíritu público de esa población que lleva alguna dosis de sangre de la realeza incaica.

Y a continuación agregaba,

las pequeñas fracciones del pueblo boliviano radicadas en los confines de la república no merecen estar condenadas a un aislamiento tal; al contrario, es de conveniencia nacional extender la acción gubernamental para agrupar todas las fuerzas sociales diseminadas y fundirlas en el ideal de la Patria¹⁴⁴

Para la década de 1940 se habían realizado algunas obras en Copacabana que implicaban ciertas mejoras para su población: entre otras, la instalación de luz eléctrica, la traída de agua potable y la creación de escuelas¹⁴⁵. Tales obras -como veremos más adelante- estarían estrechamente ligadas al emprendimiento de los religiosos franciscanos de la Provincia de Charcas, quienes desde 1894 lograron una presencia continuada en el pueblo. De alguna manera, y más allá del impulso franciscano, estos cambios muestran que comenzaban a ser oídos los reclamos que venían haciéndose, y que el pueblo obtenía un mayor reconocimiento de las autoridades estatales. Sin embargo, respecto a la provincia de Omasuyu otros autores describen como lamentable la situación que atravesaba en ese momento, con sus poblaciones enflaquecidas por la emigración y las pérdidas humanas debidas a las guerras civiles.¹⁴⁶

Estas diferencias entre Copacabana y el resto de la provincia parecen hacerse palpables en una decisión concretada para 1951: la creación, como desprendimiento

¹⁴³El Diario 1925f; La República 1925b.

¹⁴⁴El Diario 1925f.

¹⁴⁵Elías 1981:138. La Escuela Nocturna Indigenal (sic) y la “Escuela Franz Tamayo”.

¹⁴⁶Paredes 1955:21.

de la provincia de Omasuyu, de la Provincia Manco Capac¹⁴⁷, al tiempo que el pueblo de Copacabana era declarado *ciudad* y capital de esa nueva provincia¹⁴⁸ (Cuadro 1). Se expresaba entonces, en el texto del decreto declaratorio,

que es una justa y antigua aspiración nacional crear una Provincia con el territorio comprendido en la península de Copacabana, donde existen importantes monumentos arqueológicos, el Santuario y puerto que requiere la ejecución de un plan de obras urbanas de importancia¹⁴⁹

En el plano nacional, para ese momento comenzaban a producirse las transformaciones socioeconómicas y políticas de la revolución boliviana de 1952, favorables en parte para las comunidades andinas (Wachtel 2001). Desde esos años, y hasta el período dictatorial de la década de 1970¹⁵⁰, se establecía un escenario general más favorable a la participación política de las comunidades y al retroceso de las elites mineras y terratenientes que hasta ese momento dominaban la política nacional (Manrique 1995).

En Copacabana se observan durante la década del '60 obras ligadas a la pastoral social, coincidentes no sólo con las medidas de los gobiernos de turno, sino con la renovación eclesial posterior al Concilio Vaticano II: un subcomité de Cáritas, una escuela nocturna de alfabetización y una Cooperativa de Ahorro y Crédito dentro de la parroquia¹⁵¹.

Tiempo después, pasada la crítica etapa económica de los años 80 y 90¹⁵² y tras concluir el conflictivo gobierno del ex - dictador Hugo Banzer Suarez¹⁵³, el poder ejecutivo impulsará en el año 2002 una fuerte política de promoción turística con el fin de reactivar la economía nacional y promover el desarrollo de las poblaciones

¹⁴⁷ Creada según decreto ley en 1951 (Ley N° 2562, 6 de junio de 1951) Ficha Municipal de Copacabana, Ley-decreto N° 2562) comprendiendo la jurisdicción político-administrativa que correspondía a los cantones Copacabana, Tiquina, Loka, Sampaya y Parquipujio, ésta última en adelante se denominaría "Tito Yupanqui" (Ballivián 6/6/1951, art. 2).

¹⁴⁸ Paredes 1955; Municipio de Copacabana 2008. En lo eclesial, los franciscanos custodios del Santuario, por su labor apostólica en el campesinado, fueron encomendados para hacerse cargo de la Parroquia de Tiquina con sus capillas subalternas, atendiendo desde entonces la Parroquia de Copacabana a 46 comunidades (Elías 1981:154).

¹⁴⁹ Ballivián 6/6/1951; Elías 1981.

¹⁵⁰ Cuando derrocado un gobierno militar popular, apoyado por trabajadores, organizaciones campesinas y universitarios, se abrió camino a una serie de regímenes autoritarios violentos.

¹⁵¹ Elías 1981.

¹⁵² Caracterizada por las medidas neoliberales, la decadencia de la actividad minera, los despidos masivos y las migraciones internas y externas (Georgis 2004).

¹⁵³ Durante su mandato (1997-2001) se desató por ejemplo la llamada "guerra del agua", en Cochabamba, contra la privatización del abastecimiento de agua potable.

locales. Copacabana era el centro clave de esa decisión. Con ella se buscaba “convertir a la región en el principal portal de exposición de las bellezas paisajísticas del occidente”, por sus “atractivos turísticos, entre los que se destacan la Horca del Inca, el Santuario de la Virgen Morena y el paseo construido en las orillas del lago Titicaca, entre otros” y porque desde allí se puede llegar hasta las islas del Sol y de la Luna”. Se iniciaba entonces una campaña de “refacción, mantenimiento y promoción de la localidad” donde participaron el ministro de comercio exterior y el viceministro de turismo junto a autoridades de la provincia Manco Kapac y al municipio de Copacabana (además del Distrito Naval No. 4 de Tiquina, la Unidad de Arqueología, dos hoteles locales, una empresa de aseo, la Carrera de Arquitectura de la Universidad Pública de El Alto y miembros de las comunidades)¹⁵⁴ .

En este contexto de mayor visibilidad del lugar, cobró protagonismo la institución civil Cruzada Pro-Copacabana creada en 1973, durante los años de la dictadura de Banzer, en las instalaciones de la Prefectura Departamental de La Paz. Dado que la misión principal de la Cruzada era promover el desarrollo del Santuario, volveremos sobre ella en reiteradas oportunidades. Para este contexto interesa que uno de sus miembros fundadores, Luis Asturizaga, señalaba que el Prefecto de La Paz tenía intención de realizar obras no sólo en el Santuario sino en todas las provincias pacañas que actualmente se encuentran abandonadas, “pero esto no será posible si a La Paz se le recorta su magro presupuesto, como se ha pretendido últimamente”¹⁵⁵. Asimismo, la prensa nacional denunciaba el abandono, por parte de las autoridades nacionales y municipales, de la localidad donde “surge el culto a la Virgen de Copacabana”: las playas contaminadas, las plazas con basura, y la falta de promoción de las ruinas sagradas que “sobreviven a los siglos” en las islas del Sol y de la Luna¹⁵⁶. Parecía entonces que, más allá del departamento, las iniciativas de promoción turística no habían sido acompañadas por las necesarias acciones de funcionarios y autoridades nacionales y locales. Sin embargo, para el

¹⁵⁴El Diario 2002a.

¹⁵⁵Asturizaga 2002.

¹⁵⁶El Diario 2002b.

año 2004, el turismo se había convertido en la principal actividad generadora de empleo para los pobladores del “santuario” Copacabana.¹⁵⁷

En contraste con este período donde Copacabana era presentada como “Santuario de Bolivia”¹⁵⁸, puede notarse a partir del año 2006, tras la asunción de Evo Morales al poder, una tendencia contraria en cuanto a intervención nacional sobre la localidad en consonancia con intereses eclesiásticos. Se advierte un mayor enfrentamiento entre autoridades locales, Iglesia, comunidades y gobierno nacional, enmarcado en un enfrentamiento mayor entre Estado nacional e Iglesia católica.

Así, para el año 2009, y cuando el Lago era propuesto como candidato a maravilla del mundo, ya ni la Prefectura (en cuyo seno se había formado 30 años atrás la cruzada pro Copacabana) se mostraba atenta a las necesidades del Santuario, y continuarían los reclamos del ex –fundador de la Cruzada para mayor atención de las autoridades nacionales, departamentales y locales, y para mayor participación de los vecinos en el desarrollo de la ciudad y su población¹⁵⁹. Desde el año 2010, una ONG (Fundación CODESPA) con apoyo y financiación española es la encargada de promover el desarrollo turístico local junto con el Gobierno Municipal.¹⁶⁰

Actualmente el municipio de Copacabana abarca 33 comunidades campesinas originarias, con un total aproximado de 15 mil habitantes, de los cuales 6000 residen en la ciudad costera (Gobierno Municipal 2010, Ficha Municipal de Copacabana). Dichas comunidades actúan en la toma de decisiones locales nucleadas bajo una federación provincial, estableciendo acuerdos con la alcaldía municipal, los representantes de la prefectura departamental de La Paz y funcionarios nacionales¹⁶¹.

¹⁵⁷*El Diario* 2004.

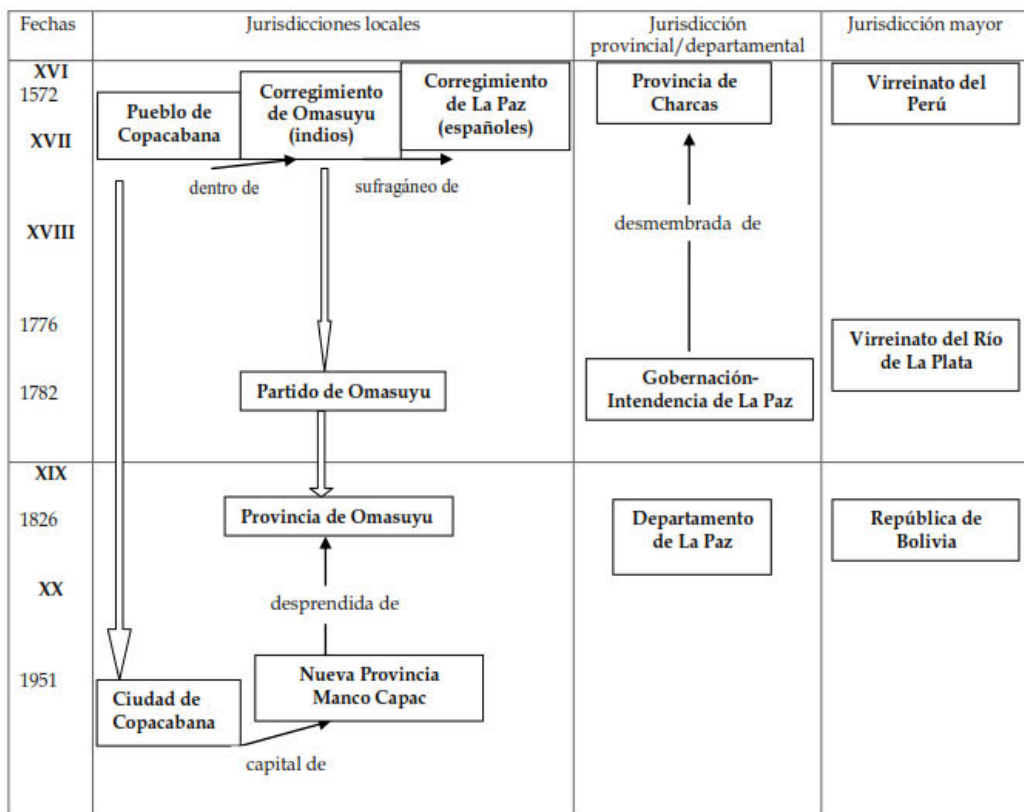
¹⁵⁸ *El Diario* 2004.

¹⁵⁹ Asturizaga 2009.

¹⁶⁰ Fundación CODESPA 24/5/2011.

¹⁶¹ Así lo muestran, por ejemplo, las resoluciones en torno a la construcción de un mercado campesino sobre un sitio arqueológico prehispánico: en ellas, dichas comunidades habrían logrado imponer su voluntad por sobre los argumentos científicos y políticos (*El Diario* 2010; Comisión Científica y de Patrimonio...1/12/2011).

Cuadro 1: Evolución de la situación socio-política de Copacabana (elaboración propia)



Cuadro 2: Evolución de la situación eclesiástica de Copacabana (elaboración propia)

Fechas	Iglesia local	Autoridad diocesana	Autoridad arquidiocesana
XVI 1572	Parroquia de Copacabana curas seculares	Diócesis de Charcas	
1588	agustinos	elevada a	
1605		Diócesis de La Paz	Arquidiócesis de Charcas
		sufragánea de	
XIX 1826	expulsión agustinos	elevada a	
1894 XX	llegada franciscanos	Diócesis de El Alto	Arquidiócesis de La Paz
1943		sufragánea de	

A)2. *Entre el Lago sagrado y la advocación católica: antecedentes del culto*

El espacio geográfico de Copacabana presentaba para la población prehispánica un singular significado histórico y espiritual en tanto lugar sagrado¹⁶². Es por eso que, para poder entender el sentido que fue adquiriendo para las generaciones posteriores, se vuelve necesario conocer la religiosidad indígena tradicional y las características de esta peculiar región circunlacustre que desde tiempos preincaicos ya manifestaba su gravitación en tanto centro de irradiación cultural.

En tanto espacio neurálgico en la geografía religiosa andina, la región del Titicaca manifestó su sacralidad a lo largo de distintas etapas históricas en una permanente reconfiguración simbólica. Durante el período previo a la expansión incaica, este lago era el centro religioso de los señoríos collas, quienes desarrollaron en torno a él sus cultos al sol, a la luna¹⁶³ y a huacas como la Peña Sagrada en la isla Titicaca¹⁶⁴.

¹⁶² Para un análisis más profundo sobre la sacralidad del lago Titicaca y sus simbolismos prehispánicos, ver, entre otros: Salles-Reese 1997; López Méndez 1998. Una descripción más completa de las continuidades y vinculaciones entre la religiosidad andina local y el culto a la Virgen de Copacabana, puede encontrarse en: Gisbert 1984; Salles-Reese 1997; López Méndez 1998; Bouysse-Cassagne 2004; Wachtel 2001. Ambos temas también son abordados en publicaciones del Santuario: Báscones 1998.

¹⁶³Báscones 1998.

Con la llegada de los primeros soberanos incaicos a la región, se erigió en esa isla el Templo del Sol y se centralizó el culto en torno a esta deidad¹⁶⁵, convirtiéndose este espacio en el núcleo espiritual del imperio, el “centro del mundo” y el lugar de origen del universo. De esa manera, las huacas de los habitantes locales -los yunguyos, una subdivisión del grupo aymarófono Lupaqa- resultaron desplazadas y subordinadas simbólicamente a la deidad solar. Entre esas huacas locales desplazadas se destacaban *Copacati*¹⁶⁶ y aquella que le dio el nombre a la imagen mariana: *Copacabana*¹⁶⁷; ambas ligadas al agua, a la fertilidad, a los peces y a la sensualidad¹⁶⁸. Asimismo, antiguos personajes como Tunupa, deidad aymara compleja y polimorfa ligada al fuego y a las aguas, durante la expansión cuzqueña pasaron a ocupar un lugar secundario y subordinado a Viracocha, el creador y civilizador de los Incas, como reflejo del sometimiento de los señoríos aymaras a la dominación incaica (Rostworowski 1986; Wachtel 2001). Los grupos de aymaras, urus y collas preincaicos que habitaban allí pasaron a cultivar sus tierras para el beneficio de los cultos y sacerdotes estatales (Murra 1978).

Por otra parte, el desplazamiento poblacional que produjo la reorganización incaica, donde indios *mitimaes* de distintas provincias fueron ubicados en Copacabana “para el servicio de la casa del Sol”¹⁶⁹, implicó una consecuente movilización de las huacas de cada uno de esos pueblos hacia la península. De alguna manera convergían en Copacabana las fuerzas sagradas de distintas deidades locales del imperio (Wachtel 2001).

¹⁶⁴ La isla más grande del lago, conocida luego como la Isla del Sol por el adoratorio incaico. *Titicaca* (cuyo significado sería *peña del gato montés* o *peña del cobre -titi*: gato montés o cobre, plomo, estaño; *kaka*: peña- Cfr. Ramos Gavilán 1976[1621]: 46, 47; Calancha 1972[1657]), era el nombre de esta peña y el término con el que fue designada la Isla, razón por la cual el propio lago tomó esta denominación aymara: “la Isla Titicaca era la cosa más célebre que había entre los indios Collas” (Ramos Gavilán 1976[1621]:20).

¹⁶⁵ Se edificó además el adoratorio de la Luna, deidad señalada como mujer o Coya del Sol, en la Isla homónima o Isla *Coati*; y los puntos estratégicos de la península se fueron cargando de lugares sagrados.

¹⁶⁶ “De piedra con una figura malísima y todo ensortijado de culebras” (Ramos Gavilán 1976[1621]:103); erigida entre Yunguyo y Copacabana.

¹⁶⁷ La huaca de Copacabana, una imagen “de piedra azul vistosa, con un rostro humano destroncado de pies y manos *que miraba hacia el templo del Sol*”, era la deidad acuática del Titicaca, de figura antropomorfa con cola de pez (como personificación del lago) (Ramos Gavilán 1976[1621]:101 [el resaltado es mío]). Véase también Salles-Reese 1997; Wachtel 2001; Luján López 2002.

¹⁶⁸ Ramos Gavilán 1976[1621]; Báscones 1998.

¹⁶⁹ *Encomienda de [la] Gasca al licenciado León de sus indios de Copacaguana* (en Espinoza Soriano 1972 [1548]: 10). Señala Wachtel (2001:527) que Topa Inca Yupanqui expulsó a los indios naturales de la isla y mandó transferir 42 colonias de mitimaes enviadas por todas las “naciones del imperio. Véase también Báscones 1998.

Con la llegada del cristianismo a la región, la imagen de la Madre de Cristo fue tomando el lugar de esos antiguos cultos paganos; o al menos esa fue la intención de la Iglesia¹⁷⁰. ¿Cuál era pues el contexto socioreligioso donde se inició el culto a la imagen mariana que renovó la sacralidad ancestral de la península lacustre?

Hacia 1580, pasado el proceso de conquista y evangelización inicial en la zona, la Iglesia del Perú avanzaba hacia un mayor grado de institucionalización (Acosta y Vergara 1999). La etapa que se inicia en 1581 con el episcopado de Santo Toribio de Mogrovejo y que finaliza en 1670 con el fin de las campañas de extirpación de idolatrías, puede ser presentada como la etapa fundante del proceso de evangelización del Perú, caracterizada por un acercamiento mayor entre religión católica y religión indígena ligado a una mutua aceptación y/o incorporación de sus respectivas formas, ritos y contenidos religiosos (Marzal 1999).

Para el área del Titicaca, un ejemplo de estos acercamientos lo encontramos en las narrativas cristianas sobre la presencia de los apóstoles Santo Tomás y San Bartolomé en tierras americanas, cuyas hagiografías, asociadas con el mito “andino” de Tunupa¹⁷¹, desplegaban huellas materiales, reliquias, milagros, símbolos y lugares sagrados vinculados a esta región del Collao. El Lago Titicaca, la península de Carabuco, el río Desaguadero, la Isla del Sol, eran el escenario de la legendaria trayectoria de este personaje sagrado conocido como Tunupa.¹⁷² Otro ejemplo, vinculado al anterior pero relativo a un imaginario europeo pagano, es el

¹⁷⁰ Cfr. por ejemplo Wachtel 2001.

¹⁷¹ En algunas fuentes presentado como hijo del dios Viracocha y en otras como deidad creadora opuesta y complementaria de este dios (cfr. Rostworowski 1992). Las comillas se deben a la advertencia de Bouysse-Cassagne (1997) respecto de la posible creación colonial de este supuesto mito prehispánico.

¹⁷² Su historia fue recreada como producción hagiográfica en el contexto cristiano colonial, a través de la articulación de fragmentos de tradiciones indígenas y tradiciones cristianas americanizadas. Es por eso que el personaje de Tunupa, asociado a las aguas y al pecado (con dos mujeres peces que habitaban el Lago Titicaca), fue identificada con Santo Tomás y San Bartolomé -asociado éste a su vez (en su trayectoria mediterránea europea y posteriormente en su derrotero andino) al alejamiento de los peligros volcánicos y al sometimiento de los demonios y deidades paganas- (Bouysse-Cassagne 1997; Rostworowski 1992). También pudo ser identificado con la figura de Cristo, en tanto era presentado como un “hombre nuevo y jamás otra vez visto, el cual hacía grandes milagros y maravillas”, como un Santo venerado por la población que terminó siendo perseguido y finalmente martirizado por su predicación (Ramos Gavilán 1976[1621]:29). Vinculado a la trayectoria de estos santos, encontramos el desarrollo en otra de las penínsulas del Titicaca, y simultáneamente al de la Virgen de Copacabana, de otro culto a una santa imagen: el de la milagrosa Cruz de Carabuco, que también implicaba la sustitución de una antigua deidad. Es posible que la huaca de Carabuco, al igual que Copacabana -cuya huaca también era piedra de mina- haya sido un destacado centro de culto prehispánico del Titicaca; y que ambas huacas locales hayan sido hábilmente sustituidas por dos imágenes cristianas (Bouysse-Cassagne 1997).

de la presencia del motivo de las sirenas en el arte colonial altiplánico, como se observa en el santuario de Copacabana. Éstas, bajo formas características de ese personaje de la antigüedad grecolatina, recuerdan a las mujeres peces con las cuales habría pecado Tunupa según el mito indígena recogido por los cronistas europeos (Wachtel 2001:532)¹⁷³. De ahí que este autor concluye, respecto a la articulación entre los sistemas de creencias andino e hispano, que el ídolo de Copacabana sufrió una diversificación paralela a aquella que afectó a la imagen mariana que tomó su lugar y su nombre: tanto la Virgen como el ídolo de Copacabana pasaron a representar aspectos duales y complementarios. Mientras que la Virgen parece participar al mismo tiempo del plano celestial y terrenal, identificada con los santos cristianos tanto como con seres de la cosmovisión local (*Pachamama*, los cerros), el ídolo de Copacabana se transforma en la Virgen al mismo tiempo que sobrevive bajo la forma de sirenas acuáticas e infernales (Wachtel 2001:555).

Por otra parte, uno de los hitos más significativos del inicio de esa etapa fundante -cuyas implicancias debemos considerar a la hora de analizar el nacimiento del culto a la Virgen de Copacabana-, fue el III Concilio Limense, llevado a cabo entre los años 1582 y 1583¹⁷⁴. Dado que uno de sus temas principales fue la promoción religiosa y social del indígena, las disposiciones conciliares estuvieron orientadas a mejorar no sólo la enseñanza de la fe cristiana sino también la manera en que los naturales eran tratados por los distintos representantes eclesiásticos.

Finalmente, en relación con el contexto religioso más general donde se desarrolla el culto -y en el cual se escribieron las fuentes consultadas más tempranas-, debemos tener en cuenta también que a lo largo del siglo XVII, en el marco de las rivalidades con los protestantes, la Iglesia Católica promovió fervientemente el culto mariano identificándose con la imagen de la Virgen Madre. De manera que existía ya desde las autoridades metropolitanas una preocupación manifiesta por fomentar la devoción a la Madre de Cristo en forma oficial (Fogelman 2003).

¹⁷³ En esta línea, el autor encuentra que en otras zonas del eje acuático altiplánico, tal vez por haber quedado al margen de las reinterpretaciones occidentales, se mantuvieron elementos propios de antiguas deidades.

¹⁷⁴ Justamente en los mismos años en que se comienza a tallar la imagen de la Virgen y cuando ingresa por primera vez en Copacabana.

En relación a esta devoción por la Virgen, otro de los antecedentes que debemos considerar son los rasgos de la advocación hispana a la Virgen de la Candelaria -aquella que representa la imagen mariana de Copacabana-. Esta deriva de una antigua celebración del calendario cristiano con la cual se conmemora el encuentro de Jesucristo con su pueblo (su Presentación en el Templo de Jerusalén) y la purificación ritual de la virgen¹⁷⁵ cuarenta días después del nacimiento de su hijo¹⁷⁶, el día 2 de febrero. Esta fecha comenzó a asociarse desde los primeros siglos de la era cristiana a un festejo conocido como "La Candelaria" o "Fiesta de las Luces", donde las velas encendidas simbolizaban el alumbramiento de María a su Hijo y la Luz del Mundo que Cristo encarnaba.¹⁷⁷

Como imagen de culto, la Virgen de la Candelaria surge en el Archipiélago Canario hacia fines del siglo XIV y comienzos del XV, a raíz de una serie de legendarios milagros principalmente dirigidos a la población indígena local. Bajo el patrocinio de los frailes dominicos, quienes desde mediados del XVI recibieron a su cargo la imagen y santuario marianos ubicados en la isla de Tenerife, fue consagrada oficialmente como Patrona general del archipiélago en 1599 (Zanolli, Costilla, Estruch 2009). Iconográficamente esta imagen mariana representa el hecho bíblico de la presentación de Jesús en el Templo, la virgen con el niño Jesús en un brazo y una candela en su otra mano, y su figura de bulto.

La llegada de esta advocación mariana a América habría tenido como promotores a la orden de Santo Domingo, cuyos frailes arribaron al altiplano andino hacia mediados del siglo XVI (Luján López 2002). Pero también los agustinos y otros españoles oriundos de pueblos devotos de esta imagen -como el encomendero que solicitó la llegada de los agustinos a mediados del siglo XVI, Lorenzo de Aldana¹⁷⁸- influyeron en su difusión por el altiplano. Sin embargo, cuando los primeros

¹⁷⁵ Por este hecho, la advocación de la Candelaria también es conocida como Virgen de la Purificación (cfr. Lizárraga 1968[1605]:70).

¹⁷⁶ cfr. Lucas 2: 22-38 [versículo bíblico].

¹⁷⁷ La fiesta, de origen oriental, se incorporó a la liturgia occidental desde el siglo VII, y aunque originalmente se centraba en la figura de Cristo, la purificación de María fue cobrando mayor protagonismo, hasta que el Concilio Vaticano II restaurara el origen Cristológico del festejo (SCTJM 2010).

¹⁷⁸ La encomienda de este Aldana era la de Paria, en la región minera de Oruro, y fue justamente allí donde se desarrolló el culto a otra famosa representación andina de la candelaria: la "Virgen del Socavón", patrona de los mineros e imagen central del carnaval de Oruro (Giorgis 2004; Ramos Félix 2009). Veremos más adelante ciertas vinculaciones entre este culto y el de Copacabana, especialmente a partir de las prácticas indígenas que los nutrieron.

representantes del catolicismo se establecieron en Copacabana y se erigió la primera iglesia, a comienzos de la década de 1550, como patrona y titular fue nombrada Santa Ana, la madre de la Virgen María. Al parecer no fueron entonces los dominicos quienes establecieron el culto mariano en Copacabana, expulsados diez años antes de comenzar a tallarse la primera imagen de la Candelaria de Copacabana, ni tampoco los agustinos, quienes habrían llegado para hacerse cargo del culto a esa imagen cuando ya estaba instalado. Avanzaré en los pormenores de esta etapa inicial en la segunda parte del capítulo, luego de detenerme sobre las fuentes e investigaciones que me permitieron reconstruirlos.

B) Lecturas, enfoques y fuentes

Analizaré a continuación los antecedentes bibliográficos y documentales sobre la historia de la imagen, contemplando sobre todo el papel de los religiosos, agustinos y franciscanos, en la producción de publicaciones, junto a las demás fuentes etnográficas, históricas y periodísticas en las cuales basé mi indagación. Finalmente comentaré algunos estudios y análisis previos sobre la virgen, frente a los cuales poder plantear la singularidad de mis objetivos.

B)1. Agustinos y franciscanos: las fuentes eclesiásticas (éditas e inéditas) y el papel de los religiosos

Dentro de las obras eclesiásticas, parte de los testimonios principales sobre los cuales me he basado fueron las crónicas provinciales o religiosas -aquellas producidas por los miembros de una orden-. En general, éstas se caracterizan por recoger recuerdos y relatos del momento y hacer uso de la documentación que tenían a la mano. Y aunque por sus fines edificantes ofrecen ciertas limitaciones, resultan crecientemente valoradas como fuentes de primera mano para aspectos históricos y etnográficos (Clavijo 1999). De ahí que ameriten nuestra exploración, por la profusa cantidad de datos que ofrecen, en especial en cuanto a los milagros iniciales realizados por la imagen.

Las primeras crónicas sobre este culto han sido las de dos religiosos agustinos: Alfonso Ramos Gavilán (1976[1621]) y Antonio de la Calancha (1972[1657]). Los

frailes de la orden de San Agustín han sido caracterizados por la especial importancia que le daban al culto externo, a las imágenes y al establecimiento de cofradías de la Virgen en los lugares donde se establecían. Distinguidos por la ejemplaridad de su comportamiento y su rigor disciplinar (Villarejo1965)¹⁷⁹, generaron una misión evangelizadora distinta de las iniciadas por las demás órdenes, especialmente por una mayor apertura hacia las expresiones indígenas de piedad cristiana (Salles-Reese 1997). Es en el marco de esta tradición misional y en relación a sus propias trayectorias personales, que los autores señalados pudieron interpretar la realidad religiosa y política de la región andina.

La obra de Ramos Gavilán es una de las primeras y más completas descripciones sobre la historia y características de la región del Collao. El autor nació en Huamanga en 1570, fruto de una relación ilegítima entre dos criollos naturales de esta ciudad. Formado en el convento de San Agustín, tomó el hábito en 1588, y luego de extensos viajes por el norte y centro de Perú, fue enviado en 1616 como doctrinero al curacazgo de Omasuyos, estableciéndose en el convento agustino de Copacabana a comienzos de 1618. Los datos que obtuvo para la elaboración de su trabajo fueron producto de un estudio minucioso de la documentación del archivo del convento, de las lecturas de los primeros cronistas del Perú, y de sus conversaciones con curacas y ancianos indígenas de la región, posibilitadas por sus grandes conocimientos de las lenguas quechua y aymara. De ahí que su obra publicada en 1621 haya sido considerada tanto por los cronistas contemporáneos a él como por los investigadores actuales¹⁸⁰, como un trabajo serio, fidedigno, acucioso y detallado sobre la historia religiosa de la región.

Antonio de la Calancha nació en la ciudad de La Plata en 1584, hijo de españoles de muy buena posición social y económica. Ya de muy joven ingresó al convento agustino de esta ciudad, y luego de ordenarse como sacerdote fue enviado a Lima para continuar su carrera eclesiástica. Una vez graduado como doctor y como Maestro de la Orden, se desempeñó como catedrático y predicador tanto en esta ciudad como en Cuzco y en Potosí, entre otras, en donde ocupó también

¹⁷⁹ Señala este autor que la primera generación de agustinos asentados en Perú fue de una notable expansión espiritual: por la cantidad de conventos, doctrinas, misiones y religiosos y por los cargos que estos ocupaban, la importancia de esta Orden fue decisiva para el virreinato hacia fines del siglo XVI. Luego, con el aumento de las riquezas, cargos y grados académicos comenzó la lucha política y la relajación de las costumbres "santas" instituidas por los primeros agustinos (Villarejo 1965).

¹⁸⁰ Muñoz Reyes, J. 1976, "A manera de prólogo", en Ramos Gavilán 1976[1621].

importantes cargos eclesiásticos. Gracias a sus “cualidades y excepcionales dotes”¹⁸¹ para la investigación histórica, recogió a lo largo de sus viajes a través del Virreinato peruano valiosa información archivística y testimonial que le permitió elaborar una de las crónicas más valoradas y difundidas sobre la historia del Perú en general y de los agustinos en particular, valiéndose fundamentalmente para el primer tomo de su obra -publicado en 1639- del recién citado trabajo de Ramos Gavilán. El segundo tomo, luego de su repentina muerte en 1654, fue publicado en 1657 con la continuación y colaboración del Padre Bernardo de Torres.¹⁸²

Ambos cronistas conventuales manifestaban una profunda y sincera devoción por la Virgen de Copacabana¹⁸³, por lo cual se debe considerar la influencia de sus intereses en la narración de los milagros. Pero debido a la pormenorizada descripción que ofrecen de las primeras décadas del culto, han sido hasta hoy referencias básicas para reconstruir la historia de esta imagen. De esta manera, el panorama sobre los hechos iniciales estará claramente mediatizado por las miradas, objetivos y expectativas de estos cronistas.

Otras dos obras de autores agustinos fueron publicadas contemporáneamente en el año 1663, la de Gabriel de León, titulada *Compendio del origen y milagros de la imagen de Nuestra Señora de Copacabana*¹⁸⁴, y la de Andrés de San Nicolás, *Imagen de Nuestra Señora de Copacavana portento del Nuevo Mundo, ya conocido en Europa*. Editadas en Madrid, fueron ambas escritas por religiosos españoles que partieron de las crónicas agustinas previas de Ramos Gavilán y Calancha. Se destaca la primera por

¹⁸¹ Calancha 1972[1657]: XXXIII.

¹⁸² Más allá de la importancia de su trabajo, Antonio de la Calancha ha recibido fuertes críticas de parte de reconocidos historiadores peruanos contemporáneos como Raúl Porras Barrenechea y Rubén Vargas Ugarte (citados por Manuel Merino en introducción a Calancha 1972[1657]:36-37). El primero lo describe como el cronista conventual más representativo, por reunir las características típicas de este tipo de cronistas: despreocupación por la fidelidad histórica, credulidad, propensión a la milagrería, finalidad edificadora y moralizadora, y parcialidad del relato, en tanto incluye sólo las cosas honrosas para su Orden en lugar de los yerros, pecados y relajaciones. También Vargas Ugarte lo caracteriza desde su credulidad excesiva y su falta de sentido crítico para valorizar las fuentes.

¹⁸³ Ramos Gavilán profundizó su devoción por la Virgen en el pueblo de Copacabana a partir del contacto diario con los habitantes y devotos a quienes atendía como Vicario. Calancha, por su parte, recibió durante su noviciado en La Plata una primera impresión concreta de los “poderes” de Nuestra Señora de Copacabana, y años más tarde, luego de una experiencia personal muy fuerte con esta Imagen, se decidió a dedicarle como tributo por su milagro la composición de una obra sobre su historia (Calancha 1972[1657]:541-544; Ramos Gavilán 1976[1621]). Cfr. Van Den Berg 2002.

¹⁸⁴ El ejemplar disponible en la Biblioteca Nacional de Perú se encuentra fuera de consulta, por mal estado del libro; pero es posible acceder a una versión digital en <http://books.google.com/>.

dar cuenta de la expansión del culto por España y Portugal -como por otras partes de Europa- y relatar nuevos milagros de la imagen (Luján López, 2002).

El segundo grupo de obras eclesiásticas relativas a este culto son las crónicas producidas por los religiosos franciscanos. Esta orden se caracterizó en América por su labor entre la población indígena organizada en misiones, imponiendo el rigor disciplinar sobre la misma. Una de ellas es la del padre Rafael Sans, de 1860, *Historia de Copacabana y de su milagrosa Imagen de la Virgen* quien estuvo a cargo del santuario mariano a mediados del siglo XIX, durante el período republicano de mayor inestabilidad eclesiástica. Otra obra interesante pero controvertida es la del franciscano Viscarra Fabre, J., cuyo libro *Copacabana de los Incas* - publicado en 1901 y reeditado en 2010- ha sido descrito como “enigmático y polémico”, incluso visto como producto de una persona desequilibrada, como resultado de una confusión intelectual (por el desorden textual y discursivo que presenta) (Soux 2010). Bajo el objetivo de probar la presencia prehispánica del cristianismo en América con la Virgen de Copacabana, de la cual era devoto, -y el origen de las culturas americanas como parte de un plan divino- recupera diversas fuentes coloniales: visitantes del XVII, documentos inéditos antiguos -algunos no difundidos hasta ese momento-, imágenes, etc. (Soux 2010a; Machicado S. y Machicado M. 2010). Entre ellas se destaca un trabajo de recopilación hecho por el padre agustino Baltasar de Salas, quien según Viscarra copió documentos entre 1493 y 1625. Aunque se ha dudado de la existencia de este personaje, los autores de la reedición brindan pruebas que la confirmarían. A pesar de estas reservas, la obra resulta valiosa por haber sido su autor custodio del Santuario y por sus amplios conocimientos (geográficos y rituales)¹⁸⁵ sobre la zona del Titicaca (Soux 2010a). Unos años después a la publicación de Viscarra se editó la del franciscano Fernando Sanjinés (1919), guardián del Santuario, quien sumó a la historia basada en los cronistas previos sus propias experiencias en Copacabana. Ya a fines de los años 1970 se publicó otra crónica franciscana, *Copacauana-Copacabana*, de Julio María Elías, quien se desempeñó en los años posteriores como vicario apostólico del departamento de Beni. Este sacerdote franciscano, basándose en las fuentes previas y en sus propios conocimientos sobre el culto a la Virgen, describe la historia de

¹⁸⁵Propuso existencia de lugares sagrados tradicionales reconocidos posteriormente por la arqueología (santuarios de altura, ceques y huacas).

Copacabana desde la época preincaica y se detiene en la historia del Santuario mariano.

Respecto a los documentos inéditos, he consultado los archivos civiles y eclesiásticos de las ciudades de Sucre, La Paz y Lima.¹⁸⁶De la indagación en estos distintos repositorios, locales y nacionales, he podido revisar expedientes coloniales, autos y cartas vinculadas a la situación del santuario y el pueblo de Copacabana. La documentación recogida se extiende desde los años 1660 hasta mediados del siglo XIX, y abarca en su mayoría temas eclesiásticos (sobre organización y dirección del santuario) aunque también sobre organización sociopolítica local.

Aunque uno de los archivos más promisorios parecía ser el del Santuario, sus autoridades me afirmaron en distintas oportunidades que no hay un archivo que es escaso el material que poseen porque no pudo conservarse demasiada documentación sobre la historia del culto. Incluso que no contaban con algunas de las publicaciones más completas, como la de Elías. Según me informaron, los pocos documentos que tienen –por ejemplo, sobre la coronación de la imagen (dos cartas con membrete del Obispado)-, están expuestos en el museo.

El material más completo que pude obtener en el Santuario es su publicación periódica *La Voz del Santuario de Copacabana*, una revista que se edita desde el año 2006, con una frecuencia variable entre trimestral y anual, y cuyo objetivo es “difundir la historia y devoción de la Virgen Morena del Lago”. Dirigida por el propio guardián y rector de la Basílica, cuenta con artículos de investigación histórica, transcripciones de fuentes religiosas (como las crónicas agustinas), testimonios, reflexiones espirituales, catecismos y noticias vinculadas al Santuario y a la Iglesia.¹⁸⁷

¹⁸⁶ Archivo Histórico de La Paz (AHLP) y Archivo y Biblioteca Nacional de Bolivia (ABNB) (también se han revisado los archivos arzobispaes de La Paz y La Plata –Sucre-, pero sin documentación inédita sobre el culto).

¹⁸⁷ Finalmente, quisiera referir a dos obras coloniales que por su carácter literario y religioso no han sido tomadas como fuentes para esta tesis: la de fraile agustino Fernando Valverde, publicada en Lima en 1641 y titulada *Santuario de Nuestra Señora de Copacauana en el Perú. Poema Sacro*, y la del escritor español Calderón de la Barca, *La Aurora en Copacabana. Auto sacramental*, editada en Madrid en 1672. La primera es un relato poético sobre Copacabana como centro de peregrinación, y la segunda, elaborada en base a crónicas y relaciones publicadas en España (como las obras del Inca Garcilaso), una dramatización acerca de los hechos de la conquista del Perú y la historia de la creación de la imagen.

B)2. Fuentes etnográficas, periodísticas y otras publicaciones consultadas

Nuestro trabajo de campo en las ciudades de Copacabana, La Paz y Sucre, se ha desarrollado durante el mes de agosto del año 2010 (sumado a una estancia de archivo en julio de 2011). En esas fechas he podido participar de los preparativos y la realización de los festejos a la Virgen de Copacabana, coincidentes con el aniversario de la independencia boliviana (y con el mes de la Pachamama). Durante las mismas, he producido registros observacionales, fotográficos y fílmicos, como así también entrevistas formales e informales a miembros de la Iglesia, devotos y representantes de instituciones locales¹⁸⁸. Asimismo, hemos participado de una visita guiada en el museo del Santuario.

Las fuentes periodísticas consultadas en distintos repositorios locales¹⁸⁹, han sido en su mayoría artículos de los diarios nacionales *La República*, *El Diario* (1904)¹⁹⁰ y *La Reforma* (1923), aunque también se han revisado ejemplares de los diarios *Hoy*, *La Prensa* (2008) y *La Razón* (1990). El corpus de artículos más actuales ha sido recuperado directamente de las ediciones online que dichos periódicos poseen, logrando seguir gracias a ellos distintos momentos de la historia del culto durante el siglo XX y la primera década del XXI. También he relevado documentación oficial publicada en distintos portales web del gobierno y las instituciones locales: fichas técnicas e informes municipales, decretos y ordenanzas, etc.

Por último, han sido de gran utilidad las publicaciones de autores bolivianos relativas al culto y su trayectoria histórica. Una de ellas, de tipo literaria pero con interesantes apreciaciones sobre el culto, es la de Armando Chirveches, abogado y escritor boliviano¹⁹¹. Su novela *La Virgen del Lago*, de 1920, recupera los milagros relatados por el cronista agustino Ramos Gavilán y narra la historia del culto con singulares descripciones y apreciaciones sobre el mismo, especialmente sobre las romerías al santuario.

¹⁸⁸ En este caso, las referencias a los entrevistados seguirán la siguiente descripción: E.12: periodista e historiador potosino, 28 de julio de 2010, Sucre; E.13: devota peruana, 6 de agosto de 2010, Copacabana; E.14: devota peruana, 6 de agosto de 2010, Copacabana; E.15: sacerdote del santuario, 7 de agosto de 2010, Copacabana; E. 18: religiosa santacruceña, residente en Buenos Aires, 1 de marzo de 2011.

¹⁸⁹ Archivo y Biblioteca Históricas del Honorable Congreso (La Paz), Archivo y Biblioteca Nacional de Bolivia (Sucre), Biblioteca y Hemeroteca Municipal de La Paz.

¹⁹⁰ En esta presentación de los diarios (y en las que seguirán en los capítulos III y IV) agregaré entre paréntesis –cuando aparece consignada– sus fechas de fundación.

¹⁹¹ Biografías [2004-2013].

Las siguientes publicaciones que destacamos en este grupo pueden ser ubicadas como a mitad de camino entre una fuente (entendida como tal desde mis objetivos en esta tesis) y una investigación sobre el culto (en el sentido que incluiremos a las publicaciones del apartado siguiente). En primer lugar señalamos la *Historia de Copacabana* de Víctor Santa Cruz, de 1971. Este escritor e historiador boliviano trabajó en la redacción de los diarios nacionales *La República* y *El Diario* y fue miembro de la Academia Boliviana de la Historia¹⁹². Basándose en crónicas previas, describe la historia de Copacabana y de la imagen mariana incluyendo una considerable cantidad de datos complementarios -e incluso no coincidentes con aquellos que aparecen en las fuentes clásicas (Ramos Gavilán y Calancha)-, los cuales serán oportunamente analizados.

Otro reconocido autor boliviano es Marcelo Arduz Ruiz, quien ha publicado además numerosos artículos sobre temas vinculados al culto mariano en diversos medios de prensa y académicos¹⁹³. Historiador y abogado (formado en universidades de Argentina, Bolivia y España), se especializa en relaciones internacionales y se desempeña como diplomático boliviano dentro del Ministerio de relaciones Exteriores y Culto¹⁹⁴. Es desde esa singular posición que podremos analizar sus trabajos relativos al culto, especialmente interesados en la figura del escultor de la imagen: entre otros el de 1996, titulado *Tito Yupanqui, el venerable Inca. Modelador de la Imagen de Copacabana*, y su más reciente obra *El calvario del escultor de Copacabana*, del año 2007, editada ésta en versión trilingüe.

Finalmente destacamos los trabajos del historiador y periodista potosino Edgar Valda, quien ha profundizado en las vinculaciones del culto con su ciudad natal. Su libro *Potosí y la Virgen de Copacabana. Francisco Tito Yupanqui, la Ch'ujlla y la Janaxkhacha* (1992), ofrece una interesante descripción del paso del escultor por la Villa Imperial -durante su derrotero inicial con la imagen aún no entronizada-, y el posterior desarrollo de la devoción en la ciudad, articulando documentación escrita con tradiciones orales recogidas entre devotos locales. A esta publicación se suman artículos académicos, como *La devoción a la Virgen de Copacabana en Esquiri y en la Villa Imperial de Potosí (siglos XVI-XX)* (1999) y periodísticos: entre ellos, *Potosí: cuna*

¹⁹² Blanco Mamani 11/3/2012.

¹⁹³ Para algunos autores bolivianos las investigaciones sobre Copacabana se pueden distinguir claramente en dos: "antes y después de Arduz Ruiz" (Calderón Manrique 2007).

¹⁹⁴ Academia Boliviana de la Lengua s/f.

de la Virgen de Copacabana (2000). El autor es además director de la carrera de Historia en la Universidad Nacional Mayor de San Francisco Xavier de Chuquisaca, investigador asociado del CEPAAA (Centro de Estudios para la América Andina y Amazónica)¹⁹⁵ y director de la Biblioteca del Archivo Arzobispal de La Plata (Sucre).

B) 3. *Las investigaciones sobre el culto, propuestas analíticas*

Siendo la Virgen de Copacabana una imagen colonial esculpida por un indígena americano -quien fuera además descendiente de la elite incaica-, convertida en centro de peregrinación y consolidada como símbolo de la nación boliviana, ha despertado el interés de estudiosos de distintas disciplinas y desde las más variadas perspectivas de análisis, retomada como caso paradigmático en numerosas investigaciones (entre otras, Gisbert 1980; Rostworowski 1992; Gisbert y Mesa 2003; Siracusano 2005).

Desde la historia del arte por ejemplo, y los estudios sobre iconografía religiosa, ha sido analizada como imagen colonial vinculada a representaciones y prácticas andinas, tanto artísticas como religiosas (véase Gisbert 1980; Siracusano 2005). En un sentido análogo, desde la antropología, la historia y la etnohistoria -incluso desde la arqueología-, el culto ha sido conceptualizado en relación a procesos de sincretismo religioso, de hibridación cultural y de sustitución simbólica (Wachtel 2001; López Méndez 1998; Salles-Reese 1997; Bouysse-Cassagne 1997, 2004), resultando también apropiado para analizar el lugar del indígena en la sociedad colonial, especialmente su papel -y el de su cosmovisión tradicional- dentro del cristianismo (Wachtel 2001; Estenssoro 2003). Asimismo, ha estado vinculado a investigaciones sobre elites indígenas, parentesco y relaciones de poder en las sociedades andinas (Ziolkowski 1997; Del Río 2009; Medinacelli 2007; ver también Platt y Quisbert 2008). La Virgen de Copacabana resulta entonces un caso de referencia casi obligada en los estudios andinos coloniales, especialmente los centrados en Charcas. En su mayoría las investigaciones se han enfocado en el análisis de las continuidades simbólicas entre el culto a esta imagen y los rasgos de la religiosidad andina prehispánica. A partir de allí nos interesa realizarle nuevas

¹⁹⁵Libros Bolivia 2010; CEAAA 2010.

preguntas a las fuentes en cuanto a posibles usos de esta imagen y sus milagros, al menos para el período colonial, y continuar el estudio de esta devoción a lo largo de los siglos posteriores a su consolidación.

Otra perspectiva desde la cual resulta abordada esta imagen se vincula a los trabajos sobre el desarrollo de su culto en otras ciudades, especialmente entre América y Europa, donde se analiza la presencia de esta advocación en capillas, iglesias, conventos y otras instituciones religiosas, como así también en ámbitos de devoción privada (Lujan López 2002, Ramos 2005, entre otros). Y en una línea similar, es una imagen central para los estudios sobre migrantes bolivianos residentes en distintas ciudades y localidades del mundo. Allí, junto a otras advocaciones representativas de la religiosidad boliviana -como la virgen de Urkupiña-, esta devoción a la Candelaria de Copacabana es analizada en tanto símbolo congregador de la población boliviana migrante, cuya festividad actualiza y recontextualiza prácticas y creencias tradicionales (Lamounier 1990; Giorgis 2004; Sassone 2007, entre otros). Mientras que estos últimos estudios se concentran especialmente en celebraciones contemporáneas, vinculadas a colectividades bolivianas conformadas a partir de procesos migratorios acrecentados en las últimas décadas del siglo XX, la primera línea de trabajos parte prácticamente de los primeros años de desarrollo del culto en Copacabana, desde que las primeras réplicas de la imagen comenzaron a reproducir la devoción entre distintas poblaciones. Ambas serán contempladas paralelamente a nuestros análisis sobre el culto en Copacabana.

Parte II

LA VIRGEN MORENA DE BOLIVIA: HISTORIA DEL CULTO A NUESTRA SEÑORA DE COPACABANA (1583 - 2010)



Fig. 3. Imagen procesional de la Virgen de Copacabana (Fotografía de la autora, 6/8/2010)

Para reconstruir el surgimiento y la consolidación del culto a esta imagen mariana (Fig. 3) he identificado tres etapas. La primera partirá del análisis de la creación del santuario hacia fines del siglo XVI y tomará las primeras décadas del período de regencia de los agustinos en Copacabana, hasta 1670. Luego de esa primera etapa, pasaré a una más extensa entre los tiempos coloniales y mediados del siglo XX, momento que ha sido bisagra a nivel sociopolítico, eclesiástico y cultural. Dentro de esta segunda etapa contemplaré el desarrollo del culto identificando tres períodos: el primero, más prolongado, hasta la transición hacia el gobierno republicano (1670-1825); el segundo, entre la emancipación política y los vaivenes en la dirección del santuario (1825-1894); un tercer período desde la consolidación de la presencia franciscana y la revitalización del culto (1894-1960). Para ordenar la exposición de los datos dentro de cada período he optado metodológicamente por presentarlos de acuerdo a tres ejes: los administradores del santuario (religiosos y transiciones seculares); devotos, feligresía y sociedad local; ceremonias y cultos oficiales (Iglesia, autoridades estatales). Una tercera etapa será la contemporánea (1960-2010), analizada repasando esos tres ejes y focalizando en la proyección nacional e internacional del culto: en la construcción de la Virgen de Copacabana

como patrona simbólica de Bolivia y la vinculación de ese proceso con las trayectorias migratorias de la población boliviana.

D) Surgimiento, consolidación e institucionalización (1583-1670): Creación del santuario, primer período de los agustinos y difusión del culto

Según las fuentes eclesiásticas, la creación de la imagen de la Virgen de Copacabana y sus primeras manifestaciones habrían tenido lugar entre 1582 y 1583, en el transcurso de un interregno secular entre la expulsión de los dominicos y la llegada de los agustinos a Copacabana, durante la dirección del padre Antonio de Montoro. Señalan las crónicas que en un año de heladas y mal tiempo los indios principales de Copacabana, aconsejados por el cura Montoro, se decidieron a poner la suerte de sus cosechas en manos de algún santo intercesor a través de la fundación de una cofradía. Mientras que la mitad *urinsaya*, apoyada por el clérigo, consideraba que ésta institución debía fundarse en honor a San Sebastián, la parcialidad *anansaya* proponía hacerlo a nombre de Nuestra Señora de la Candelaria; y al no poder llegar a un acuerdo acerca de qué imagen elegir, la obra no prosperó¹⁹⁶.

En medio de esa disputa, Francisco Tito Yupanqui, perteneciente a *anansaya* -y emparentado con el curaca de esta parcialidad¹⁹⁷-, se decidió a elaborar una imagen de la Virgen de la Candelaria para su pueblo. Con la intención de perfeccionarse como pintor¹⁹⁸, viajó a Potosí junto con su hermano Felipe de León; una vez allí, el 4 de junio de 1582, comenzó a tallar una imagen de bulto de la Virgen de la Candelaria. Durante su estadía como aprendiz, Francisco se encontró con el curaca de *anansaya*, Alonso Viracocha Inca, quien había viajado a Potosí con su hermano Pablo¹⁹⁹. Luego de discutir qué podían hacer para establecer la cofradía a pesar de

¹⁹⁶Ramos Gavilán 1976[1621]; Calancha 1972[1657]. Estos mismos hechos legendarios sobre el surgimiento de la imagen presentados en las crónicas agustinas, son comentados por Wachtel en su obra sobre los indios urus (2001: 527-531).

¹⁹⁷Tomando en cuenta la genealogía presentada por Del Río (2009), Francisco Tito Yupanqui era hermano por línea paterna del gobernador de *anansaya*, Alonso Viracocha Inca.

¹⁹⁸ Francisco ya había realizado una Imagen de bulto de la Virgen para la Iglesia de Copacabana, que el padre Almeida había aceptado colocar junto al altar; pero su sucesor Montoro le ordenó quitarla por lo tosco e "irrisorio" de la misma (Ramos Gavilán 1976[1621]; Calancha 1972[1657]).

¹⁹⁹Ambos eran descendientes legítimos de Baltasar Challco Yupanqui, al igual que lo sería también, por línea ilegítima, el escultor Tito Yupanqui (Del Río 2009). Según Platt y Quisbert (2008), es

la oposición de la mitad *urinsaya*, resolvieron viajar a la ciudad de La Plata para gestionar la licencia para fundarla.

Antes de partir, Francisco decidió adjuntar a la petición una imagen en lienzo de la Virgen que estaba tallando, imaginando que con ella conseguirían la aprobación del Obispo y obtendría él una licencia para pintar y entallar imágenes. Como en lugar de esto recibieron críticas y burlas, mientras el curaca y su hermano continuaban con la gestión en La Plata, Francisco retornó a Potosí a terminar con la imagen de bulto (Fig. 1). Antes de llevarla a su pueblo, se quedó unos meses en la ciudad de La Paz para perfeccionarla con la ayuda de un español que doraba un retablo del Convento de San Francisco (Fig. 4). Cuando Alonso y Pablo llegaron a La Paz con la noticia de haber conseguido la ansiada licencia, Francisco ya tenía la imagen terminada; pero al regresar el curaca a Copacabana encontró que los de la parcialidad *urinsaya* no iban a aceptarla por no ser de factura española y por haber sido objeto de burlas. Siendo advertido de este rechazo, Francisco se dispuso a venderla.²⁰⁰



Fig. 4. Recuadro de la puerta del santuario representando llegada de Yupanqui a La Paz²⁰¹ (fotografía de la autora, 7/8/2010)

Fue en ese momento cuando la Imagen habría realizado su primer milagro; un milagro disparador en relación con el desarrollo del culto y que fue, como suele

probable que este Baltasar, y su linaje en general, hayan estado conectados a una elite incaica residente en Potosí y vinculada a la explotación minera indígena.

²⁰⁰ Ramos Gavilán 1976[1621]; Calancha 1972[1657].

²⁰¹ Los recuadros corresponden a una elaboración contemporánea

sucedier en estos casos, un prodigio impersonal. Estando todavía el escultor en el convento de San Francisco de la ciudad de La Paz, un religioso que tenía la imagen en su celda comenzó a ser deslumbrado por unos rayos que salían de ella cada vez que entraba en su habitación.

Al enterarse de este episodio -y como no obstante Francisco continuó con sus tratativas para vender la imagen- el corregidor de Omasuyos y Copacabana, Jerónimo Marañón, que estaba en esos días en La Paz, ordenó que no fuese vendida y que debía retornar a Copacabana, asegurándole a su dueño que sería aceptada. Ante la actitud del corregidor, el gobernador de *urinsaya*, Diego Churatopa, quien también estaba allí en La Paz, decidió llevarla él mismo a su pueblo²⁰². Ya camino a Copacabana, en San Pedro de Tiquina, Churatopa y los indios que lo acompañaban se encontraron con el cura de estos pueblos, el Padre Montoro, y éste también recibió con gusto la Imagen a pesar de haber estado en un principio a favor de la mitad *urinsaya*. Hizo colocarla en el altar de la capilla de Tiquina donde permaneció hasta la víspera de la fiesta de la Candelaria, cuando el corregidor ordenó que fueran a buscarla para llevarla a Copacabana²⁰³ (Fig.5).



²⁰²Las evidencias genealógicas ya referidas (Del Río 2009) señalan también un parentesco entre este gobernador de *urinsaya* y el de la mitad *anansaya*, Alonso Viracocha -hermano de Francisco Tito Yupanqui-: ambas autoridades nativas, por ende, serían descendientes del mismo linaje incaico. Esto, además de reflejar la complejidad de la relación entre parcialidades, sugiere otra interpretación para explicar ese cambio de actitud del gobernador de *urinsaya*. Retomaremos este punto en el capítulo siguiente.

²⁰³La lectura que hacen los autores sobre el tiempo que tardaron en llegar a San Pedro de Tiquina los enviados a buscar la imagen y luego en trasladarla desde allí hasta Copacabana, es también en términos de milagro, dado que habría sido en muy pocas horas en relación a la distancia que debían recorrer, sobre todo de regreso cargando el anda de la Virgen.

Fig. 5. Representación del traslado de la imagen a Copacabana en recuadro de la puerta del santuario (fotografía de la autora, 7/8/2010).

Fue así como el 2 de febrero de 1583 fue llevada en solemne procesión hasta la Iglesia de Copacabana (Fig. 6), donde se encontraban el corregidor y algunos españoles que lo acompañaban. En ese momento también se constituyó la cofradía que tanto deseaban los de *anansaya*, asentándose por miembros "...todos, no siendo los postreros los *urinsayas*, que tan primeros habrían sido en su contradicción..."²⁰⁴ Asimismo, agrega el autor que

fue cimbra de la devota cofradía, para levantar alto su edificio **asentarse por cofrades el Corregidor, y el Cura**, no siendo cortos en sus limosnas; cuyo cristiano celo y devoto ejercicio, acompañó después el religioso hecho, y digno de perpetuas memorias, que el **Padre Diego de Torres, Rector del colegio de la Compañía de Jesús de Juli, con toda su religiosa Compañía, hizo en asentarse por cofrades**, prometiendo cada año una misa por los cofrades.²⁰⁵

Durante esa concurrida procesión se habría producido además el segundo prodigio adjudicado a la imagen: mientras el corregidor sacaba el guión para acompañar la imagen, una pesada cruz de bronce cayó sobre él sin causarle ningún daño. Considerado un "milagro" por los presentes, era el primero, según Ramos Gavilán, a partir del cual los fieles empezaron a venerarla²⁰⁶.



²⁰⁴ Ramos Gavilán 1976[1621]: 123.

²⁰⁵ Ramos Gavilán 1976[1621]:123 [el resaltado es nuestro].

²⁰⁶ Ramos Gavilán 1976[1621]:124.

Fig. 6. Entronización de la imagen en Copacabana, escena representada en la puerta del santuario (fotografía de la autora, 7/8/2010).

A)1. Consolidación de la imagen entronizada

Una vez asentada la Imagen, su consolidación y mayor aceptación entre los habitantes de Copacabana fue vinculada por los cronistas a la actuación de dos prodigios. Uno de ellos, también en 1583, fue destacado por ser el primero que la Virgen hizo en su propia imagen: cuando el cura ordenó al escultor que modificara la imagen, para que al colocarle la corona al Niño no tapara el rostro de la Virgen, al bajarla del altar encontraron que el Niño había cambiado su posición. Señala Ramos que este hecho maravilloso conmocionó al Padre Montoro, quien comenzó a celebrar la Imagen sirviéndose del milagro, “así en el púlpito como fuera de él”, “para exortar a los indios” a venerarla. De esta forma, creció entre ellos no sólo el respeto por la Imagen, sino también la presunción de que gracias a ella comenzarían a ser “respetados por los demás indios y favorecidos por los españoles”.²⁰⁷

Unos años más tarde, en 1587, se habría producido el primer milagro colectivo que la Virgen realizara para favorecer directamente a los indios como grupo (si bien ya había realizado sobre ellos seis milagros -sanaciones- de manera individual). Narran los cronistas que cuando los miembros de la parcialidad *anansaya* se dispusieron a sembrar sus tierras en nombre de esta Virgen (para de sus frutos poder comprar las cosas necesarias para su servicio), a pesar de la sequedad del tiempo se vieron favorecidos por una lluvia inesperada. Viendo esto los de *urinsaya*, que aún seguían reticentes a encomendarse a esta Imagen y no habían acudido a la sementera, sintieron envidia y quisieron imitarlos sembrando sus chacras; sin embargo, no tuvieron la misma suerte que sus vecinos (según el autor, debido a su obstinación). Durante otra sequía de ese mismo año, luego que los de *anansaya* le hicieran a la Virgen una misa pidiéndole socorro, llovió copiosamente sobre sus tierras sin que cayera “una sola gota” sobre las de la otra parcialidad. Este hecho instó a los vecinos incrédulos a reconocer los milagros de la Virgen y a

²⁰⁷ Ramos Gavilán 1976[1621]:129; Calancha 1972[1657]. Veremos en el capítulo V que, por su legitimación a la capacidad nativa de producir sacralidad, este suceso ha recibido un lugar especial en la historia de los milagros en América, como umbral entre los milagros *de conquista* y el milagro en beneficio de los indios (Estenssoro 2003).

pedirle arrepentidos que les mandase agua a ellos también, luego de lo cual llovió sobre todas las chacras de Copacabana.²⁰⁸

El recorrido por estos primeros acontecimientos milagrosos nos muestra cómo habría ido creciendo la devoción y cómo se sumaron nuevos actores conforme se sucedían las manifestaciones de la Imagen. Una primera cuestión a indagar sería por qué se eligió la imagen de la Candelaria. Aunque Francisco Tito Yupanqui observó el modelo para su imagen recorriendo las iglesias de Potosí, es necesario indagar por qué los miembros de la parcialidad *anansaya* la habían elegido para fundar una cofradía. ¿Es posible que hayan tenido algún papel los dominicos que estuvieron en la iglesia de Copacabana hasta 1572? Profundizaré sobre esto en el capítulo quinto.

Lo cierto es que dos años después del suceso de las lluvias, en 1589, habiendo logrado la Imagen consolidarse y ser aceptada por la población de Copacabana y sus alrededores, el culto comenzó a ser supervisado por los frailes agustinos²⁰⁹.

A)2. Los agustinos en Copacabana (primer período)

Un hecho que se registra para los años inmediatos a la llegada de los agustinos a la península es la fundación de la cofradía de la Virgen de la Candelaria en 1604, recibida el año anterior su confirmación por bula papal²¹⁰. Probablemente haya sido ésta la fecha de constitución oficial de esa cofradía que se formó inicialmente durante los festejos por la entronización de la imagen en Copacabana.

Otros hechos significativos fueron los trabajos de construcción del templo mariano. Luego de ser colocada la imagen de la Virgen en el altar mayor de la iglesia local en el año 1614 se estima que tiempo después (entre 1619 y 1651) se emprendieron las obras de ampliación del templo y preparación de nuevos retablos, como así

²⁰⁸ Ramos Gavilán 1976[1621]: 131, Calancha 1972[1657].

²⁰⁹ Ramos Gavilán describe minuciosamente -destacando ante todo las razones providenciales que movieron las decisiones de las autoridades- el proceso jurídico-eclesiástico por el cual la Orden de San Agustín (ya presente en el Alto Perú desde 1563 -Gisbert, Mesa y Vázquez de Machicado 1983-) resultó elegida para atender el culto a la imagen de la Virgen entronizada en 1583, por el progresivo crecimiento de la devoción (Salles-Reese 1997, López Méndez 1998). "...y así por orden que ya el cielo tenía dado, trajo a su casa las Africanas manzanas, digo los frailes Agustinos, con cuyo buen olor, ejemplo y continua doctrina, creciese aquella tierna devoción, que todavía había menester arrimos para no desmayar" (Ramos Gavilán 1976[1621]:143). Salles-Reese (1997) también hace referencia a esta cita.

²¹⁰ Calancha 1972[1657]:654; *La Voz del Santuario de Copacabana* 2007b.

también la construcción de los edificios contiguos: las hospederías para alojamiento de los peregrinos y un beaterio para agustinas, el cual habría funcionado durante dos siglos²¹¹. La inauguración del santuario se concretó a fines de 1670, con la asistencia del propio virrey Conde de Lemos. Éste ha sido reconocido por su devoción católica y su colaboración activa en las obras eclesiásticas y causas devotas de su virreinato -como la canonización de Santa Rosa de Lima en 1671-. Resulta comprensible entonces esta intervención en Copacabana, no sólo participando de la ceremonia de inauguración sino también apoyando económicamente la construcción de la iglesia actual desde su asunción como virrey hacia fines de 1660.

Pero no fue éste el primer virrey interesado en Copacabana y su imagen. Unas décadas atrás, cuando se cumplían 10 años de la muerte del escultor Tito Yupanqui ocurrida en 1608 (LVS , 2(6):42), el virrey Príncipe de Esquilache habría postulado al creador de la imagen de Copacabana en el Proceso de la Causa de los Santos en el Vaticano, iniciativa que no logró avanzar debido al origen indígena del escultor²¹². Asimismo, según cita el franciscano Viscarra Fabre de un milagro transcrito en 1617, este Virrey había obsequiado embarcaciones al gobernador de Juli para el templo de Copacabana, el convento y las casas de la península.

De una u otra manera, ese sostenido apoyo virreinal pudo haber sido decisivo para que la obra de los agustinos prosperara y lograra llegar a 1670 con un templo concluido y un culto en plena expansión. Sobre esta expansión entonces me detendré en el siguiente apartado, en tanto ha sido característica de esta etapa.

A)3. La devoción más allá de Copacabana (siglos XVI-XVII)

Respecto a la extensión del culto, profundizada desde la llegada de los agustinos, ya durante los años previos, con la doctrina aún en manos del padre Montoro, la Imagen había comenzado a alcanzar trascendencia tanto a orillas del Titicaca como en otros lugares de la jurisdicción de Charcas. Un ejemplo de esto es la divulgación en Copacabana de un acuerdo para trasladarla a la Iglesia Catedral en la sede episcopal de Chuquisaca (La Plata), ante lo cual los indios y el cura intentaron

²¹¹ Sans 1860; *La Voz del Santuario de Copacabana* 2007b. Por inscripciones en el marco de su puerta que dice haberse dorado en 1642, siendo provincial R. P. Fr. Juan Altamirano y prior el P. Fr. Martín de Belaoto, se infiere que habría sido construido hacia 1640 (Sans 1860).

²¹² Según datos durante su proceso de beatificación (Valda 2010).

oponerse ocultándola en la casa del mayordomo de la cofradía²¹³. Asimismo, es ilustrativo el registro en una fecha tan temprana como 1588 de un hecho prodigioso con esta Imagen en la ciudad de Salta del Tucumán²¹⁴. De esta manera, la creciente cantidad de devotos que llegaban a Copacabana, habría llevado a que las autoridades consideraran apropiado remover al padre Montoro de su cargo para que una orden religiosa se hiciera cargo de la doctrina²¹⁵.

Las fuentes consultadas para este período muestran entonces que las maravillas obradas por esta Virgen lograron extenderse a lo largo de las distintas provincias y ciudades del virreinato. Es ilustrativo, por ejemplo, el siguiente relato de Ramos Gavilán

los años pasados habían acudido a este Santuario unos soldados del Reino de Chile y contaron a los Religiosos como en la guerra que tienen los Indios con los Cristianos en aquel Reino, habían cogido los enemigos a uno de los Indios Cristianos [...] el cual **por haber oído decir muchas veces a los españoles los milagros que la Virgen de Copacabana hacía** se encomendó a la bendita Imagen [...] y acudiendo los españoles a favor del indio empicado le hallaron en tierra sin lesión alguna (Ramos Gavilán, op. cit.: 183 [el resaltado es nuestro]).

Las crónicas también refieren a personas de otros reinos (como España, México y Nueva Granada) que invocaban a la Virgen en situaciones peligrosas por haber oído de sus milagros, y que siendo salvados por ella decidían acudir a su Santuario o enviar ofrendas.²¹⁶ Pero más allá de esta difusión de los milagros entre quienes circulaban por este territorio, es notable cómo se organizó el culto a esta Imagen en otras ciudades. Ya en una época tan temprana como principios del siglo XVII, a pocos años de instalado en culto en Copacabana, el cronista dominico Reginaldo de Lizárraga afirmaba que

No creo hay ciudad, en lo que he visto de la de Los Reyes y Potosí, donde no haya capilla de Nuestra Señora de Copacabana, y en pueblos de indios hay no pocas de esta advocación, y en algunos se dice se han hecho milagros²¹⁷

²¹³ Ramos Gavilán 1976[1621]:139; Calancha 1972[1657].

²¹⁴ Donde un religioso de la Orden de San Francisco fue sanado de una enfermedad mortal a partir de encomendarse a esta Virgen de quien “todo el mundo publica tantas maravillas” (Ramos Gavilán 1976[1621]; Calancha 1972[1657]).

²¹⁵ Ramos Gavilán 1976[1621]; Calancha 1972[1657]. cfr. Salles-Reese 1997.

²¹⁶ Un natural de Daymiel (España), estando en el nuevo Reino de Granada en 1592; un natural de Andalucía, estando allá en España en 1614 -que había oído de sus milagros durante su estancia en Perú- (Ramos Gavilán 1976[1621]:171, 217); en México, un caballero y su esposa; en Madrid, el hijo de un caballero y un conde y príncipe (Calancha 1972[1657]).

²¹⁷ Lizárraga 1968[1605]:70. Véase también: Santander 1970; Arduz Ruiz 2000; Machaca 2004.

Aunque este tema de la extensión del culto será retomado hacia el final del capítulo, es significativo que todos los casos señalados por las fuentes corresponden a este primer período de los agustinos: Lima (1590), Caracas (1596), Cocharcas (1598), Potosí (1600), Quito (1624), Río de Janeiro (1637), Humahuaca (1640), Panamá (1646) y distintas ciudades europeas (de España, Francia e Italia) hasta llegar a Roma en 1655. Consideraré aquí sólo los ejemplos sobre los que volveré en otros apartados, correspondientes al Virreinato peruano (en Bolivia, Argentina y Perú) y a Italia.

Dentro del actual territorio boliviano, el caso de Potosí es singular por las implicancias que ha tenido para el desarrollo posterior del culto a nivel nacional y por ser una ciudad protagonista dentro de la historia original de la imagen. Hemos visto que fue la ciudad donde el escultor Tito Yupanqui comenzó a tallar la imagen y en donde habría recibido la inspiración sobre cómo moldearla. Esto nos llevará a tenerla en cuenta especialmente para la última etapa (1960-2010), cuando se multiplican las fuentes relativas al culto mariano en Potosí en virtud de un aparente reavivamiento de la devoción. Pero quedará el análisis para tales oportunidades; al momento nos limitamos a considerar cómo se fue instalando el culto en esta ciudad durante las primeras décadas del XVII.

Para 1590 encontramos que existía ya en la Villa Imperial una parroquia de naturales con la advocación de Copacabana.²¹⁸ La misma había sido fundada unos años antes como iglesia de San Agustín por los miembros de esta orden; pero pronto los religiosos cambiarían su nombre a “Copacabana” -posiblemente por influencia del fraile Antonio de la Calancha mientras residía en Potosí como predicador del convento agustino-. Allí fue colocado en principio un lienzo donde Tito Yupanqui pintó el milagro de la Virgen en la cumbre del Cerro Sumaj Orko, relativo a una “visión” que tuvo mientras tallaba su imagen (Fig. 29, Cap. V).²¹⁹ Tiempo después, para 1630, se registra que una sequía habría movilizado el retorno de la imagen a Potosí “para implorar su intercesión”, y que al producirse lluvias inmediatas, el milagro llevó a titularla “Virgen y Señora de las Aguas”. Ese

²¹⁸Arzans 1965 [1705-1736]:213.

²¹⁹Valda 1992, 1999; Arduz Ruiz 2007a. Los relatos actuales sobre la estancia de Tito Yupanqui en Potosí dan cuenta de ciertos elementos asociados al escultor y su relación con la virgen en tierras potosinas: la casa donde residió (la *Chujilla*) y una planta “milagrosa” (la *Janaxkachia*). Sobre ellos volveré más adelante.

“retorno” de la imagen habría sido a través de una réplica suya que quedaría colocada en una de las naves de la iglesia potosina de San Agustín.²²⁰

En otras regiones del virreinato peruano destacamos los ejemplos de Lima, Cocharcas y Humahuaca. Estos dos últimos se caracterizan por involucrar réplicas de la imagen que se afirma han sido talladas por el mismo escultor Tito Yupanqui, mientras que los dos primeros (junto al de otra localidad peruana, Caypi, provincia de Abancay) aparecen vinculados a peregrinos indígenas que habrían promovido la instalación del culto en esos lugares, incluso trasladando ellos mismos la réplica de la imagen.

En el caso de Lima, la imagen habría sido llevada en 1590 por un indígena llamado Juan Agustín²²¹, para ser colocada en una capilla de naturales en el barrio de San Lázaro. Cuando los indígenas de esta capilla fueron obligados a trasladarse al barrio limeño del Cercado, la imagen se manifestó de manera milagrosa ante diversos testigos, hecho que movilizó al Arzobispo Toribio de Mogrovejo a colocarla en la Iglesia Mayor y a constituir para su culto una cofradía de indios. Como la protección del prelado fue crucial para que el culto fuese tolerado por el Cabildo de la Catedral, luego de fallecer aquel, en 1606, se removió la capilla con la Imagen y no se autorizó la concesión de un nuevo espacio en la Iglesia para las actividades de la cofradía. Aunque los indígenas lograron reconstruir una nueva capilla en su antiguo barrio de San Lázaro, debieron reclamar durante 27 años al cabildo catedralicio para recuperar su imagen. Una vez regresada a San Lázaro, el culto terminó finalmente a cargo de un beaterio de indias nobles, el cual continúa hasta el día de hoy (Ramos 2005; Espinoza Soriano y Olmeda 2010; Costilla 2010a). Aunque poco se recuerda al indígena Juan Agustín²²², claramente era una devoción que identificaba y nucleaba a la población indígena limeña.

El culto de Cocharcas, igualmente temprano, nos remite también a una imagen trasladada por un indígena desde Copacabana, pero en este caso se trata de una réplica de la imagen de Copacabana tallada en 1593 por las manos del mismo Tito Yupanqui. El protagonista de esta historia, un nativo de Cocharcas conocido como Sebastián “Quimicho”, había emprendido su peregrinación hacia el santuario de

²²⁰Valda 1999:123; Arduz Ruiz 2007a.

²²¹ Arduz Ruiz 2007a, 2007d.

²²²No solo está ausente en la bibliografía, sino incluso en el portal web de las Hermanas franciscanas, donde se narra la historia de la imagen limeña (Hermanas Franciscanas de Copacabana s/f).

Titicaca para pedirle a la virgen lo sanara de una dolencia física, aconsejado por los jesuitas de Cuzco -ciudad donde residía en ese entonces-. En el camino se vio milagrosamente curado tras experimentar un llamado de una mujer durante un sueño, y a raíz de esto se decidió a conseguir para su pueblo natal una réplica de la imagen. Para poder adquirirla necesitó reunir limosnas hasta que alcanzó la suma solicitada por el escultor Tito Yupanqui. Así, luego de un recorrido nada sencillo y marcado por varios “milagros”, Quimicho habría logrado en 1598 regresar con la imagen a Cocharcas, donde se le construyó una capilla para poder entronizada. Con los años, el aumento en la cantidad de peregrinos que se acercaban a la capilla llevó a Quimicho a emprender un nuevo viaje hacia las ciudades altoperuanas en busca de fondos para un santuario más grande; y aunque falleció antes de regresar -en el convento agustino de Cochabamba-, el dinero recaudado fue enviado de vuelta a su pueblo²²³. Con él pudo concluirse el nuevo santuario de Cocharcas para el año 1623²²⁴.

Sobre la virgen entronizada en Humahuaca no es tanta la certeza acerca de su origen y su llegada al pueblo, si bien las fuentes coinciden en estimar que ha sido tallada por Tito Yupanqui.²²⁵ Fue colocada en la parroquia del pueblo de indios de San Antonio de Humahuaca en una fecha previa a 1640, como imagen de culto para la cofradía de indios de Nuestra Señora de Copacabana que fundaran en 1634 el cura y el encomendero locales, junto al curaca, permaneciendo allí hasta la actualidad (Zanolli, Costilla y Estruch 2009; Costilla 2010b).

Comparando éstos últimos casos, los tres nos muestran cómo esta advocación -ya fuera promovida por las autoridades como por indígenas cristianizados- fue movilizadora y afianzada como imagen de veneración que identificaba a la población nativa. Una de las principales diferencias es que sólo el caso de Cocharcas dio lugar a un santuario, con peregrinaciones anuales, fama de milagros y un relato legendario sobre su origen, mientras que las imágenes de Lima y Humahuaca se consolidaron especialmente en el marco de congregaciones locales.

²²³Veremos en el capítulo quinto que el caso de la Virgen de Urkupiña, en el valle de Cochabamba, aparece en algunos autores vinculado a este viaje de Quimicho y a la imagen que trasladaba con él, que también habría sido tallada por Tito Yupanqui (Arduz Ruiz 2007c). Y consideraremos también las discrepancias sobre este hecho, como en cuanto a su fecha: 1618 en algunos textos (Arduz Ruiz 2007c) y en otros 1600 (Ramos Félix 2009).

²²⁴ Arduz Ruiz 2007c, 2008.

²²⁵ Valda 1992; Arduz Ruiz 2000; E.15.

Corriendo la mirada hacia el otro lado del Atlántico, la irradiación que fueron generando los centros de culto desarrollados en América –sumado al afán devocional contrarreformista del siglo XVII–, fue dejando la advocación de Copacabana en distintas ciudades europeas. Se encuentra entonces bajo distintas formas iconográficas²²⁶ en templos de Madrid, Lisboa, Porto, París y Roma, entre otras localidades.²²⁷ Aquí, claramente, fue clave el papel de los agustinos²²⁸, quienes de esta manera la hicieron ingresar en la ciudad de Roma. En la iglesia que atendían allí los agustinos descalzos de España, la iglesia de San Idelfonso, fue erigido un santuario dedicado a la Virgen de Copacabana en septiembre de 1655²²⁹. La imagen allí venerada, que habría sido llevada desde Copacabana, fue luego coronada por el Capítulo de San Pedro “como una de las imágenes más antiguas, milagrosas y de mayor devoción en toda la capital italiana”²³⁰.

Teniendo en cuenta el origen de la imagen de la Candelaria descrito páginas atrás (véase págs. 103-104), puede verse entonces el recorrido de esta advocación mariana española. Fue a América de la mano de los dominicos como Nuestra Señora de la Candelaria, se transformó en el Alto Perú en Nuestra Señora de la Candelaria de Copacabana y regresó a España de la mano de los agustinos como Nuestra Señora de Copacabana (Luján López 2002).

*B) Desarrollo del culto entre los tiempos coloniales y mediados del siglo XX (1670-1960):
transiciones colonia-república, Nación, Estado e Iglesia boliviana*

Como se ha anticipado, este período de casi tres siglos de vaivenes e inestabilidad sociopolítica ha sido dividido a su vez tres etapas. Una primera que comprende todo el último tramo colonial marcado por la presencia constante de los agustinos y que culmina con la expulsión de la orden tras la transición hacia el gobierno

²²⁶Luján López (2002), por ejemplo, precisa los siguientes datos para España: altares portátiles o capillitas en La Rioja, Navarra y Madrid; imágenes de bulto en Rubielos Altos, Ceclavín, Muros de Nalón, Toxearas, Sevilla; grabados en Madrid y Catalayud; una pintura en Sevilla.

²²⁷ Arduz Ruiz 2009a; Paredes 1955.

²²⁸ Muestra de ello es el caso del padre que ingresó el culto en España, fray Miguel de Aguirre, llevando imágenes de esta virgen para dos colegios agustinos y para el convento de San Agustín de Madrid (San Nicolás 1663 en Luján López 2002).

²²⁹ Bajo el altar hay la siguiente inscripción: "La Señora de Copacabana de San Idelfonso, que se encuentra en Cabo las Casas de Fabula Alta, Pal. 6, Lar. 4. En el Perú se venera el original" (Maracci 1656 en Arduz Ruiz 2005).

²³⁰ Bombelli 1782 en Arduz Ruiz 2005.

republicano (1670-1825). Una segunda que parte del la emancipación boliviana y atraviesa toda una serie de avatares en la dirección del santuario paralelos a la conformación del estado-nación republicano (1825-1894). Y la tercera, por su parte, que comienza con la consolidación de la presencia franciscana y se caracteriza por un aparente proceso de revitalización del culto (1894-1960). En cada una de ellas, como indiqué anteriormente, ordenaré la exposición siguiendo tres ejes: administradores del santuario; devotos y sociedad local; cultos oficiales.

B.1) Los agustinos en Copacabana (último período): transiciones hacia la independencia y expulsión de la orden

El santuario y el ocaso de los agustinos

A medida que fue avanzando el siglo XVIII, en un contexto de decadencia de la Orden en Charcas, notamos que la presencia agustina en Copacabana comenzará a sufrir una cierta merma en el número de religiosos dentro del Priorato local, lo cual le significó a la orden no contar con voto en el Capítulo provincial de 1729. Sin embargo continuaron los trabajos en el santuario, particularmente sobre su cúpula en el año 1738²³¹. Este hecho puede vincularse a su vez con una peregrinación que hacia 1735 habría trasladado la imagen a la ciudad de Potosí –señalado por los potosinos nuevamente como “retorno” de la virgen- con el objetivo de recaudar limosnas para el Santuario, para lo cual habrían colaborado tanto españoles como indígenas²³². Tiempo después, como se verá en el segundo eje, la situación general de inestabilidad política parece haber desembocado en una crisis de la regencia agustina, llegando a renunciar en 1789 el Prior y el Viceprior de Copacabana.²³³ No obstante la Orden continuaría allí hasta la emancipación, contando con el favor del Rey.

Uno de los mayores opositores a estos frailes fue el obispo Remigio de La Santa y Ortega²³⁴, un recordado -y criticado- personaje de la historia boliviana por su accionar contrarrevolucionario durante las insurrecciones que se sucedieron en el territorio paceño (Siles Salinas 2009). Más allá de los enfrentamientos entre

²³¹ Elías 1981.

²³² Valda 1999.

²³³ Elías 1981.

²³⁴ Santa Cruz 1971.

patriotas y realistas, ciertos conflictos desatados en este contexto afectaron directamente el destino del santuario y de la población local.²³⁵El mismo año en que este prelado paceño fue forzado a abandonar su puesto episcopal en La Paz²³⁶, se vio envuelto en un conflicto con los agustinos. Sus pretensiones eran apropiarse del convento y el santuario de Copacabana, como así también despedir a los frailes dejando solo uno para el trono de la Virgen y otro para la doctrina. Sin embargo, recibió frente a esto no sólo la oposición de la Orden sino la de la Audiencia de Charcas y del Rey (en ese momento cautivo). En el alegato que los agustinos enviaron a España hicieron constar que el santuario y el convento habían sido construidos por ellos y que llevaban más de dos siglos en su pacífica posesión, logrando finalmente que el Consejo de Regencia resolviera a favor de ellos.²³⁷

Culto mariano y conmoción social

Desde la segunda mitad del XVIII, mientras los religiosos continuaban a cargo del Santuario mariano, Copacabana se vio afectada por los impactos diferenciales de las revueltas y rebeliones nativas que comenzaron a desestabilizar el orden colonial especialmente desde la década de 1780. La mirada local oficial sobre estos hechos ha estado vinculada a sus efectos sobre el Santuario y el culto mariano. Así, según se observa en un documento elaborado entre 1781 y 1826 para inventariar las joyas y objetos valiosos del Santuario, la riqueza permaneció tras el “año del alzamiento general de los indios” y “guerra de razas” de 1781, después de haber sido “saqueado el pueblo” y asesinados más de 200 “blancos” por los insurrectos, “indios de la misma región”²³⁸. El documento señalaba además que los indios

²³⁵El contexto político y militar de principios del siglo XIX representó para Copacabana ser escenario de distintos sucesos vinculados al clima del momento. Durante las campañas al Alto Perú, por ejemplo, en mayo de 1811, un grupo de españoles que se reunían en el beaterio agustino fueron sorprendidos en un acto identificado como conspirativo, dándose lugar a una resistencia armada (Declaración del dr. Juan Madera..., 1813, en: Llorente 2011). Quiénes eran estos realistas allí reunidos y cuáles fueron sus vínculos con Copacabana, son preguntas que al momento no podemos responder. Sin embargo, esta reunión política en el beaterio local, sumada al accionar del Obispo en relación al santuario y a la regencia de los agustinos, permite analizar el papel de estos lugares sagrados locales dentro de las disputas internas al sector realista, bajo los intereses encontrados de autoridades eclesíásticas, órdenes religiosas, y autoridades seculares.

²³⁶Durante el levantamiento del 16 de julio de 1809, conocido como “revolución de La Paz”.

²³⁷Elías 1981:114.

²³⁸“Libro de alajas de este convento y santuario de Nuestra Señora de Copacabana, mandado a hacer por R. P. Prov. El Mro. Fray Thomas de Astuy, siendo Prior el M. R. P. Mro. Fray Gregorio Suero”, transcripción en Rada 1925b:196.

profanaron el templo atreviéndose su tiranía hasta los tronos del Ssmo. y de nuestra Señora y pretendieron derribar el templo quebrar el bulto de ntra. Sra. Robarse sus alajas, siendo los indios de este pueblo los únicos que se atrevieron a tales excesos. Pero nuestra Señora manifestó su poderío castigando de prometo a los sacrílegos que se atrevieron a querer poner las manos en su Imagen sin permitirle quitasen de su cuerpo alaja alguna²³⁹.

Más allá de las interpretaciones milagrosas que esta descripción permita vislumbrar, lo que nos está indicando es un rechazo de la población indígena -al menos de una parte de ella- hacia los signos materiales del culto.

Por otra parte, un largo pleito vinculado a la sociedad local (entre un cacique-gobernador acusado de abusos, Francisco Chuquimia, y el resto de la población), ofrece ciertos datos para inferir hasta qué punto el contexto de extrema tensión política podía repercutir en la devoción mariana y la relación del pueblo con su Santuario. En los testimonios que ofrecen los expedientes no se encuentran referencias al culto o a la imagen de la Virgen, aunque sí se advierte una identificación entre el pueblo de Copacabana y su Santuario (sobre la cual volveré en el capítulo 6).²⁴⁰ Entre otros ejemplos, una de las declaraciones del cacique indicaba que

No hay persona de clase alguna desde Copacavana hasta esta ciudad dela Paz, ni viajante delas romerías del mes pasado a aquel Santuario, que ignore el despojo que he padecido, y q.e no me concidere el hombre más/infame que pisa La Tierra...²⁴¹

Se ve entonces que, a pesar del crítico contexto, las romerías continuaban siendo una característica del pueblo. Considerando además la peregrinación a Potosí (1735) descrita en el eje anterior y la presencia de indios *sedulas* (nota 136) enviados a este centro minero -también signado por la devoción a la virgen de Copacabana- puede suponerse que esta conexión entre ambos centros de culto era un factor que definía las prácticas de la feligresía indígena de Copacabana.

Ceremonias oficiales en la transición a la república

²³⁹ El Diario 1925c.

²⁴⁰ Se incluían testimonios de indios tributarios y de “vecinos del Santuario”, hombres y mujeres (Expediente 1783-1798,16-16v).

²⁴¹ Expediente 1783-1798, 101-101v.

¿Qué sucedía simultáneamente con los cultos anuales oficiales? Para el período las fuentes no abundan en registros sobre estas ceremonias. Sí se encuentra por ejemplo que en el contexto de la asunción del nuevo cacique local en los primeros años del XIX -tras resolverse el conflicto con Chuquimia y ser éste finalmente destituido y desterrado- los actos celebrados contaron con una destacada presencia de la liturgia católica²⁴² (aunque no explícitamente del culto mariano).

El hecho más destacado ha sido la consagración de la iglesia de Copacabana en 1805, una ceremonia en la cual el Obispo de La Paz consagró al templo y al altar en honor de la Virgen María “bajo el título de la Purificación, vulgarmente llamada Copacabana”²⁴³. Este podía implicar una voluntad de reforzar los símbolos católicos a través de actos significativos en un contexto general marcado por el avance secularizador. Sin embargo, más allá del contexto también expresaba, como presenté en el primer eje, los propios intereses del prelado sobre el Santuario.

B.2) Los franciscanos en Copacabana: De la independencia a los vaivenes en la dirección del santuario (1825-1894)

Los quince años de guerra que trascurrieron entre 1809 y la emancipación boliviana en 1825, fueron tiempos en los cuales el Santuario se habría encontrado en una especie de “olvido” por parte de las autoridades civiles y eclesiásticas, sin registro de acciones a favor del mismo²⁴⁴. Independientemente de la perspectiva de las fuentes, es escasa la información sobre el culto con la que se cuenta para esta etapa posterior a la independencia, algo probablemente vinculado a los cambios socioreligiosos propios del contexto post revolucionario y el proceso de secularización.

Gobierno republicano y cambios en la administración del Santuario

A nivel institucional, una de las primeras medidas tras la independencia política en agosto de 1825 fue la expulsión de los agustinos del Santuario. En marzo de 1826 fue

²⁴² Expediente 1783-1798, 101v.

²⁴³ de la Santa y Ortega 5/4/1805 (acta encontrada por Sanjinés [1919]; cfr. Santa Cruz 1971; Elías 1981).

²⁴⁴ Santa Cruz 1971.

clausurado el convento de Copacabana²⁴⁵ quedando solo un fraile que haría de cura y un ayudante²⁴⁶.

Por otra parte, el avance estatal sobre los bienes eclesiásticos habría repercutido en Copacabana de manera particular. El mariscal Antonio José de Sucre, primer presidente de la república tras la declinación de Simón Bolívar, había ordenado ya en los años previos a la independencia disponer de los caudales del Santuario para costear los gastos de la guerra²⁴⁷. Mandó extraer el oro y la plata del templo para fundirlo y convertirlo en moneda, al tiempo que se denunciaron atropellos de autoridades y del propio vecindario sobre las pertenencias conventuales, siendo saqueados la biblioteca y el archivo del santuario como así también sus obras de arte²⁴⁸. Según un inventario levantado el 9 de agosto de 1826 –ya clausurado el convento- se ordenaba entregar al capellán, nombrado por el presidente, todas las alhajas, plata labrada y demás utensilios del Santuario²⁴⁹.

Años después, el presidente gral. Andrés de Santa Cruz vendió durante su gobierno, en provecho de las arcas fiscales, la hacienda que poseía el Santuario para las necesidades de la iglesia y los peregrinos –la llamada “finca de la virgen”-, dejando a un sobrino suyo para administrarla. Pero al visitar el Santuario en 1829 y observar su decadencia material y espiritual, expresó su deseo de

que se erijese allí con las formalidades necesarias una Colegiata²⁵⁰, si puede ser de un Abad, dos Canónigos y dos Prebendados... [y le pedía al Obispo] se digne emplear todo su celo, en objeto tan grande cual es el restablecimientos de este Santuario, monumento glorioso erijido en el centro del Perú por la piedad cristiana de nuestros padres, y que Bolivia tiene la dicha de poseer²⁵¹

²⁴⁵Rada 1925b.

²⁴⁶ Aunque en los decretos de reglamentación y supresión de conventos de la República de Bolivia no figuraba el de Copacabana, el Prefecto de La Paz, nueva autoridad política departamental, informaba al gobernador eclesiástico que los frailes agustinos habían marchado al convento de Cochabamba (Elías 1981:119; *La Voz del Santuario de Copacabana* 2007b).

²⁴⁷ Sanjinés 1919; Chirveches 1920.

²⁴⁸ Paredes 1955:51; Elías 1981:119.

²⁴⁹ Documento transcrito por Rada (1925b).

²⁵⁰ Se trata de un templo católico con un cuerpo capitular similar al de la catedral, constituido para darle mayor relevancia a un culto o preponderancia a una población.

²⁵¹ Carta del gral Santa Cruz al Obispo de La Paz, mons. José María Mendizábal, 20/6/1829 (citada en Elías 1981:120).

Esta Colegiata deseada por el presidente para realzar la jerarquía del Santuario fue fundada por decreto el 4 de noviembre de ese mismo año de 1829²⁵², aceptado por el Obispo de La Paz a condición que el Gobierno se comprometiera a dirigir las solicitudes a la Santa Sede para que confirmase su creación.²⁵³ Por otra parte, habiendo vendido la hacienda del santuario, el presidente se vio obligado a pagar las mensualidades de los nombrados y solventar los gastos del culto²⁵⁴. Pero dado que nunca se obtuvo la aprobación pontificia ni tampoco se habría conservado la “buena armonía” entre sus miembros (algunos fueron removidos o promovidos a otros destinos), la Colegiata de Copacabana iría decayendo hasta que en 1841 un decreto la declaró extinguida²⁵⁵.

Para esos años, y coincidiendo con los sucesos políticos posteriores a la caída de la Confederación peruano-boliviana y del gobierno de Santa Cruz²⁵⁶, una nueva orden pasaría a hacerse cargo del santuario, aunque su definitiva instalación no podría concretarse hasta la década de 1890. Los primeros franciscanos que recibieron a su cargo el Santuario fueron los misioneros del Colegio de San José de La Paz, colegio que había comenzado a fundarse en 1839, cuando se instalaron en una casa donada los Franciscanos Conversores de Propaganda Fide. Estos, como podrá verse, habían logrado adquirir notoriedad e influencia en altas esferas del Gobierno y la Iglesia²⁵⁷, en un momento donde se advierte además un relativo acuerdo entre autoridades civiles y eclesiásticas. Así, en 1841, durante la presidencia de Ballivián, el Consejo de Gobierno -del cual era miembro el Vicario Capitular de la diócesis de La Paz- encargó el Santuario a un grupo de franciscanos designados.

Sin embargo, la situación general del país llevaría a que la presencia de esta orden en Copacabana no llegara a establecerse. En 1843, al año siguiente de arribar los franciscanos paceños al Titicaca y tomar posesión legal del Santuario, la orden sería

²⁵²La *Voz del Santuario de Copacabana* 2007b. En él se establecía la fundación de una congregación de cinco beneficiados.

²⁵³ El Obispo redactó las constituciones de la Colegiata en 1830 y realizó la colación de los cargos: Prepósito y Cura doctrinero, Maestro Escuela, Tesorero, Racionero Colector de rentas y Hospedero de peregrinos, agregándose por decreto un Sochantre y dos capellanes (Sans 1860; Elías 1981).

²⁵⁴ Sanjinés citado por Rada en *El Diario* 1925c; Paredes 1955; Elías 1981.

²⁵⁵ Sans 1860; Santa Cruz 1971; Elías 1981:120.

²⁵⁶Santa Cruz 1971.

²⁵⁷ Elías 1981: 121.

expulsada por el presidente Ballivián²⁵⁸. El mismo gobierno que los había designado, los obligaba luego a desocupar el Santuario, movido por sospechas sobre los padres –en especial el cura local– en razón de posibles conexiones conspirativas a favor del ex-presidente Santa Cruz²⁵⁹. El santuario quedaba así nuevamente en manos del clero secular hasta 1850²⁶⁰.

Uno de los padres franciscanos que se destacó en esta historia fue Rafael Sans –cuyas memorias han sido una de las fuentes más citadas–. Al poco tiempo de llegar a Copacabana junto a frailes de su comunidad, y ante la necesidad de contar con más personal, fue designado para viajar a Europa en tanto “colector de religiosos”²⁶¹. A su regreso en abril de 1844, junto a 22 franciscanos de España, Francia e Italia, fue recibido en La Paz con la noticia de la expulsión transmitida por el ex-cura de Copacabana. Aunque tras las gestiones franciscanas el presidente Ballivián habría invitado a los religiosos a volver a hacerse cargo del santuario, éstos lo rechazaron –según explican– por la “recelosa política” del gobierno, la enfermedad de uno de los padres y la falta de personal²⁶².

Durante la presidencia de Belzu, en 1847, se dicta un reglamento aprobado por el gobierno eclesiástico de La Paz por el que se debía regir el curato copacabaneño²⁶³. Así, en un acuerdo con el Obispo, el gobierno removió al cura secular en 1850 y lo sustituyó por un cura franciscano interino hasta el efectivo retorno de estos religiosos en 1851²⁶⁴. Quien ocupó interinamente la dirección del santuario, viajando junto al padre Sans más once religiosos y laicos, fue el padre Miguel Cabot, del convento de La Paz. Por su parte, Sans volvió a dirigirse a Europa en 1853 para coleccionar religiosos para el Santuario, regresando a Copacabana junto a diez compañeros, cinco sacerdotes y cinco estudiantes de teología²⁶⁵. El convento

²⁵⁸ *La Voz del Santuario de Copacabana* 2007b.

²⁵⁹ Aspirando regresar a Bolivia, éste mantenía conexiones con “crucistas” infiltrados. Habiéndose reunido el cura de Copacabana con el sobrino de Santa Cruz, durante una visita de este último a la hacienda que administraba –ex “finca de la virgen”–, el Gobernador de La Paz dio parte a Ballivián, entendiendo la reunión como conspiración a favor de Santa Cruz, y éste habría ordenado la salida de los padres en 24 horas (Sans 1888, Elías 1981).

²⁶⁰ Sans 1860; Santa Cruz 1971; Elías 1981.

²⁶¹ Necesitados también en otras jurisdicciones como Sucre y Potosí (Sans 1888; Elías 1981:122-122).

²⁶² Sans 1888; Elías 1981:123-124.

²⁶³ Según expresa Elías, el mismo presidente “instó y rogó en varias ocasiones” a los Misioneros del Colegio de La Paz que retomaran el Santuario”, comprometiéndose el gobierno a costear la traída de 12 religiosos (Elías 1981:124).

²⁶⁴ Sans 1860; Santa Cruz 1971; *La Voz del Santuario de Copacabana* 2007b.

²⁶⁵ Notas 1853; Sans 1888; Elías 1981:125.

franciscano de Copacabana quedaba así constituido como hospicio del Colegio de La Paz, asumiendo Sans como cura párroco y presidente²⁶⁶.

En esos años se trabajó en la reedificación del convento mientras llegaban los religiosos de Europa y luego el cura Sans propuso a la diócesis la realización de arreglos en el santuario. Afirmaba para ello tener presente las miras religiosas que animan al Gobierno a favor de aquel Santuario, de tanto renombre, las leyes vigentes en la República en materia de Patronato y el estado actual de las rentas nacionales²⁶⁷. Pero estos arreglos, en un clima sociopolítico general de tanta inestabilidad, no pudieron concretados por el momento. Solo dos años después de asumir el padre Sans como cura, en 1855, se registra ya una voluntad expresa de expulsar del Santuario, de las Misiones y de la República, por "mala conducta", a los religiosos de Propaganda Fide, la congregación que dirigía el Santuario de Copacabana²⁶⁸. Y si bien continuarían hasta entrada la década de 1860, su permanencia en el Santuario habría sido lo suficientemente accidentada como para que el mismo Sans terminara renunciando al curato.

En principio, por su situación fronteriza, Copacabana se vio particularmente afectada en los conflictos políticos con Perú,²⁶⁹ con un clima de constante tensión y violencia más o menos explícita, entre campesinos indígenas, guardianes del Santuario y autoridades civiles.²⁷⁰ Estos hechos, sumados a una epidemia de fiebre amarilla²⁷¹, enfrentamientos con el corregidor y especialmente expropiaciones del Estado para sus gastos de guerra²⁷², fueron generando pánico y desahucio entre los

²⁶⁶ Elías 1981:125. Otras fuentes indican que Cabot había renunciado al curato de Copacabana y por propuesta en terna fue nombrado interino fray Rafael Sans (Obispo de La Paz 1854; Ministro 1854), lo cual podría ser una formalidad tanto como una muestra de las condiciones conflictivas bajo las cuales se desempeñaron estos padres.

²⁶⁷ Notas 30/6/1853.

²⁶⁸ Obispo de La Paz 20/6/1855.

²⁶⁹ Elías 1981:125-126.

²⁷⁰ Relatos citados por Elías del libro "Memorias" de Sans (1860) y de la "Memoria histórica del Colegio de Misiones de San José de La Paz" (1888).

²⁷¹ Con un saldo de 200 fallecidos entre población del pueblo y estancias vecinas (Elías 1981:126).

²⁷² Según Elías, la "gota que rebalsó el vaso" y llevó al cura a renunciar fue la orden del presidente Linares de entregarle 4000 pesos del Santuario para las urgencias del estado (Elías 1981:127). Fuentes periodísticas posteriores relatan que en 1859 "una comisión expresamente enviada por el dictador Linares invadió la fábrica del santuario y mando llevar el poco dinero que había para el tesoro del gobierno (Sanjinés 1919; Rada en *El Diario* 1925c; Cura de Inquisivi en *El Diario* 1925i; Santa Cruz 1971). El mismo Sans refería años después a los 400 pesos que el Tesoro Público de la capital le adeudaba a los fondos de la fábrica del Santuario, los cuales él mismo había suplido, ya que por los acontecimientos políticos del país no pudo cancelarse el pago previsto desde 1859 (Obispo de La Paz 4/12/1863).

religiosos, quienes comenzaron a retirarse del Colegio hasta quedar el padre Sans prácticamente solo.²⁷³ Finalmente, con autorización del Obispo los franciscanos del Colegio Misionero de La Paz cedieron a los sacerdotes seculares el camarín de la virgen, la iglesia, la sacristía, el convento, el beaterio y la hospedería²⁷⁴. Así, durante los próximos 30 años, hasta 1894, transcurriría un nuevo período de regencia secular en Copacabana.²⁷⁵

En 1893, tras 30 años de permanecer en el cargo, el propio cura de Copacabana solicitó que la parroquia pasara a ser atendida por una Orden, siendo los padres Superiores de la Provincia franciscana de San Antonio de Charcas quienes gestionaron esta vez para hacerse cargo del santuario desde el año siguiente.²⁷⁶ Al mismo tiempo, se decretó la fundación de un noviciado en Copacabana, elevado un pedido a la Santa Sede y recibido el Rescripto Pontificio que autorizaba la creación de este convento franciscano con “cura de almas”²⁷⁷. De esta manera, se daba inicio a una nueva etapa de accionar religioso y desarrollo del culto.

La feligresía y el culto

¿Dónde quedaron en todo este proceso los feligreses y peregrinos con sus prácticas devotas? Las fuentes disponibles han apuntado claramente a reconstruir los vaivenes institucionales en relación con la administración eclesiástica local. Pero la población de Copacabana tuvo lugar en esa historia y, aunque las fuentes no hayan seguido de cerca su accionar, es posible identificar ciertos indicios atendiendo –una vez más– a la perspectiva de los religiosos.

Las versiones oficiales reiteran descripciones sobre una “decadencia material” y “espiritual de este centro religioso”: “privado el Santuario de una Comunidad religiosa que lo atendiera, el culto a la Candelaria de Copacabana fue decayendo”²⁷⁸. Sin embargo, cuando en 1829 el presidente Santa Cruz visitó

²⁷³Elías 1981:127; Villafón 1/7/1858; Obispo de La Paz 4/6/1859.

²⁷⁴ Admitida la renuncia del padre Sans, se elevó una terna –sugerida por este mismo cura– para proponer presbíteros a ser elegidos por el presidente y Patrono Nacional (Asín 21/4/1860; *La Voz del Santuario de Copacabana* 2007b).

²⁷⁵ *La Voz del Santuario de Copacabana* 2007b; Elías 1981.

²⁷⁶*La Voz del Santuario de Copacabana* 2007b; *El Diario* 1925h; Elías 1981:131. Por una resolución suprema del Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto, el gobierno aprobó el auto episcopal que pasaba la dirección de la parroquia y Santuario de Copacabana a quien era en ese momento guardián del convento de La Paz (Rada en *La República* 1925a; Elías 1981:131).

²⁷⁷ Rescripto Pontificio. Roma, 2 de mayo de 1894 (citado en Elías 1981:131).

²⁷⁸ Elías 1981:120.

Copacabana, aún manifestando su preocupación por el decaimiento del culto, lo definía como “célebre Santuario [...] a la vista de cuantos van de todas partes a rendir sus cultos a la Madre de Dios”²⁷⁹. La misma “decadencia material y moral” fue subrayada por el padre Sans cuando llegó a Copacabana en 1844, denunciando un culto “casi nulo” y subrayando que “el vecindario, el pueblo [...] había perdido los hábitos de devoción y de moralidad, que antes distinguían estos hijos de María”²⁸⁰. Años después, cuando regresó de Europa en su segundo viaje en 1853, señalaba este cura que

la moralidad, el arreglo y la devoción que esta nueva Fraternidad halló en el Santuario en la primavera del año 1853 eran fruto del trabajo y tesón del P. Cabot... [agregando que] ...metodizó la devoción, extirpó varios abusos, persiguió las beodeces y, a fuerza de vigilancia y de constante vigor, logró que en los domingos y fiestas todos cumplieren con el precepto, y que en la hora de la Misa parroquial quedase la plaza limpia, entrando los indios a la doctrina y a la Misa, y los demás a sus casas²⁸¹

La percepción final de este franciscano, luego de presentada su renuncia al curato, era que

la milagrosa efigie de la santísima Virgen que allí se venera, es digna del más puro amor, mas el pueblo es algo quisquilloso, los indios supersticiosos y malignos; y si en tiempo de recelos toca algún Corregidor o comandante taimado es capaz de hacer agonizar al cura más santo²⁸²

Se observa en estas palabras no sólo una muestra de las tensiones locales ya descritas sino que los cultos y las romerías seguramente continuaron desarrollándose por fuera de control eclesiástico. Más allá de la percibida “decadencia”, se trataba de una devoción “no domesticada” (Bastide 1983[1965]) que procuraron metodizar y vigilar, extirpando abusos y supersticiones.

Por otra parte, las fuentes religiosas no dejan de ilustrar la buena acogida que habrían dado los devotos a los miembros de esta orden. Se indica por ejemplo que “la gente peregrina reclamaba la vuelta de los Franciscanos” y que al llegar los

²⁷⁹ Carta del gral. Santa Cruz al Obispo de La Paz, mons. José María Mendizábal, 20/6/1829 (citada en Elías 1981:120).

²⁸⁰ Sans 1888; Elías 1981:120.

²⁸¹ Sans 1888:53; Elías 1981:125.

²⁸² Sans 1888:57; Elías 1981:128.

frailes en 1853 tuvieron una “calurosa” recepción, con el “contento de los vecinos”²⁸³. Ahora bien, cuando en 1842 los franciscanos tomaron posesión del Santuario, se eligió como delegado “por parte civil y eclesiástica” al cura de Tiahuanaco, “conocedor del lugar y gran aymarista”, siendo una elección “bien acogida tanto por el vecindario como por los naturales de la península”. Más allá entonces de la dirección franciscana y de la buena recepción que estos religiosos pudieran tener entre “vecinos” del Santuario y peregrinos, era especialmente necesaria la integración de la población nativa a las prácticas católicas.

Donde sí se expresa una “ausencia” de culto es en la falta de datos sobre ceremonias oficiales dentro de este período. Además de los reconocimientos de los presidentes Santa Cruz y Belzu -quien ofrendó a la Imagen su espada y su bastón-²⁸⁴, no se registraron actos con presencia de autoridades políticas.

Cuadro 3: Síntesis de la historia del Santuario entre 1825-1894

	Hitos destacados	Autoridades involucradas	
		civiles	eclesiásticas
1825-1826	Expulsión de los agustinos y cierre de convento	Presidente Sucre	
1829	Creación Colegiata de Copacabana	Presidente Santa Cruz	Aceptación del Obispo Sin aprobación papal
1841	Extinción Colegiata por decreto Designación franciscanos del Colegio de San José de La Paz (de Propaganda Fide)	Presidente Ballivián	Acuerdo con Vicario diocesano
1843	Expulsión franciscanos		
1843-1851	Interregno secular de 8 años		
1851	Regreso franciscanos y formación del Convento	Presidente Belzu	Acuerdo con el Obispo
1855-1860	Voluntad de expulsión Renuncia de los franciscanos	Presidente Linares	Obispo
1863-1894	Interregno secular de 30 años		
1894	Designación definitiva de franciscanos de la Provincia de San Antonio de Charcas Fundación de un Noviciado	Aprobación del Ministerio de Culto	Obispo

²⁸³ Elías 1981:122,125.

²⁸⁴ *El Diario* 1925b; Rada 1925b.

B.3) *La “Mamita del Lago” bajo “nuevos custodios”: consolidación de la presencia franciscana y revitalización del culto (1894-1960)*

Convento y santuario franciscano: afirmación institucional y dificultades

Reinstalada la Orden en el pueblo, importaba en principio establecer el convento y su noviciado, tarea que fue lograda, no sin “contratiempos y dificultades”, por el padre Sanjinés, el historiador franciscano que asumió la dirección del santuario en 1902 (autor -como vimos- de otra publicación sobre el culto). Así, tres años después se asumió fue inaugurado un beaterio de señoras de la Tercera Orden Franciscana y un hospital de peregrinos que sería atendido por ellas.²⁸⁵

Respecto a las refacciones en el santuario, distintos testimonios señalaban un abandono general del templo y sus edificios anexos. Entre 1910 y 1913 se llevó a cabo la construcción del actual camarín de la virgen, siendo el antiguo muy pequeño e incómodo²⁸⁶. Más tarde, en vistas de la importante ceremonia de coronación prevista para 1925, se ordenó desde el año anterior una nueva renovación del templo, la hospedería y otros edificios destinados a alojar visitantes y peregrinos. La preparación de ese acto, resultado de un proyecto que venía gestándose desde 1919, y estas reformas que hizo necesario emprender, se expresaron en un extendido y mediatizado conflicto en torno a la administración del santuario y sus bienes, incluida la propia imagen. Aunque sus pormenores serán profundizados en otros capítulos, interesa presentar aquí los términos en los cuales se desarrolló el conflicto y los parámetros sociopolíticos y eclesiásticos que lo encauzaron.

En principio, la cuestión de las joyas del santuario había sido tema de interés desde los primeros años de esta etapa. Una de las medidas iniciales de los franciscanos fue el nombramiento, en 1898, de una comisión de tres sacerdotes para inventariar las alhajas del templo. Éstas no coincidieron con el antiguo inventario que realizara

²⁸⁵ Elías 1981:132.

²⁸⁶ Elías 1981:133; *La Voz del Santuario de Copacabana* 2007b. Según relataría años después el arquitecto que se hizo cargo de la obra en ese entonces, el Obispo paceño habría enviado a Copacabana dos ingenieros (uno francés, primero, y luego uno chileno) a proyectar el plan del camarín, pero terminó encargárselo a quien aceptó renunciar a sus honorarios considerando su aclaración de que “la Virgen es pobre” (Palombo 30/4/1925).

el padre Sans unas décadas atrás, revelándose una disminución en el patrimonio de la Virgen.²⁸⁷ Cinco años después, en 1904, el propio Obispo de La Paz realizó una visita al santuario para efectuar el traslado de las alhajas a una “caja de fierro”.²⁸⁸ Cuando en 1925 se elevaron las demandas de los devotos por realizar un nuevo inventario de los valores de la Virgen, el superior de los franciscanos referiría a esa verificación de 1904, señalando que las existencias se encontraban “perfectamente conformes” a ella.²⁸⁹

Por otra parte, ese reclamo de la población local expresado a las autoridades eclesiásticas y civiles de La Paz²⁹⁰ -uno de los primeros momentos del conflicto- sumaba una serie de cuestionamientos a las obras de refacción del santuario, especialmente por lo que se señalaba como modificaciones en el estilo del templo. Aunque los pedidos fueron sido dirigidos al padre guardián del santuario, éste se habría negado rotundamente, decidiendo los feligreses recurrir al “Patrono Nacional” por intermedio del prefecto departamental y el jefe de la Iglesia.²⁹¹ El desarrollo posterior de los sucesos tuvo por protagonistas a estas dos autoridades paceñas, obispo y prefecto departamental, a los comisionados civiles y eclesiásticos que fueron enviados a la península, al guardián del santuario y demás franciscanos a cargo del culto y al conjunto de “vecinos” e “indios” de Copacabana. Desde otro lugar, también los medios de prensa tuvieron un papel central en la difusión y apreciación de las sucesivas acusaciones, descargos y réplicas. Entre otras cuestiones, se cruzaban especialmente la recuperación de los hechos de expropiación estatal a comienzos de la república con una desconfianza más o menos explícita hacia la orden franciscana.

En este sentido, a esos “contratiempos y dificultades” señalados al comienzo²⁹², se sumaron entonces ciertos hechos y comentarios que dan cuenta de la poca aceptación que tenían los custodios del santuario entre distintos sectores de la sociedad. Las denuncias de los vecinos y las protestas indígenas contra el retiro de

²⁸⁷ Sanjinés 1919; Rada en *El Diario* 1925c; Paredes 1955:51.

²⁸⁸ Reunidos en el camarín, el Obispo, un Comisario franciscano, un Canónigo, un secretario, un diputado nacional, autoridades locales y vecinos del pueblo, se procedió a clasificar las alhajas y trasladarlas a una caja fuerte, levantando para ello dos actas (Rada en *El Diario* 1925c).

²⁸⁹ *La República* 1925a; *El Diario* 1925e.

²⁹⁰ Petitorio 12/2/1925.

²⁹¹ *La República* 1925a.

²⁹² Elías 1981:132.

cuadros del templo y la demolición de altares, dieron lugar también a las apreciaciones de funcionarios civiles. El comisionado Agustín de Rada, delegado del gobierno paceño durante el conflicto, realizaba una descripción del convento que atiende la parroquia de Copacabana señalando que “se parece a esos monasterios medioevales acentados [sic] en las regiones férciles para vivir a espensas [sic] de sus pobladores, obra por su cuenta y para gloria y provecho de su orden desentendiéndose de sus feligreses”.²⁹³

Pasado este conflicto y la ceremonia de coronación, otro hecho significativo fueron las gestiones de los franciscanos con la Santa Sede para elevar el santuario de Copacabana a Basílica Menor. En el Breve Pontificio conseguido en 1940²⁹⁴, se expresaban las razones para autorizar la declaración del santuario como Iglesia Basílica, indicándose entre otras cosas que el

antiguo Santuario de Nuestra Señora de Copacabana [...] sobresale ciertamente entre los demás templos de toda la Nación [...] al extremo de ser considerado por todos como un monumento notable de la misma Religión Católica.²⁹⁵

Tras la declaración, en los siguientes tres años se llevaron a cabo valiosos arreglos materiales en el templo²⁹⁶, convocándose en 1943 a un festejo por el nuevo trono de la Virgen en el camarín. Al año siguiente, se celebraron las “Bodas de Oro” de la Provincia franciscana de San Antonio de los Charcas en Copacabana, momento especial y oportuno para recordar la “intensa labor desplegada” por los miembros de esta orden. Así, años después se destacaría que “méritos exclusivos de estos celosos Franciscanos fueron el conseguir la Coronación de la bendita Imagen y la declaración de la iglesia como Basílica Menor”.²⁹⁷ Asimismo, se subrayaban distintas obras públicas, como la instalación en el pueblo de luz eléctrica, la traída de agua potable y la creación de dos escuelas.

²⁹³ *El Diario* 1925f.

²⁹⁴ En 1939 el padre Corvera viajó a Roma para el Capítulo General de la Orden y, en entrevista con el representante del gobierno boliviano ante la Santa Sede, planteó la solicitud, logrando que el Papa Pío XII autorizara la declaración en 1940 (Paredes 1955; Elías 1981).

²⁹⁵ Cardenal Maglione 2/7/1940; Elías 1981:138.

²⁹⁶ Un nuevo techo en el camarín de la virgen, piso de mármol en el presbiterio y en las gradas, un altar de mármol en el camarín, un comulgatorio del mismo material, mampara en la puerta, mosaicos en el piso y adornos de mármol para el altar mayor (Elías 1981).

²⁹⁷ Elías 1981:138.

Dos años después de celebrado el 50 aniversario, en 1946, comenzó a crearse otro complejo simbólico que se asociaría al culto mariano: un vía crucis hasta la cumbre de uno de los cerros que rodea al pueblo, llamado actualmente cerro Calvario. Luego, con la colaboración del presidente de la República, se construyeron las siete estaciones de la Virgen Dolorosa en la plataforma del cerro, pudiendo concretarse en 1947 la entrega e inauguración de la obra del Vía Crucis.²⁹⁸

Para esos años también comenzaron a llegar nuevas y sucesivas comitivas de religiosos que fueron acrecentando el personal eclesiástico local. Los primeros, a fines de 1949, fueron un grupo de franciscanos italianos enviados por el Padre General desde la provincia de San Virgilio de Trento hacia la provincia de San Antonio de los Charcas. En los tres años que estuvieron en la península, hasta agosto de 1952, habrían colaborado en el “realce del culto y amor a la Mamita de Copacabana”, fundando la revista *La voz de Copacabana*, convertida años después en *El Heraldo de la Reina*. Movilizadas por estos italianos, arribaron hacia 1950 un grupo de religiosas denominadas “misioneras cruzadas”, enviadas para trabajar en la atención de los devotos a través de la fundación de una Casa en Copacabana.²⁹⁹ Luego, una última tanda llegó para 1954, una vez más por solicitud de los superiores de Charcas, pero en este caso desde España: en 1953, ante una nueva merma en el personal, se gestionó ante la Provincia española de Cantabria la aprobación para hacer del convento un centro de formación franciscana. A través de un contrato, el Santuario, la Parroquia y el convento con la nueva casa de formación religiosa y sacerdotal quedaron a cargo de la Provincia de Cantabria por 15 años.³⁰⁰

La llegada de estos franciscanos españoles fue celebrada con expectativa: “La ‘Mamita’ había conseguido [...] el puñado de jóvenes sacerdotes franciscanos que necesitaba para la asistencia de su santuario y la formación de sus futuros custodios y propagadores de su devoción, los religiosos franciscanos de la Seráfica Provincia de San Antonio de los Charcas”³⁰¹. Además de la relevante casa de

²⁹⁸ Elías 1981:4.

²⁹⁹ Llegaron dos en el mes de junio y otras tres en agosto, y gracias a la gestión de los franciscanos lograron entonces fundar la primera comunidad (Elías 1981:141-142).

³⁰⁰ Siendo nombrado como primer guardián un padre residente en Montevideo, Uruguay (Elías 1908:142).

³⁰¹ Revista *El Heraldo de la Reina*, año III, 6, enero/febrero 1955:16 (citado en Elías 1981:143).

formación³⁰², fue erigido por decreto romano un noviciado en 1956.³⁰³ Sin embargo, como se verá a continuación –en un revolucionado contexto nacional–, ambas instituciones funcionaron durante solo 7 años, hasta 1963.

A poco tiempo de llegar estos religiosos al santuario se vieron enfrentados con el Consejo Municipal de Cultura de La Paz en 1956. De manera similar a 1925, nuevamente se cuestionaban las refacciones realizadas por la Orden; pero no fueron esta vez los feligreses los iniciadores sino un organismo de cultura del municipio paceño. En este contexto fueron significativas las políticas culturales del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) tendientes a crear instituciones que manejaran las principales tareas del mundo de la ciencia y la cultura³⁰⁴ (Rossells 2012). Bajo ese marco, el santuario de Copacabana sería objeto de un informe del arquitecto José de Mesa –vocal en Arqueología e Historia del Arte– elevado al Consejo de Cultura del municipio, quien emitió un oficio para interrumpir los trabajos que venían desarrollando los franciscanos³⁰⁵. No obstante, como los informes redactados por la comisión ministerial enviada al santuario³⁰⁶ fueron favorables a la restauración franciscana, las obras pudieron concluirse para las fiestas de agosto de 1956. Asimismo, se inauguraba en la semana previa a la celebración de 1956 el primer museo de la Virgen en los locales debajo del Camarín: una exposición permanente de los mantos de la Virgen y otros objetos donados por los fieles.³⁰⁷

Pero a pesar de estos logros, en menos de un año la Comunidad franciscana se vería obligada a suspender las obras por la aguda crisis económica; y en poco tiempo también el noviciado y la casa de formación. Las razones aducidas por los propios franciscanos eran la escasez de recursos y la difícil atención del Santuario,

³⁰² Con ella comenzaron las primeras clases de filosofía y teología en Copacabana, convirtiéndose esta localidad en el primer pueblo boliviano donde los franciscanos podían cursar estos estudios. Hasta ese momento debían hacerlo fuera del país: filosofía en Perú y teología en Argentina (*La Voz del Santuario* 2007b; Elías 1981:144).

³⁰³ *La Voz del Santuario* 2007b; Elías 1981.

³⁰⁴ Entre 1952 y 1961 se constituyeron numerosos institutos, departamentos ministeriales, museos y centros de investigación vinculados a la arqueología, la etnografía y el folklore.

³⁰⁵ Oficio firmado por el vicepresidente del Consejo, La Paz, 23/3/1956 (en Elías 1981:151). Según los franciscanos, se realizaban con el debido asesoramiento y gracias a las limosnas de los peregrinos.

³⁰⁶ Para verificar los trabajos, el Ministro de Educación y Bellas Artes envió a Copacabana una comisión integrada por un arquitecto del Departamento de edificaciones escolares, el jefe de Bienes Nacionales del Ministerio y el jefe de la Sección de Artes Plásticas (Elías 1981).

³⁰⁷ Elías 1981; *La Voz del Santuario de Copacabana* 2007a.

donde la visita a las comunidades dependientes de la Parroquia³⁰⁸ -a lomo de mula o caballo- y la formación sacerdotal, desbordaban las posibilidades de sus custodios.³⁰⁹ Se ve entonces cómo los sucesivos refuerzos de religiosos que fueron llegando a Copacabana desde 1949 seguían siendo insuficientes para cubrir las necesidades pastorales del santuario.

Sociedad local, feligresía indígena y devoción a la "Mamita"

Cuando se instaló inicialmente el convento, las fuentes volvían a remarcar la "decadencia" del culto que los frailes franciscanos tratarían de revertir.³¹⁰ Para los primeros años del siglo XX, sin embargo, -ya fuera por promoción de los religiosos como por movilización tradicional de los devotos- los festejos a la Imagen eran anualmente realizados. Así, cuando un delegado apostólico visitó el Santuario³¹¹, dejó Indulgencia Plenaria "para los días 2 de febrero, 5 y 6 de agosto respectivamente, festividades que se celebran en el Santuario"³¹², mostrando con ello cuáles eran las fechas de celebración, o al menos las que se buscaba promover. Considerando otras fuentes, un anuncio del diario paceño *El Comercio*, del día 6 de agosto, promocionaba los Ferrocarriles del Sur del Perú y sus servicios de vapores para "esta importante romería" a la Virgen de Copacabana³¹³. Por otra parte, las necesidades que desde años anteriores venían expresándose en cuanto a la atención del peregrino, da cuenta de esta continuidad en las romerías, que en el caso del 6 de agosto se vincularían especialmente con peregrinos del país vecino.

Fue la creciente afluencia de romeros y novenantes -con sus donativos y exvotos- la que años después movilizaría el interés de los fieles por realizar un nuevo inventario de los valores de la Virgen. Las demandas elevadas por la población local en 1925 partían justamente del esperado aumento en los ingresos del

³⁰⁸ Estas habían aumentado cuando les encomendaron hacerse cargo de la parroquia vecina de Tiquina con sus capillas subalternas, pasando la Parroquia de Copacabana a atender 46 comunidades.

³⁰⁹ Elías 1981.

³¹⁰ Elías 1981.

³¹¹ Se buscaba disipar ciertas dudas sobre la elevación canónica del Santuario como Parroquia Regular (Elías 1981), posiblemente vinculado a la autorización para el convento.

³¹² Sanjinés 1919; Elías 1981:132.

³¹³ Incluyendo información sobre horarios y tarifas en un artículo de media página (*El Comercio* 1904).

santuario³¹⁴, expresando a las autoridades civiles y eclesiásticas su descontento frente al manejo franciscano del santuario y sus bienes.³¹⁵

Por otra parte, la posterior construcción del vía crucis y calvario implicó la creación de un complejo simbólico que quedó asociado al mismo tiempo al culto mariano y a prácticas nativas en torno a los cerros. Con él, los religiosos no sólo fomentaban la devoción a la pasión de Jesús (un accionar ligado al contexto eclesiástico posconciliar) sino que también lo proyectaron “valiéndose del acto penitencial que conlleva subir a pie el cerro, nombrado en tiempos incaicos Lllallagua o Llastagua”.³¹⁶ Ese arraigo indígena (como se verá en los capítulos quinto y sexto) también se observa en prácticas actuales que permiten suponer una antigua tradición local (de culto al cerro y a las piedras) cuya cristianización pudo haber movilizad o esa obra franciscana.

Así, mientras el aumento en la cantidad de peregrinos obligaba a reforzar la atención del culto, se volvía crucial orientar ese trabajo apostólico especialmente entre las comunidades indígenas de los alrededores del santuario. En ese sentido explican las fuentes eclesiásticas la llegada de una congregación femenina hacia 1950: “se hacía del todo necesario la formación y fundación en Copacabana de una Comunidad de Religiosas para atender el problema cada vez más acuciante de la formación religiosa y humana de las comunidades campesinas de la península. [ya que] Los peregrinos, siempre en aumento, absorbían casi plenamente el trabajo apostólico de los custodios del Santuario”.³¹⁷ Entre otras organizaciones que posteriormente movilizaron los franciscanos, como la creación de agrupaciones juveniles deportivas, recreativas, culturales y religiosas³¹⁸, donde más se hacía necesario su trabajo era entre la feligresía campesina e indígena. Pero a las dificultades de traslado citadas anteriormente, por la falta de caminos, se sumaban

³¹⁴ *El Diario* 1925e; Petitorio 12/2/1925.

³¹⁵ Fue entonces cuando, el 31 de diciembre de 1924, la población indígena habría encabezado un acto de protesta contra el retiro de cuadros y la demolición de altares, rodeando al pueblo de Copacabana “en son de amenaza contra los religiosos franciscanos” (testimonio de los “vecinos” en *La República* 1925a; Elías 1981:132).

³¹⁶ Elías 1981:4.

³¹⁷ En este sentido, se indica que la presencia de estas religiosas se hacía sentir “tanto entre los vecinos de Copacabana, peregrinos de todo el país y países vecinos, como entre el elemento indígena de las comunidades rurales dependientes de las Parroquias de Copacabana y Tiquina”. Dentro de la labor catequética entre las comunidades se destacaba el trabajo en escuelas rurales y urbanas, en la “educación científica y religiosa de la niñez indígena” con la Escuela Nocturna, y en la “formación integral de la mujer campesina por medio de cursillos” (Elías 1981:141-142).

³¹⁸ Elías 1981.

especialmente las de comunicación, tanto lingüísticas como culturales. Desde 1958 comenzó entonces la formación de catequistas en las comunidades aymara a través de un sacerdote de origen vasco, quien aprendió la lengua nativa y trabajó entre las comunidades y la iglesia.³¹⁹

Debido a esta labor apostólica entre los campesinos, los franciscanos españoles fueron encomendados a encargarse de otras capillas y comunidades, tarea para la cual se volvió clave la colaboración de autoridades nativas tradicionales, los *hilacatas*, quienes asistían a la Parroquia en su trabajo con las comunidades rurales³²⁰. Participaban de la misa parroquial todos los domingos, reuniéndose con el párroco y el corregidor, y trabajaban rotativamente en la atención de la iglesia y la hospedería y en las tareas de limpieza, vigilancia y cuidado del templo, las cuales se encargaban a los dos mayordomos rotativos que coordinaban cada comunidad: “descendientes de Hanansayas y Hurinsayas que en devota emulación se discutían el cuidado de la casa de la Mamita”.³²¹ Tal organización del culto con el trabajo mancomunado de los campesinos continuaría por varias décadas, haciendo posible que casi todas las comunidades se hallaran vinculadas a Copacabana.

Ceremonias consagratorias del santuario y la imagen

El acto más significativo de esta etapa, y uno de los más relevantes en la historia de este culto, ha sido la ceremonia de “Coronación de la milagrosa Imagen” en 1925.³²² Sumado explícitamente a la conmemoración del primer Centenario de la Independencia de Bolivia, era el resultado de un proyecto que venía gestándose hacía unos años, con gestiones y autorizaciones fallidas³²³. Fue finalmente el día 29

³¹⁹ Comenzó a interiorizarse en sus visitas “del problema de la falta de una adecuada y constante instrucción religiosa”, para lo cual las comunidades “necesitaban de catequistas surgidos de ellas mismas”. A algunos “escogidos” los envió a una Escuela de Catequistas y al resto los reunía mensualmente en Copacabana para prepararles “a un efectivo servicio dentro de la Iglesia y para la comunidad” (Elías 1981:156).

³²⁰ Elías 1981.

³²¹ Luego de la eucaristía, se reunían junto al corregidor para presentarle al Párroco las necesidades de sus comunidades en el aspecto religioso; a lo cual el párroco presentaba el programa de atención para la semana o algún comunicado. Un domingo al mes tenían la Misa de renovación para el compromiso de atención a la iglesia y cada día lunes se renovaban los dos cargos de mayordomo, donde recibían en presencia de sus *hilacatas* y de los mayordomos salientes todo lo que hay en la Basílica para responsabilizarse de ello y custodiarlo (Elías 1981: 155).

³²² Elías 1981:133; *La República* 1925a.

³²³ En 1919 el Obispo de La Paz había recibido de la Santa Sede la primera potestad para coronar la imagen, pero al fallecer el prelado un mes después de recibida la autorización, el acto no pudo concretarse. Luego, cuando el Comisario General de los franciscanos de Bolivia volvió a gestionar

de julio de 1925 cuando, ante una nueva petición de los franciscanos, la Santa Sede expidió el tercer Breve Pontificio que facultaba al Obispo paceño, en este caso Augusto Sieffert, a coronar la imagen.

Ese año de 1925 ha sido una fecha por demás significativa dentro de la historia del culto. Enmarcado desde un principio en el clima patriótico y nacionalista propio de las conmemoraciones por los centenarios que venían celebrándose en distintas repúblicas americanas, se concretó en el ámbito boliviano a través de una peculiar articulación entre aniversario político y coronación católica de una imagen mariana. Y a su vez, esto se materializó en un extendido y mediatizado conflicto en torno a la administración del santuario y sus bienes, incluida la propia imagen. Los reclamos en torno al culto, particularmente dirigidos a los religiosos que lo tenían a su cargo, fueron desatando un conflicto que expresaba los distintos cruces de intereses y contradicciones que atravesaban el desarrollo de la devoción a esta virgen. Sin embargo, todo ello no impidió que el 5 de agosto de 1925 la imagen fuera consagrada como *Madre y Reina coronada* de la república -aunque no faltan acusaciones señalando estos problemas que disiparon el entusiasmo y disminuyeron el esplendor que la solemnidad habría podido tener-.³²⁴ La “imponente ceremonia de la coronación de la Virgen del Lago, modelada por el inca Tito Yupanqui” se concretó entonces ante la presencia de altos dignatarios nacionales e internacionales: además del obispo de La Paz y el presidente de la república, un nuncio apostólico, ministros de los países vecinos Perú y Argentina, y los obispos de Oruro y Tarija³²⁵. Sumados estos a una extraordinaria convocatoria de peregrinos y feligreses.

La extensión nacional que simbolizaba este acto, con la presencia del presidente y la coronación en nombre de la República, parece haber sido el hito inicial para la expresión de un carácter más oficial del culto. Así, cuando en 1940 la Santa Sede declaró al santuario Iglesia Basílica señalaba el Breve Pontificio que

una autorización de Roma en diciembre, tampoco pudo llevarse adelante por el fallecimiento del Internuncio Apostólico (Elías 1981).

³²⁴El Diario 1926.

³²⁵El Diario 1926; La República 1925a; Elías 1981. También para el acto inaugural de la obra de electrificación de la ciudad, cuatro años después, el presidente estuvo como padrino y condecoró, con medalla de oro donada por la Junta Municipal y por la “vecindad de la ciudad mariana del lago”, al padre que habría emprendido dicha obra (Elías 1981:139).

Con todo honor se venera en dicho santuario una imagen de la Santísima Virgen, que, recientemente coronada, con diadema de oro, es objeto de veneración particular por parte de los católicos bolivianos, quienes en gran número la visitan piadosamente, como lo hacen igualmente los pueblos circunvecinos³²⁶

Y agregaban que “impulsados por nuestro *gran afecto a la Nación Boliviana*, hemos juzgado conveniente acceder a las referidas súplicas”, en alusión al pedido del administrador de la Provincia Franciscana de los Charcas transmitiendo “los deseos de *los religiosos y fieles todos de la Nación*”³²⁷. De esa manera, para la ceremonia de declaratoria, el día 7 de noviembre de de 1940, se realizó una Misa Pontifical oficiada por el Nuncio papal en Bolivia y con el presidente de la República, gral. Enrique Peñarada, como padrino del acto - tal como lo había sido Saavedra Mallea para la coronación-. A este padrinazgo se sumaba ese mismo día otro significativo acto: la declaración, por Decreto Supremo del presidente y “en nombre del Supremo Gobierno”, del secular Santuario de la “Mamita” como Monumento Nacional.³²⁸

Inmediatamente después de estos reconocimientos civiles y eclesiásticos, se sucedió otra ceremonia alusiva en relación al santuario-Basílica, cuando se celebró el renovado camarín de la Virgen en 1943. Con un acto presidido por el Nuncio papal, se colocaron “en solemne ceremonia” las banderas de la Santa Sede, de Bolivia y de “casi todas” las repúblicas americanas, las cuales bendecidas por el Nuncio quisieron ser “un símbolo de unión y de confraternidad americana a las plantas de la Virgen indiana”³²⁹.

Unos años después, como primera expresión de ciertas tensiones entre devoción local y culto oficial-nacional, se produjo en 1948 un hecho que alteró la cotidianeidad del culto en Copacabana y puso en jaque por un momento su continuidad en el pueblo. En oportunidad de celebrarse el cuarto centenario de la fundación de la ciudad de La Paz, se organizó allí un Congreso Mariano. Para tal evento, su comité nacional, presidido por el Arzobispo, tuvo el proyecto de trasladar temporalmente la imagen de la Virgen de Copacabana a La Paz “para que

³²⁶Cardenal Maglione 2/7/1940, en Elías 1981:138 [resaltado de la autora].

³²⁷Cardenal Maglione 2/7/1940, en Elías 1981:138 [resaltado de la autora].

³²⁸ Elías 1981:138.

³²⁹ Elías 1981:139.

todo el pueblo boliviano con sus autoridades eclesiásticas y civiles rindieran los máximos honores a la Reina Coronada de Bolivia".³³⁰ Enterados de esto, la inmediata y enconada reacción de "autoridades, vecindario y comunarios copacabaneños" fue expresar lo "descabellado" que les resultaba el proyecto.³³¹ Debido entonces al "levantamiento de todo el campesinado de la península lacustre", las autoridades eclesiásticas y civiles habrían decidido cancelar el proyecto³³².

Años después, cuando en 1954 los franciscanos españoles tomaron posesión oficial del Santuario, Parroquia y convento, se registró una mayor solemnidad en los actos y reuniones correspondientes, con acompañamiento de autoridades eclesiásticas y civiles: entre otras, el Prefecto de La Paz y representantes del Nuncio apostólico y del Arzobispo paceño³³³. Meses después, continuarían las solemnidades para suministrar a la nueva Comunidad la custodia del Santuario y la "posesión real y corporal de los bienes inmuebles a ella pertenecientes", presentándose a tal efecto - para reunirse con el Guardián del convento, el Vicario y algunos vecinos - autoridades civiles y funcionarios de La Paz junto al Comisario provincial.³³⁴

Por otra parte, y paralelamente, ese mismo año de nueva posesión franciscana la imagen de la virgen recibió una segunda proclamación como patrona -si bien la nacional, en 1925, había sido como "Madre y Reina"- . El día 5 de diciembre se proclamó a "la Mamita" como Patrona y Generala de la Policía Nacional y Carabineros, ante la solicitud que las autoridades policiales elevaron al Arzobispo

³³⁰ Elías 1981:139.

³³¹ Según describía el secretario del comité organizador en un diario de La Paz -en un artículo titulado "No podrás venir"-, la resolución había sido imprudentemente comunicada a "vecinos e indígenas de Copacabana" provocando telegramas de protesta y una actitud "hostil" y "agresiva" (*La Razón* 30/9/1948:5, en Elías 1981:139). Se defendía entonces señalando que se tildaba de "profanadores de la Virgen a quienes no se proponían otra cosa que honrarla y reverenciarla; calificando de atentado lo que fue un propósito de recurrir a ese extraordinario medio para excitar a los fieles a un amor más ferviente hacia la Madre de Dios [...] amenazándose con violencias extremas si se intentaba llevar a cabo la traslación temporal a esta ciudad, de la sagrada imagen" (Elías 1981:139).

³³² Y expresaban con malestar que la Virgen había quedado "mirando la tersa superficie de la calma lacustre, el cielo sin cohetes de regocijo y el cerco de los indígenas airados que no dejarían pasar sus andas de viaje a la fiesta" (*La Razón* 30/9/1948:5, en Elías 1981:139).

³³³ Previa reunión en el convento de San Francisco de La Paz con los padres de la Provincia de los Charcas y un padre de la Provincia de Cantabria, los nueve franciscanos que recibieron el encargo fueron acompañados a Copacabana por autoridades eclesiásticas y civiles: el Prefecto de La Paz, el comisario provincial y el guardián del convento de La Paz (*La Voz del Santuario de Copacabana* 2007b).

³³⁴ Elías 1981:144.

paceño³³⁵. Para ello se realizó un acto en el santuario con la presencia del Ministro de Gobierno, Justicia e Inmigración y el Director General de Carabineros y Policías, depositándose a las plantas de la imagen una espada ofrendada por la viuda de un General y realizándose un desfile militar. El hecho no sólo se enmarcaba en un año de ceremonias locales por la llegada de los franciscanos sino sobre todo en un escenario nacional de transformación estratégica del poder armado boliviano tras la Revolución de 1952. El Cuerpo Nacional de Carabineros había tenido una presencia protagónica en dicha revolución, logrando junto al pueblo armado la derrota del ejército oligárquico y recibiendo en consecuencia una serie de prerrogativas por parte del gobierno al mando del MNR.³³⁶ El patronazgo de la virgen del Titicaca, aun siendo solicitado por la propia institución policial, se inscribía en ese contexto post Revolución como un acto de reconocimiento político tanto a la fuerza armada policial como a la imagen de Copacabana. Así, la orden de proclamación señalaba que la disposición se hacía

por orden del Excelentísimo señor Presidente Constitucional de la República, de acuerdo con el Ministro de Estado en el Despacho de Gobierno, Justicia e Inmigración, inspirado en la fe religiosa y profundo sentir revolucionario que anima al Supremo Gobierno de la Nación y con la/ aprobación de las autoridades eclesiásticas.³³⁷

La consagración simbolizaba entonces una articulación entre “fe religiosa” y “sentir revolucionario” nacionales, dejando a partir de ese año una nueva fecha conmemorativa en el calendario local de celebraciones.

C) Etapa contemporánea: difusión, extensión y vigencia actual del culto (1960-2010)

Para esta última etapa, además de continuar considerando el accionar de los religiosos y su interacción con la sociedad local, me detendré especialmente en la

³³⁵ Este último, esperando confirmación de la Santa Sede, la había declarado ya como “Patrona especial del Cuerpo Nacional de Policías y Carabineros con cargo” el día 2 de diciembre (*La Voz del Santuario de Copacabana* 2007b; Elías 1981).

³³⁶ El cuerpo policial atravesaba en ese momento una etapa de modernización y fortalecimiento institucional en el marco de una democratización del poder militar y de la creación de milicias civiles populares, las cuales adquirieron junto al cuerpo policial una sostenida preeminencia política hasta 1956 (Quintana Taborga 2005).

³³⁷ Dirección General de Carabineros y Policías de Bolivia 5/12/1954.

proyección nacional e internacional del culto, vinculada sobre todo a la Imagen como patrona simbólica de Bolivia y su relación con los emigrantes.

C)1. Refacciones en el santuario y continuidad de los franciscanos

Uno de los focos del accionar franciscano continuó siendo la promoción de trabajos de remodelación y nuevas adquisiciones en el santuario: organización de un comité para conseguir un órgano litúrgico, arreglos en el camarín de la Virgen y la reconstrucción de la capilla de velas (incendiada durante la madrugada del 6 de agosto). Pero no todo eran gastos para el santuario, y fueron justamente los ingresos los que, una vez más, dieron lugar a cuestionamientos sobre la gestión franciscana. En 1968, un comunicado firmado por el presidente del Comité Cívico Paceño, y publicado en un periódico local, denunciaba “manejos ocultos” en el Santuario de Copacabana y pedía que los franciscanos cántabros rindiesen cuenta de las joyas. Fue enviada entonces una comisión oficial organizada por el Arzobispo de La Paz y la Prefectura del Departamento para reunirse en el convento y abrir el Acta de Inventariación de ese “acervo Sagrado de la Nación”³³⁸. Se abría así un nuevo libro de donaciones donde se anotarían las joyas recibidas con firmas del donante y el sacristán.

Inmediatamente después de finalizada esta verificación, comenzó a promoverse la continuidad de la comunidad de franciscanos españoles en Copacabana. En un pedido elevado por la Cámara de Diputados al Poder Ejecutivo, se solicitaba su permanencia en ejercicio de la custodia del Santuario una vez concluida su misión en octubre de ese año. Las razones esgrimidas fueron la “elevada conciencia moral y honradez acrisolada en la protección, conservación y resguardo del patrimonio del santuario, joyas y objetos de invaluable valor” y la opinión de la Comunidad franciscana boliviana de San Antonio de los Charcas, quienes habían destacado públicamente su “pródigo espíritu cristiano y católico”³³⁹. A estos motivos, se sumaban además apremios del Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto y de la Nunciatura de Bolivia, vinculados a la escasez de religiosos en la Provincia eclesiástica de Charcas. De esta manera, con la anuencia de las autoridades civiles y

³³⁸ Se verificaron los últimos inventarios de 1937 y 1950 e incorporaron los exvotos de los peregrinos (Elías 1981:159).

³³⁹ Minuta de comunicación de la Honorable Cámara de Diputados. La Paz, 2 de diciembre de 1968 (en Elías 1981:162).

eclesiásticas, basada en motivos espirituales y materiales (como la custodia del patrimonio “sagrado”), la Provincia franciscana de Cantabria renovó por 5 años su compromiso a seguir asistiendo con su personal al Santuario de Copacabana.

En 1974 retomaron la dirección los hermanos de la Provincia de Charcas, quienes al cabo de 20 años, en 1994, tuvieron la oportunidad de celebrar el Centenario de la “presencia ininterrumpida” de los hermanos menores en la dirección y atención del Santuario (Fig. 7). Este acto expresaba así una intención de subrayar la continuidad religiosa por encima del cambio de personal efectuado en 1954, cuando asumió la comunidad española. Y al año siguiente del celebrado centenario, en 1995, encontramos una última incorporación al Santuario, en este caso un grupo femenino, con la llegada de las hermanas franciscanas Misioneras Rurales³⁴⁰.



Fig. 7. Recuadro de la puerta del santuario, conmemorando el centenario franciscano (fotografía de la autora, 7/8/2008)

Culto local, ceremonias especiales y reconocimientos a la Imagen

Ahora bien, en el transcurso de estas cuatro décadas entre 1960 y los últimos años del siglo XX, tres puntos ameritan una profundización: el papel de la feligresía, la realización de ceremonias especiales y los actos de reconocimientos a la imagen.

En principio, los registros de la labor franciscana dejan muestras de una intensa actividad, tanto en la tarea apostólica con los campesinos como en las mejoras en el santuario y en la creación de nuevas capillas.³⁴¹ El movimiento catequístico

³⁴⁰La Voz del Santuario de Copacabana 2007b; Elías 1981.

³⁴¹Ya desde la etapa anterior, otro objetivo de los franciscanos había sido que todas las comunidades campesinas dispusieron de una “capilla buena y acogedora”. Entre 1953 y 1968 se habrían construido 10 capillas, continuando la aprobación de otras nuevas hasta 1972 (Elías 1981:150, 153, 155).

desarrollado entre las comunidades aymara desde 1958 llegó, al cabo de diez años, a reunir en el santuario a 70 catequistas nativos de diversas parroquias de Bolivia y Perú, durante una “convivencia” celebrada en octubre de 1968. Una segunda reunión, precedida además por arreglos en la fachada y exteriores de la Basílica, fue el II Encuentro Internacional de Evangelizadores del Pueblo Aymará en julio de 1970, que habría congregado a 35 delegados de Perú y 80 de Bolivia. El sacerdote vasco que doce años antes había sido designado para llevar adelante la formación de catequistas falleció a los pocos días del encuentro; pero la tarea pudo continuar a cargo de otro sacerdote aymarista asistido por la comunidad franciscana, especialmente las hermanas Misioneras Cruzadas que trabajaban en el Santuario desde 1950. Al mismo tiempo, la celebración en Copacabana de las correspondientes honras fúnebres al fallecido sacerdote, fueron ocasión para la expresión del reconocimiento público de los campesinos y de los copacabaneños a quien habría sido “su apóstol”, incluso de las autoridades municipales y provinciales (de la provincia Manco Kapac), quienes guardaron tres días de duelo ordenados por el Alcalde de Copacabana. La labor de este padre habría sido la responsable de que todas las comunidades aymara dependientes de la parroquia de Copacabana contaran con su grupo de catequistas.³⁴² Así, el santuario mariano se mantenía como epicentro de una tarea evangelizadora que comprometía a la población indígena y extendía la devoción entre las distintas comunidades.

Fuera de la jurisdicción de Copacabana, otro grupo de devotos más vinculados a las elites de La Paz, se nuclearon con el objeto de venerar a la Virgen y aunar esfuerzos para hacer posible el desarrollo del Santuario. En 1973, para los festejos del día 5 de agosto, crearon una institución civil de apoyo y protección al Santuario cuya presencia comenzará a hacerse más visible hacia fines de esta etapa. La misma, denominada “Cruzada Pro Copacabana”, funcionaba en las instalaciones de la Prefectura de La Paz, y fue conformada por “personalidades de ese momento”³⁴³ que intercedían ante las autoridades departamentales.³⁴⁴

Respecto a las ceremonias oficiales, en algunos casos eran motivadas por la ocasión de inaugurar nuevos objetos. Así sucedió con los órganos litúrgicos en 1962,

³⁴² Elías 1981:153,156-157.

³⁴³ Entre ellos, por ejemplo, se encontraban la esposa del director de *El Diario* y una ministra de Estado (Asturizaga 2009, 2010).

³⁴⁴ Testimonio posterior de un devoto y fundador (Asturizaga 2007).

inaugurados para los festejos anuales del día 2 de febrero en un solemne acto con presencia de autoridades civiles y militares: representantes del Cuerpo Nacional de Carabineros y de la Fuerza Aérea y el Prefecto de La Paz.³⁴⁵ En 1971, culminada la verificación de las joyas del santuario, se conformó un Museo-Exposición³⁴⁶, siendo su definitiva inauguración en el año 1992, tras renovarse el museo original y disponerse los objetos en salas contiguas al convento franciscano³⁴⁷. En ese mismo año de 1992, emblemático además por sus connotaciones americanistas, se realizó para los festejos del 5 de agosto una misa en honor a la “patrona de Bolivia” ordenada por las autoridades nacionales.³⁴⁸ En el acto, celebrado en la Basílica de San Francisco de La Paz, el párroco agradeció a Dios y a la Virgen por “hacer de Bolivia una tierra tranquila y llena de esperanzas para superar la injusticia social latente en la sociedad civil”³⁴⁹. Y al finalizar, acompañaron la procesión por las calles aledañas al templo franciscano distintas autoridades civiles, incluyendo al Ministro del Interior, al Prefecto de La Paz y al Comandante de la Policía.

Este reconocimiento secular a la imagen de Copacabana lo encontramos igualmente en otras manifestaciones desde fines de la década de 1960. Una de ellas fue su proclamación en 1969 como patrona y almirante de la Fuerza Naval de Bolivia³⁵⁰, un nuevo patronazgo que llegaba con un gobierno de facto: el de Alfredo Ovando Candía, tras derrocar en septiembre a Siles Salinas³⁵¹. Al finalizar ese turbulento año, por solicitud de la Fuerza Naval Boliviana ante la Conferencia Episcopal y la Nunciatura Apostólica, se consiguió la orden pontificia que declaraba “de Modo Perpetuo a la Bienaventurada Virgen María, llamada Nuestra Señora de Copacabana, Patrona Principal ante Dios, de toda la Fuerza Naval de Bolivia”. Según se indica en la declaración, firmada por el entonces comandante en jefe de las Fuerzas Armadas de la Nación, gral. Juan José Torres (debajo de la frase “El mar nos pertenece por derecho, recuperarlo es un deber”) este grado le era conferido a la Virgen “por orden del señor General del Ejército Presidente de Gobierno

³⁴⁵ Elías 1981:152.

³⁴⁶ Era ésta la segunda vez que se inauguraba una exposición con los bienes de la Imagen – considerando la muestra de objetos debajo del camarín desde 1956-.

³⁴⁷ *La Voz del Santuario de Copacabana* 2007b; E.15.

³⁴⁸ *Hoy* 1992:7.

³⁴⁹ *Hoy* 1992:7.

³⁵⁰ *La Voz del Santuario de Copacabana* 2007b.

³⁵¹ Este a su vez acababa de asumir en reemplazo del fallecido presidente René Barrientos.

Revolucionario y Capitán General de las Fuerzas Armadas de la Nación”, presentándose como un “acto de fe cristiana de las Fuerzas Armadas de la Nación”³⁵². Por otra parte, quien promovía y firmaba la declaración, el general Torres, se convertiría un año después, a través de un masivo levantamiento popular, en el nuevo presidente de Bolivia.³⁵³

Veinte años más tarde, finalizado el período dictatorial y tras asumir el tercer presidente de la etapa constitucional iniciada en 1982, fue marco de un nuevo acto de reconocimiento a la Virgen la fecha de celebración anual instaurada en 1954 por la Policía boliviana. El día 5 de diciembre de 1989 le fue impuesta a la Imagen la Gran Cruz de la Orden del Mariscal Antonio José de Sucre. Años después, durante el gobierno siguiente –primera presidencia de Gonzalo Sánchez de Losada-, fue condecorada con una medalla al mérito naval el día 18 de diciembre de 1995, precisamente en la fecha en que veintiséis años atrás había sido proclamada patrona de la Fuerza.³⁵⁴ Así, la Imagen parecía ser mantenida en una estrecha vinculación con las fuerzas políticas de la Nación.

C)2. El culto en las últimas décadas: cambios políticos, turismo y reclamos

Si hacia comienzos de la década de 1970 las preocupaciones que reunían a los fieles parecían orientarse hacia el desarrollo del culto y el santuario, encontramos en los albores del siglo XXI que las transformaciones políticas y socioeconómicas de las últimas tres décadas habían dado lugar a nuevos frentes. Uno de los temas más relevantes fue el del turismo y su reactivación como proceso prácticamente global. La manera en la que éste afectó a la población de Copacabana, impulsado desde el gobierno nacional –a cargo de Sánchez de Losada-, vino acompañada de ciertas tensiones y conflictos en torno al santuario mariano.

Desde el año 2002 comienzan a registrarse reclamos a las autoridades estatales por parte de los miembros de la ya presentada Cruzada pro Copacabana. En diferentes oportunidades se ocuparon de denunciar el abandono de la localidad, del santuario y de la propia imagen de la Virgen. En agosto de 2007, por ejemplo, indicaban que la imagen había sido “ignorada” por las autoridades departamentales y policiales,

³⁵² Torres 18/12/1969.

³⁵³ Derrocado luego por el gobierno dictatorial de Hugo Banzer Suárez (1971-1978), bajo cuyo régimen fue finalmente secuestrado y asesinado (Manrique 1995; Sivak 2001).

³⁵⁴ *La Voz del Santuario de Copacabana* 2007b.

al no haber asistido a la misa de la celebración del 5 de agosto en la Basílica de San Francisco, pese a que la sagrada Virgen tiene el grado de Generala de la Policía Nacional. Señalaban además la mayor importancia que se le estaba dando a “aspectos sociales, políticos” por sobre la preocupación por rendir “homenaje y pleitesía a nuestra Patrona y Reina de Bolivia”³⁵⁵. En efecto, parecía esto una muestra de esa oposición cada vez más explícita hacia la Iglesia católica que fue derivándose de la actitud oficial del gobierno desde el año 2006, con la asunción a la presidencia boliviana del líder indígena Evo Morales.

Dos años después, en el marco de la candidatura del Lago Titicaca a ser declarado “Maravilla del Mundo”³⁵⁶, se demandó recordar al más bello y prestigioso Santuario de Bolivia. Por otra parte, la misma Cruzada pro Copacabana, al restarle apoyo las autoridades departamentales, habría terminado por disolverse. Continuarían entonces los pedidos a las autoridades nacionales, y especialmente al Prefecto como “Presidente Nato de la Cruzada”, para darle atención prioritaria a Copacabana, por ser puerta de ingreso desde Perú³⁵⁷, y al Santuario de la Imagen que era “patrona de los paceños”, “pese a que en Copacabana se recauda gran cantidad de dinero por concepto de peajes”.³⁵⁸

Otra de las cuestiones reclamadas desde estos devotos paceños se refería al propio desarrollo de la población local y su infraestructura, para lo cual se señalaba la necesaria participación de los jóvenes y la recuperación del voluntariado.³⁵⁹ En relación a esto, en marzo de ese año se creó la “Dirección de Desarrollo Turístico del Gobierno Autónomo Municipal de Copacabana”³⁶⁰, el cual se proponía colaborar con el gobierno municipal para mejorar la gestión del turismo en el Lago Titicaca en beneficio de las comunidades.

³⁵⁵ Asturizaga 2007.

³⁵⁶ *La Voz del Santuario de Copacabana* 2009a.

³⁵⁷ Asturizaga 2009.

³⁵⁸ Asturizaga 2009.

³⁵⁹ Asturizaga 2010.

³⁶⁰ Con la intervención de la ONG Fundación CODESPA y en el marco de un proyecto financiado por la Junta de Andalucía, titulado "Ordenamiento de la Actividad Turística en el Municipio de Copacabana" (2008-2010) (Fundación CODEPSPA 24/5/2011).

Paralelamente a estos sucesivos pedidos de atención al pueblo y al santuario, se desarrollaron ciertos conflictos puntuales en torno a terrenos del área urbana³⁶¹. Uno de ellos, iniciado en noviembre del año 2005 –un mes antes de las elecciones presidenciales –, involucraba la apropiación de terrenos aledaños al santuario por parte de un grupo de campesinos identificados como miembros y líderes del Movimiento al Socialismo (MAS). Mientras estos alegaban que revertirían “tierras improductivas de la Iglesia”, de los “curas latifundistas”, los miembros de la Iglesia aseguraba eran tierras destinadas al sostenimiento del santuario.³⁶² El hecho tuvo resonada presencia en los diarios paceños, siendo los campesinos responsables denunciados por “amenazas de chicotear al sacerdote, ocupar el santuario en su totalidad y botar a los franciscanos del Santuario Nacional” [...] “despreciando el derecho de propiedad y faltando el respeto a la Patrona de Bolivia”. Pero aunque los sacerdotes franciscanos pidieron ayuda a las autoridades nacionales, señalaban los diarios que “no recibieron ninguna respuesta”.³⁶³ En este sentido, los pedidos de algunos sacerdotes paceños³⁶⁴ permiten vislumbrar tensiones entre Iglesia católica y autoridades bolivianas y un desinterés de parte de éstas últimas respecto a las cuestiones religiosas. Subrayaban por ejemplo la esperanza de que “el señor Presidente, Vicepresidente y la Ministra de Justicia, alarmados por el uso de la sigla del MAS, por gente sin respeto a la Virgen, arreglen esta situación lo más pronto posible”, agregando que “el pueblo católico quiere ver cómo protege el señor Presidente la fe de su pueblo y los sentimientos íntimos a la Virgen de Copacabana”.³⁶⁵

Beatificación de Francisco Tito Yupanqui y movilización del culto

³⁶¹ El más reciente correspondía un mercado campesino construido sobre un sitio arqueológico prehispánico (véase *El Diario* 2010; Red Iberoamericana de Valoración y Gestión de Cementerios Patrimoniales 23/4/10).

³⁶² *El Diario* 2006; AICA 2006.

³⁶³ *El Diario* 2006.

³⁶⁴ Particularmente de un polémico párroco de la diócesis de El Alto, Sebastián Obermaier.

³⁶⁵ AICA 2006; *El Diario* 2006.



Fig. 8. Estatua de Tito Yupanqui en la entrada del Santuario (fotografía de la autora, 5/8/2010)

Dentro de este contexto político nacional, otro tema de gran relevancia para la historia del culto, que será retomado en los capítulos siguientes, es el de la beatificación del escultor de la virgen Francisco Tito Yupanqui (Fig. 8). La iniciativa movilizó gestiones, investigaciones, eventos y publicaciones diversas, acrecentadas desde que el obispo de El Alto, promotor de la causa, consiguiera finalmente la autorización de la Congregación para las Causas de los Santos en febrero de 2007.³⁶⁶ Ésta daba inicio formal al pedido de beatificación ante la Santa Sede y llegaba además en el año previo a conmemorarse el IV Centenario de la muerte del escultor³⁶⁷. Se vio acompañada entonces por distintos eventos y ceremonias alusivas. Uno de ellos fue la peregrinación especial a Potosí que habría organizado la población de Copacabana, para recordar el recorrido efectuado por Yupanqui y en señal de reverencia al lugar donde esculpiera la imagen³⁶⁸. Otro fue un Simposio Internacional convocado en la diócesis peruana de Abancay, donde se encuentra la

³⁶⁶Manzanera 2007. En ese marco se destaca por ejemplo la publicación en 2007 del libro de Arduz Ruiz *El Calvario del escultor Tito Yupanqui*, donde se presentaba en una edición trilingüe la historia de la creación de la imagen a través de un relato dividido en estaciones a la manera del viacrucis.

³⁶⁷*La Voz del Santuario de Copacabana* 2007b.

³⁶⁸ Puede verse también la referencia a esta ciudad en la leyenda bajo su estatua: "Potosí 1583" (Fig. 8).

imagen de Cocharcas, modelada por el mismo escultor inca. El temario de este simposio se centraría en ambos santuarios, en sus imágenes marianas y en las figuras de Tito Yupanqui y Sebastián Quimicho, el indígena que trasportó la imagen hasta Cocharcas. El 21 de mayo de 2011 pudo iniciarse finalmente la causa de beatificación, siendo el hecho celebrado con una misa en la basílica de Copacabana.³⁶⁹

Las iniciativas de elevar a Tito Yupanqui a los altares “como Patrono y protector de los pueblos originarios de la América Morena”³⁷⁰, se dieron en un contexto político nacional de tendencias progresistas e indigenistas, con mayor reconocimiento a las poblaciones originarias y al carácter pluriétnico del Estado. Además, en tanto canonización de un indígena, conlleva significativas implicancias para la evangelización la población nativa³⁷¹.

El culto a la virgen del Titicaca fuera de Copacabana

Como último punto me interesa considerar la proyección nacional e internacional del culto, vinculada a la Imagen como patrona simbólica de Bolivia y su relación con los emigrantes. Desde los años 1960, y especialmente entre las décadas del '70 y el '90 - signadas por las medidas neoliberales y la crisis socioeconómica (Giorgis 2004)- la intensificación de los procesos migratorios fue llevando a una nueva etapa de extensión del culto, movilizada esta vez por la devoción de los migrantes bolivianos hacia una imagen que ya se había consolidado como patrona simbólica de Bolivia. Como vimos para el primer período colonial, además del desarrollo del culto a la virgen de Copacabana en ciudades de dos de los actuales países vecinos, Perú y Argentina, la advocación fue instalándose en otras ciudades del espacio americano a lo largo del siglo XVII, fundándose numerosas poblaciones e iglesias en su honor.³⁷² Volviendo sobre algunos de los casos considerados para el siglo

³⁶⁹ Infocatólicos 2011; Agenzia Fides 2011.

³⁷⁰ Arduz Ruiz 2007a:9.

³⁷¹ Véanse las reflexiones de Estenssoro (2003) para la sociedad colonial peruana (caso Nicolás de Ayllón en 1677) en cuanto al reconocimiento a la santidad de un nativo americano, y a la plena legitimidad de los indígenas como cristianos.

³⁷² Encontramos a esta imagen en Brasil, Ecuador, Venezuela, Colombia, Panamá, Guatemala, México. Y también en Europa, llegó al menos hasta España e Italia (Arduz Ruiz 2009a; Machaca 2004).

XVII, encontramos cómo en la segunda mitad del siglo XX la presencia de migrantes bolivianos logró resignificar esos cultos.

Sobre el templo de Copacabana en Roma, señalamos ya que fue edificado por la orden de San Agustín. Siendo en ese entonces uno de los más famosos de Roma, con su imagen coronada por el capítulo de San Pedro, con los años habría ido cambiando de nombre e imágenes hasta llegar perderse en la actualidad la memoria sobre su ubicación, aunque se afirma que corresponde hoy a la Basílica de San Andrea delle Fratte³⁷³. Dado que los rastros de esa antigua devoción a la Virgen Morena se borraron “totalmente”, la Asociación de Residentes Bolivianos en Roma se propuso lanzar una “campaña para rescatar tan esplendoroso pasado”. Así, entre las diversas actividades que convocan y promocionan (como la participación en la “Fiesta del Pópulo” organizada por el municipio romano) se organiza anualmente la festividad en honor a la “Patrona y Reina Coronada de Bolivia”, con participación de autoridades eclesiásticas y diplomáticas y de diversos grupos folklóricos. En el año 2009 se trasladó en peregrinación una pintura de la virgen para ser entronizada en la Santa Sede en presencia de los residentes bolivianos³⁷⁴. Dicha imagen, a su vez, había sido objeto de una previa ceremonia de bendición en el templo de San Francisco de La Paz. De esa manera, tales acciones son agradecidas desde Bolivia como “labor de promoción” desarrollada desde la distancia “en beneficio del país”.³⁷⁵

Otro ejemplo para Latinoamérica lo encontramos en Venezuela, en la ciudad de Caracas, donde en 1596 -una fecha muy temprana- una réplica de la virgen de Copacabana había sido declarada por el cabildo patrona contra la sequía, entronizada en un templo desde donde era llevada en solemnes procesiones hacia la Catedral³⁷⁶. Aunque este culto no tuvo continuidad en la capital venezolana, desapareciendo la imagen y el primitivo templo colonial, fue revitalizado en una ciudad cercana, Guarenas, entronizándose allí, como patrona de la Catedral, una imagen donada por los residentes bolivianos a fines de los años 1980.

³⁷³Arduz Ruiz 2009a. El autor compara esto con la imagen original de la Candelaria de las Canarias, que llegó a las islas desde el mar y desapareció con una crecida de las aguas (Arduz Ruiz 2005).

³⁷⁴ Arduz Ruiz 2005.

³⁷⁵ Arduz Ruiz 2005, 2009a.

³⁷⁶ fray Arnoldo Magyar en *La Voz del Santuario de Copacabana* 2009c.

Finalmente, y ya dentro del espacio boliviano, otro mecanismo de proyección de la devoción se vincula al resurgimiento de cultos asociados a la imagen del Titicaca. Como anticipamos en la primera etapa histórica, esa especial relación que la ciudad de Potosí mantuvo desde sus orígenes con el culto mariano de Copacabana, fue revitalizada especialmente en el contexto de beatificación de Francisco Tito Yupanqui. Se recuperó entonces una tradición oral sobre elementos simbólicos ligados al origen de la imagen, a la casa donde vivió el escultor y a sus comunicaciones con la virgen mientras residía allí. Aparecen por ejemplo relatos sobre una planta conocida como *Janakacha*, aparecida junto a la casa donde vivió y talló la Imagen (la llamada *Chujilla*). Esta planta, vinculada a un “mensaje de la Virgen a Francisco” -donde le habría dicho que era la coca para Potosí y los mitayos-, es percibida como “Milagro de la Virgen María”, como medicina milagrosa a la cual le llevan velas³⁷⁷. Tanto la planta como la casa del escultor, presentada actualmente como lugar de peregrinación³⁷⁸, habrían sido declaradas por el alcalde municipal en la década de 1940 como “Patrimonio Histórico y Religioso de Potosí”³⁷⁹. Por otra parte, en 1992, cuando en La Paz se celebró una misa especial para la “patrona de Bolivia” ordenada por las autoridades nacionales, fue inaugurada en Potosí una gruta con la imagen de Copacabana a los pies del cerro Sumaj Orko, para “tener presente su origen”³⁸⁰. Dicha gruta sufrió un atentado dinamitero en el año 2007, pero prontamente fue restaurada por el gobierno municipal³⁸¹. Era ese año, como mostramos anteriormente, aquel en el cual se iniciaban formalmente las acciones para la canonización del escultor, y posiblemente hayan sido estos hechos las muestras de ciertas repercusiones de ese proceso. Volveremos sobre ellos en los capítulos siguientes.

Si bien en toda esta expansión del culto hacia distintas iglesias y ciudades del mundo, incluyendo las de Bolivia, se celebra a esta imagen en tanto Patrona nacional, su presencia dentro del territorio boliviano no parece reflejar ese título.

³⁷⁷ Según los relatos la planta es cuidada tanto por la Virgen como por la Pachamama, y se afirma también que Tito Yupanqui la plantó en otras iglesias (Valda 1992).

³⁷⁸ Arduz Ruiz 1996.

³⁷⁹ Declaración de Walter Dalence Morales (Valda 1992; cfr. datos sobre contexto de esta declaración en Peña Casas 2013).

³⁸⁰ Prieto de Clavijo 2010. Recordamos que, según relatos más contemporáneos, la imagen que habría inspirado al escultor la habría recibido de una visión de la virgen sobre este emblemático cerro.

³⁸¹ Prieto de Clavijo 2010.

En la ciudad de Sucre, por ejemplo, capital histórica de la república de Bolivia, no encontramos actualmente una presencia material y simbólica de la virgen de Copacabana como imagen representativa de la nación. No se aprecia una fuerte presencia de la imagen en el interior de las iglesias ni en la memoria de los habitantes de la ciudad; mucho menos en lo que al culto local se refiere. Sin embargo, los casos presentados muestran que la Virgen sigue celebrándose y reactualizándose como un verdadero símbolo de la nación boliviana.

CUATRO SIGLOS DE LA VIRGEN DEL LAGO

CONSIDERACIONES FINALES

La imagen que talló hacia fines del siglo XVI un nativo descendiente de la elite incaica, ha sido convertida durante el siglo XX en Patrona simbólica de la nación boliviana. Aunque en la práctica su extensión no ha dejado una presencia notable más allá de La Paz y Potosí -y dentro del país se la asocia a La Paz - la virgen coronada como Madre y Reina en 1925 siguió actuando como símbolo de la nación boliviana, especialmente de la mano de la población migrante.

Asimismo, es una advocación que ha tenido una temprana difusión a lo largo del espacio indiano, en sus distintos virreinos y también en la metrópoli. Paralelamente, su culto ha sido extendido a otras ciudades, organizado y consolidado en torno a nuevas réplicas de la imagen altoperuana.

Ahora bien, ¿por qué razones una imagen cuya presencia colonial era tan fuerte no resultó elegida como patrona oficial de Bolivia durante el proceso de independencia? ¿Qué factores movilizaron la recuperación del reconocimiento a la imagen durante el siglo XX? ¿Hasta qué punto fue el papel de los “nuevos custodios” franciscanos el responsable de ese reconocimiento y de la mayor institucionalización del culto? Estas y otras preguntas surgen del recorrido por la cuatricentaria historia de esta virgen, un recorrido que, al mismo tiempo, me ha permitido identificar distintos temas para retomar en los capítulos siguientes.

Recuperar los orígenes del culto nos llevó tanto a tradiciones andinas prehispánicas como a una tradición católica de devoción a la madre de Cristo. Más allá de la síntesis cultural que esta imagen fue generando en tanto devoción mestiza, el papel

de esas tradiciones encontradas podrá seguirse en las distintas etapas del culto de acuerdo a sus expresiones posteriores, a las prácticas y representaciones de los propios devotos.

Por otra parte, a diferencia de otras imágenes cuyos orígenes se circunscriben mejor a una localidad determinada, esta virgen aparece reclamada como propia desde dos pueblos: Copacabana y Potosí. Siendo una imagen elaborada entre distintas ciudades (además de las señaladas, también La Paz), plantea en este caso una problemática extra en torno a su localización.

Al profundizar en la evolución de los vínculos de la imagen con la población indígena, la Iglesia y las autoridades civiles, surge en principio la pregunta sobre los motivos que pudieron llevar a la elección de una imagen de la Candelaria. Aunque Francisco Tito Yupanqui observó el modelo para su imagen recorriendo las iglesias de Potosí, restaría indagar por qué los miembros de la parcialidad *anansaya* la habían elegido para fundar una cofradía. En este sentido, es posible que hayan tenido algún papel los dominicos que estuvieron en la iglesia de Copacabana hasta 1572. Por otra parte, la imagen ha sido solicitada en distintas oportunidades por las autoridades diocesanas, tanto en el siglo XVI -desde La Plata- como hacia mediados del XX -desde La Paz-, en este último caso con un pedido concreto que fue finalmente desestimado. En ambos momentos, a pesar de la honda distancia temporal, se advirtió una rotunda oposición de parte de la comunidad local ante la posibilidad de ser trasladada la imagen a las iglesias diocesanas. Asimismo, en el marco de distintas coyunturas históricas, ha sido objeto de pugna en relación a los intereses encontrados de autoridades eclesiásticas, órdenes religiosas, devotos -indígenas y criollos- y autoridades seculares. El comportamiento de estos actores en torno a la virgen y a su santuario, permitirá interpretar el papel de este lugar sagrado dentro de esos contextos.

Respecto a las autoridades estatales, han tenido -con algunos impases- una fuerte presencia en la legitimación de la imagen y en la toma de decisiones relativas al culto. Sin embargo, para la última década advertimos un cierto desinterés de parte de las mismas, lo cual pareciera ser acompañado, o mejor dicho contrarrestado, por un creciente interés de la Iglesia local por reivindicar la figura del escultor. Se renuevan de esta manera, más de cuatro siglos después de haberse originado el

culto, las ocasiones para actualizar el relato evangelizador y fortalecer la memoria sobre esta devoción andina a la “Mamita” del Lago.

CAPÍTULO TERCERO

Señor de los Milagros de Lima: el Cristo Moreno del Perú

La procesión del Señor de los Milagros que cada mes de octubre recorre las calles de Lima es actualmente reconocida como una de las manifestaciones católicas más imponentes de toda Hispanoamérica. Alrededor de 40 mil fieles se congregan año a año para celebrar y conmemorar su culto, y más de 5 mil “hermanos” integran la cofradía instituida en torno a él: la Hermandad del Señor de los Milagros de Nazarenas, vinculada asimismo al Monasterio de religiosas nazarenas que custodia el Santuario. Desde mediados del siglo XVII, el culto a esta imagen del Cristo crucificado ha ido extendiéndose por todo el espacio peruano; y, como un poderoso referente identificadorio, por todas aquellas ciudades donde actualmente residen migrantes de este país, llegando a fundarse más de 100 Hermandades alrededor del mundo. En este capítulo recorreré la historia de esta convocante imagen del Perú cuya devoción nos remonta al año 1650.

Parte I

UN SANTO CRISTO PERUANO



Fig. 9. Imagen mural del Señor de los Milagros.

El santuario del Señor de los Milagros, ubicado en el centro histórico de Lima a 800 mts. de la Plaza Mayor, alberga una imagen pintada en un muro con la figura del Cristo crucificado -junto a su Madre y a María Magdalena- (Fig. 9). El mural, pintado por un negro del antiguo barrio limeño conocido como Pachacamilla - donde actualmente se encuentra el santuario-, es desde 1650 una de las imágenes más convocantes de Lima, hoy representativa del Perú. Esta primera parte presentará el marco histórico e historiográfico de esta devoción tricentenaria siguiendo la misma estructura elegida para el capítulo anterior. Para comenzar contextualizaré el culto en su marco sociopolítico dentro de la ciudad de Lima, incluyendo su situación eclesiástica y su trasfondo religioso. Luego, con base en esos antecedentes históricos, describiré los antecedentes historiográficos y las distintas fuentes que me permitieron reconstruir tanto el escenario previo al surgimiento del culto como su desarrollo posterior.

A) La ciudad de lima: contexto sociohistórico y antecedentes del culto

Para contextualizar este culto debemos partir del escenario social y político-eclesiástico de la ciudad de Lima hacia mediados del siglo XVII, una ciudad que fue sede arzobispal y capital del Perú desde la creación del Virreinato hasta la

actual República. Otro camino nos llevará el marco religioso, la caracterización de las religiosidades que se encontraron en la región costeña cuando se estableció la Ciudad de los Reyes ¿Qué imágenes y devociones cristianas se consolidaron allí? ¿Qué otras tradiciones religiosas tuvieron presencia? Referiré entonces a aquellas pautas sociorreligiosas que pudieron actuar como antecedentes del culto: creencias y prácticas de la población afrodescendiente, ciertos rasgos de la religiosidad prehispánica en el área costeña y el culto católico a los santos cristos en Hispanoamérica. Así llegaremos al origen de la imagen de Cristo consagrada hacia 1670.

A) 1. De ciudad de los Reyes a capital de Perú: escenario social y político-eclesiástico del Virreinato a la República peruana

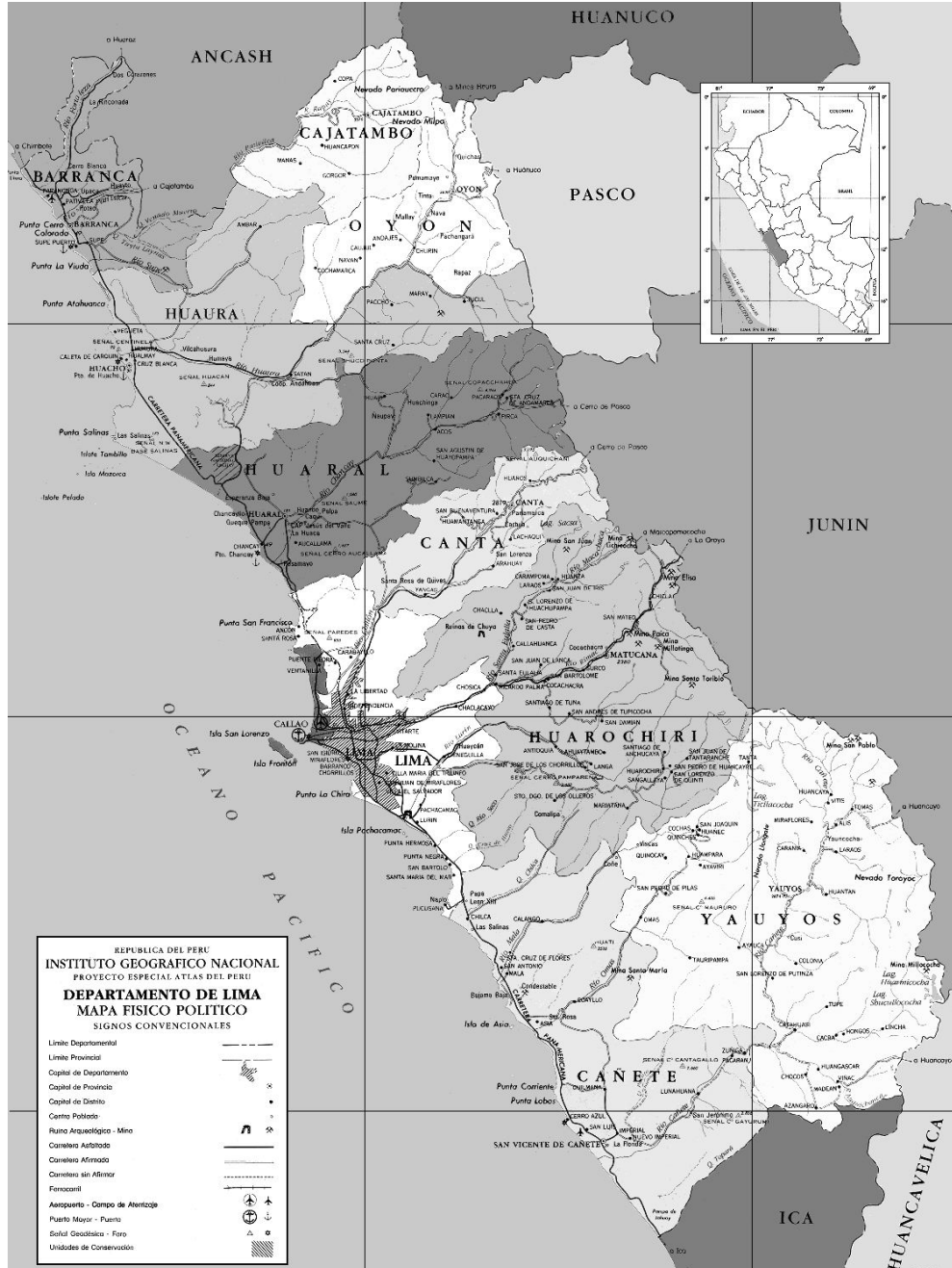
La ciudad de Lima, ubicada en la costa central del Océano Pacífico sobre el valle del río Rímac, fue fundada por Francisco Pizarro bajo el nombre Ciudad de Los Reyes en enero de 1535. Desde ese momento se constituyó como la capital del extenso virreinato peruano, hasta que en 1821 pasó a ser capital de la República del Perú. Fue, por tanto, sede de las más altas autoridades del gobierno civil y eclesiástico desde los tiempos virreinales hasta nuestros días.

Hacia mediados del siglo XVII, se registraba en Lima una población total de casi 30 mil personas, de las cuales unas 20 mil eran de origen africano: esclavos traídos de las costas de África occidental para trabajar en las haciendas y chacras de las afueras de la capital³⁸² (Bowser 1974; Sánchez Rodríguez 2002). Actualmente la ciudad -distrito- de Lima, junto a su jurisdicción provincial y departamental³⁸³,

³⁸² La disminución posterior se explica por la baja creciente en las importaciones y por el paralelo incremento de las “castas”, por el mestizaje negro. Mientras que a fines del XVIII los esclavos censados ascendían a 13 mil, en 1820 eran menos de 9 mil (Flores Galindo 1991).

³⁸³ El *departamento* de Lima se constituyó en 1821 sobre la jurisdicción correspondiente a la intendencia colonial homónima, con sus subdivisiones territoriales denominadas a partir de ese momento como *provincias*. Era ese el momento en que el país comenzaba a organizarse en departamentos, provincias y distritos. Actualmente, el departamento de Lima se divide en 10 provincias: Lima, Oyón, Yauyos, Huaurua, Huarochirí, Huaral, Cañete, Canta, Cajatambo y Barranca (Fig. 10). Dentro de la provincia de Lima (integrada por 43 distritos) se encuentra el Área Metropolitana homónima, área urbana que se extiende también sobre la pequeña provincia constitucional de El Callao, sede portuaria marítima y aeroportuaria del Perú. Desde la constitución de Gobiernos Regionales para los departamentos peruanos, efectuada a comienzos del siglo XXI, la jurisdicción departamental de Lima fue dividida a su vez en dos regiones: una en la Provincia de Lima, con gobierno regional propio, y otra con el resto de las provincias del departamento limeño (cuyo gobierno regional tiene sede en la capital de la provincia Huaral). De manera que la ciudad de Lima pasó a ser sede de tres ámbitos de gobierno: municipal, provincial y regional.

cuenta con una población de aproximadamente 8 millones de habitantes. Ese alto porcentaje de población africana en el siglo XVII, que aunque mucho menor actualmente mantiene un considerable nivel³⁸⁴, será un dato relevante para nuestro análisis del desarrollo del culto al *CristoMoreno* en la ciudad de Lima.



³⁸⁴ El total de afroperuanos residentes en Lima sería aproximadamente de 200.000. Dado que no existen actualmente estadísticas oficiales sobre la población afroperuana, las cifras corresponden a estimaciones variables: el Instituto Nacional de Desarrollo de Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuano (Matos Mar 2010) refiere a 3 millones; la Encuesta Nacional de Hogares 2010 del Instituto Nacional de Estadísticas e Informática (INEI) indica cerca de 1 millón, representando entre un 3% y un 10% de la población total de Perú.

Fig.10. Mapa del Departamento de Lima(IGN, Perú)

Lima virreinal hacia fines del XVII y siglo XVIII

Dentro del virreinato, el siglo XVII marcó una etapa de maduración del proceso colonial, con una sociedad diversificada y plena en conflictos y contradicciones entre sus distintos sectores (cfr. Lorandi 1997): negros esclavos y libertos, mestizos, indígenas, y un grupo menor de criollos y peninsulares avecindados en las ciudades, entre quienes se contaban autoridades y funcionarios coloniales, sacerdotes y religiosos. Para una ciudad capital de virreinato, esto implicaba además un entramado de poderes y jurisdicciones superpuestas que convivían y negociaban permanentemente sus competencias: desde virrey, Real Audiencia y arzobispo, hasta miembros del cabildo y curas de parroquia. Asimismo, fue una época de crecientes tensiones y levantamientos en distintas gobernaciones y regiones del virreinato (Chile, Tucumán, Alto Perú) (Lorandi 1997), especialmente durante la segunda mitad del siglo, para cuando surgió el culto al Señor de los Milagros.

En ese marco, un momento clave para la Ciudad de los Reyes fue el año 1687, en el cual se produjo un violento terremoto el día 20 de octubre, precedido por distintos temblores a lo largo del año. El sismo destruyó edificios y extendió grietas por toda la ciudad, dejando un saldo de más de mil víctimas fatales que aumentaron con las posteriores pestes (Banchero Castellano 1972). Por otra parte, y en combinación con un momento donde la ciudad comenzaba a competir económicamente con la rioplatense Buenos Aires, se vieron afectadas notablemente las actividades mercantiles en las que se sustentaban las elites locales, siendo Lima la ciudad donde residía la elite virreinal más numerosa e importante de Hispanoamérica (Flores Galindo 1991).

Sin embargo, la población limeña pudo ir recomponiéndose y el siglo XVIII mostró una tendencia de constante crecimiento. Hacia 1700 la población de la ciudad se calculaba en 37 mil habitantes y comenzó a ascender al promediar el siglo hasta llegar a 52 mil para 1792. En ese momento fueron censados 18 mil españoles (predominando peninsulares sobre criollos), más de 13 mil esclavos, 10 mil castas, 4800 mestizos y 4300 indios (Flores Galindo 1991). Es decir que si bien disminuyó el

porcentaje de esclavos comparando con 1640, si se incluye a los castas (población de distintos mestizajes entre españoles y negros: mulatos, zambos, etc.) vemos que la población afrodescendiente seguía superando en número a la población española. Hacia mediados del XVIII la proporción español-esclavo en las haciendas más grandes venía siendo de 1 a 34, concentrándose una buena cantidad de esta población esclava en las haciendas de los jesuitas (sobrepasaban los 5 mil). Pero, como veremos en el próximo apartado, con el tiempo este heterogéneo grupo de esclavos iría disgregándose, integrándose a las costumbres urbanas, mudando tradiciones y fragmentándose en ocupaciones múltiples (zapateros, cereros, herreros, etc.) (Flores Galindo 1991).

Otro grupo de notable presencia en la capital virreinal, en tanto sede arquidiocesana, era el de los clérigos y religiosos: en ese mismo censo de 1792 fueron registrados casi 2 mileclesiásticos. Ya desde el siglo anterior la ciudad albergaba a más de 1000 religiosos y más de 300 sacerdotes repartidos en sus barrios. Asimismo, se observaba un aumento significativo en los monasterios femeninos y beaterios, estimándose a fines del XVII que cerca de 4 mil mujeres se congregaban en torno a la vida conventual (Clavijo 1999). Durante el siglo XVIII el ambiente socioreligioso de la ciudad de Lima se distinguía por sus numerosas iglesias y conventos -más de 40, de las cuales 16 eran conventuales-, caracterizado además por una vital actividad vinculada a la administración eclesiástica - concilios, congresos- y la formación de su personal en colegios y universidades. Las autoridades, por su parte, se movían entre los conflictos con el poder real, por sus crecientes injerencias en materia eclesiástica y violaciones a la inmunidad del clero, y sus necesidades de controlar el accionar de curas doctrineros y personal de las órdenes religiosas³⁸⁵(Clavijo 1999).

Si en 1792 la población limeña ascendía a 52 mil, pasados 20 años, para comienzos de la etapa emancipatoria, llegaría a 63 mil (cifra reducida comparando con Nueva España, donde ascendía a 130 mil, pero mayor que Santiago -10 mil- y que Buenos Aires -40 mil-) (Flores Galindo 1991). El nivel demográfico se mantuvo relativamente estable, con las transformaciones económicas y políticas que fue atravesando la ciudad durante el siglo XVIII y tras un nuevo terremoto en 1746. Así

³⁸⁵ En la ciudad de Lima, se destacaban los dominicos, mercedarios, franciscanos, agustinos y jesuitas.

como el siglo XVII tuvo un año fatídico, 1687, el siglo XVIII tuvo el suyo con este violento sismo donde pereció casi el 10% de la población total de la ciudad y sus alrededores, y donde se destruyeron prácticamente todas sus construcciones, viviendas y edificios de gobierno (Banchero Castellano 1972). Luego, las epidemias continuaron diezmando la población.

Respecto a los cambios en el gobierno y la administración colonial, la segunda mitad del siglo XVIII se caracterizó principalmente por una profundización en la aplicación de una serie de reformas propuestas por los monarcas de la dinastía borbónica, tendientes a fortalecer el poder real y modernizar las instituciones coloniales. Uno de los virreyes más vinculados a la implementación de estas medidas fue Manuel Amat y Junient, responsable por ejemplo de llevar adelante la expulsión de los jesuitas³⁸⁶. Pero veremos luego que en la población limeña su gobierno quedó marcado además por la especial intervención que tuvo en el destino del culto al Señor de los Milagros.

Las reformas borbónicas significaron para Lima sobre todo una redefinición de su situación sociopolítica y comercial durante las últimas décadas del siglo, perdiendo su monopolio sobre el comercio exterior y su control sobre la importante región minera del Alto Perú. Hasta ese momento, como sede de la burocracia y centro mercantil, la ciudad había expandido su influencia hacia Guayaquil y Valparaíso y hacia el interior, controlando mercados urbanos y mineros de distintas regiones del virreinato (Flores Galindo 1991). Era uno de los polos centrales de la economía peruana y El Callao uno de sus principales puertos (Assadourian 1983; Conti 1989). Esta situación, que terminó de acentuarse con la creación del Virreinato del Río de La Plata, ya venía redefiniéndose con el progresivo crecimiento del puerto de Buenos Aires, ciudad del litoral atlántico donde el comercio ilegal había dado lugar al surgimiento de dinámicas y vigorosas burguesías comerciales (Manrique 1995). El desmembramiento territorial que implicó la creación de la nueva jurisdicción rioplatense implicó para Lima la pérdida de su lugar privilegiado como centro

³⁸⁶Sin embargo se afirma que el virrey, temiendo un conflicto social por ser Lima una ciudad en donde los jesuitas eran apreciados, fue a leerles la orden por la noche y los embarcó secretamente (Banchero Castellano 1972). Esta relación entre el Virrey y la Orden será tratada en el siguiente capítulo.

comercial y político del espacio sudamericano. Perdía además el territorio minero alto peruano, entregado a ese nuevo virreinato (Conti 1989; Manrique 1995).

Fue así como para fines del período colonial, la Ciudad de los Reyes se vio sumida en una postración económica secular y perdiendo su rol hegemónico en el Pacífico. La situación durante las últimas dos décadas del siglo XVIII fue de un descontento generalizado, con fugas de esclavos, bandolerismo y motines urbanos, que se sumaban a un contexto mayor de rebeliones campesinas, a los levantamientos de indígenas y mestizos que se fueron sucediendo en la región surandina (Manrique 1995).

Lima republicana (siglos XIX y XX)

La coyuntura independentista hacia principios del XIX coincidió con un momento crítico para las elites limeñas, de crisis mercantil y agrícola y de un notable descenso en la producción minera. Dado que este sector dependía de los privilegios coloniales, buscó de alguna manera mediatizar el proceso emancipador; pero tras la declaración de la independencia en julio de 1821 fue quedando finalmente liquidada como clase (Flores Galindo 1991; Manrique 1995). Así, aunque la independencia no significó una revolución social o popular, produjo el ocaso de la aristocracia colonial y el deterioro del sistema esclavista (Flores Galindo 1991).

En lo eclesiástico, el proceso emancipador profundizó las tendencias secularizadora, especialmente en una mayor injerencia del poder temporal en la vida religiosa, y expresó también las tensiones entre los miembros del clero -tanto criollo como peninsular- en cuanto a la actitud frente a las ideas ilustradas y al apoyo a las causas patriótica o realista (Guerra Martinière 1999). Pero más allá de los cambios, ciertas continuidades coloniales en la república pueden ser vistas como factores que propiciaron la buena relación entre Iglesia y Estado en la historia peruana. Por una parte el Patronato Regio se prolongó en el Patronato Nacional hasta la constitución de 1933 (Marzal 1999). Y por el lado eclesiástico, ha sido característico de la Iglesia peruana el mantenimiento de su poder temporal hasta mediados del XIX, por continuar usufructuando bienes, propiedades e ingresos diversos (diezmos, censos, etc.) (Manrique 1995).

Una primera etapa republicana puede indicarse hasta 1883, fecha en que finaliza la Guerra del Pacífico. En ella, los patriotas criollos debieron atender en primer lugar

las problemáticas que les presentaba el gobierno de la nueva República. La cuestión del indio y su inclusión como peruanos, la extensión del gamonalismo en las zonas de haciendas y la emergencia de fuertes poderes locales, todo esto combinado con una expansión del capital comercial -articulado al mercado internacional- sobre espacios del interior y con la explotación y el racismo antiindígena. En ese contexto los primeros gobiernos, signados por las guerras internas, se mantuvieron controlados por el caudillismo hasta el advenimiento de la primera etapa de gobiernos civiles hacia 1872, con Manuel Pardo (Manrique 1995; Burga 1999).

Este primer presidente civilista había comenzado su carrera política como alcalde de Lima, su ciudad natal, en un contexto donde comenzaban a desarrollarse y adquirir mayor presencia los clubes y asociaciones de la sociedad civil. Estas instituciones que nucleaban a personas de distintos sectores sociales³⁸⁷ y representaban intereses grupales en las discusiones públicas, transformaron la sociedad limeña influyendo en la formación del “Partido Civil” que acompañó a Manuel Pardo en su candidatura presidencial. Así, el triunfo electoral de Pardo ha sido visto como una victoria de la sociedad civil sobre el Estado, los militares y la Iglesia (Ulrich 2010); como el inicio de un período caracterizado por el impulso a un proceso de secularización y modernización del Estado y la sociedad (Burga 1999).

El fin de esta primera etapa republicana lo marcan los años críticos de 1878 a 1883, donde precedidos por el asesinato de Manuel Pardo se sucedieron el inicio de la guerra contra Chile (llamada “Guerra del Pacífico” o “del Guano y Salitre” 1879-1883) y el levantamiento golpista de Nicolás de Piérola. La guerra entre Chile, Bolivia y Perú, provocó la ocupación de la ciudad de Lima durante dos años por parte de la tropas chilenas (1881-1883) y culminó con una derrota militar para la república peruana, donde perdió parte de sus territorios del sur (Manrique 1995; Burga 1999).

Una segunda etapa republicana puede identificarse entonces entre 1883 y 1930, donde los efectos de la guerra llevaron a un proceso de reconstrucción nacional que se extenderá hasta 1930. Un nuevo período de gobiernos militares, sucedido luego por otro período civilista, fue acompañando una crisis general del estado y la

³⁸⁷ Especialmente los grupos de la nueva burguesía limeña -comercial y financiera, académica, y de pequeños comerciantes y artesanos- (véase Ulrich 2010).

sociedad peruanos: económica -por la decadencia del guano-, social -por el relegamiento del indígena y el abandono de las mayorías sociales-, y política -por el duro enfrentamiento entre civilistas y “pierolistas” o demócratas - (Manrique 1995; Burga 1999; Wissel 2006). También fue una etapa crítica para la cuestión de la identidad peruana, con un nacionalismo en ascenso que denunciaba la ausencia de la nación peruana -de una conciencia y una actitud nacionales- como debilitamiento a la República. Nacionalismo que se conjugaba simultáneamente con una ideología colonizadora y civilizadora vinculada a la inmigración - en pleno auge del darwinismo social y racial- y con una generación de intelectuales³⁸⁸ que reivindicaron la nación peruana como cultural y biológicamente mestiza, destacando ante todo el lugar del indígena³⁸⁹ (Vega-Centeno 1993; Manrique 1995; Burga 1999).

La última década de esta etapa dio lugar a lo que se conoce como la “Patria Nueva”, durante el oncenio 1919-1930 del presidente Augusto Leguía, donde dejando atrás gobiernos controlados por las elites socioeconómicas de Lima se buscó reconocer a las presiones populares. Asimismo, se constituyeron en ese entonces los primeros partidos políticos de tendencias reformistas o revolucionarias vinculados a sectores medios y populares: la Alianza Popular Revolucionaria Americana APRA (con Víctor Raúl Haya de la Torre) y el Partido Socialista del Perú (con José Carlos Mariátegui) (Burga 1999).

Entre 1930 y 1990 se extendió un nuevo período de sucesivos golpes de estado e inestabilidad económica que llevaría a otra coyuntura de crisis durante los años 80. Hasta los años 60, un nuevo ascenso de gobiernos militares marcó un retorno del poder en manos de las viejas elites y de la invisibilidad del problema indígena³⁹⁰. El contexto socioeconómico general se caracterizó por una apertura a la economía internacional, vinculada a la modernización del agro costeño y de los sectores industriales, y una expansión del consumo urbano, al tiempo que se producía una pauperización de la región andina y su población campesina (Burga 1999; Armas Asín 1999; Wissel 2006).

³⁸⁸ La llamada “generación del 900”, con Riva Agüero, Miró Quesada, etc.

³⁸⁹ Dando lugar a la corriente ideológica conocida como “indigenismo”. Allí también se destacó la Iglesia como defensora y protectora de los indios (ver Vega-Centeno 1993).

³⁹⁰La cuestión del Perú como país andino quedó reducida a la discusión académica, a las investigaciones antropológicas, arqueológicas y etnohistóricas (Burga 1999).

Fue también una etapa donde se produjo un crecimiento demográfico sin precedentes, especialmente en las ciudades occidentales, como Lima y Arequipa. La crisis del latifundio y el agro serrano hacia 1940 creó las condiciones para una masiva migración del altiplano y las sierras hacia las ciudades costeñas (Manrique 1995). Fue entonces un momento de transformaciones en el perfil social de la población del área metropolitana de Lima, donde se habla de “desborde popular” (Matos Mar 2010). Dentro de esa transformación urbana, por otra parte, la población afrodescendiente continuó teniendo una considerable presencia, si bien disminuyó notablemente su porcentaje en relación con las cifras estimadas para fines del XVIII –de casi la mitad de la población limeña a menos del 3%-. Según el censo de 1940 la población afroperuana de Lima ascendía a 14.000 personas sobre un total de limeños que superaba los 600 mil habitantes. Sin embargo, dada la tendencia a la negación del origen étnico y la probable inclusión de los mestizos como “blancos”, pueden ser cifras cuestionables: algunos grupos estiman que la cantidad de afroperuanos se habría mantenido en un 10% del total de la población³⁹¹. Por su parte, el total de afroperuanos se registraba en 28.000, lo cual representaba un 0,5 % de la población total del país –6 millones de habitantes-, pero muestra que Lima concentraba la mitad de la población afroperuana.

En términos socioeconómicos, a ese renovado perfil de la ciudad se sumó desde la década de 1960, y a nivel nacional, el progresivo descenso de la oligarquía peruana –las elites terratenientes- acentuado especialmente por las medidas del gobierno militar de izquierda que tomó el poder en 1968. La reforma agraria de 1969, nacionalizaciones y estatizaciones, entre otras políticas reformistas, fueron dando paso, desde 1975, a una ola de protestas conocidas como “Limazo”. Asimismo, era este un contexto donde venían fortaleciéndose los partidos de izquierda y extrema izquierda, como las agrupaciones comunistas/socialistas Sendero Luminoso y el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru. Con la radicalización de las acciones de

³⁹¹ Sobre la base de estos datos las organizaciones afros y organismos internacionales han establecido una proyección tentativa de la población afroperuana según la cual estaría bordeando los 2.500.000 individuos, es decir aproximadamente el 10% de la población. Este porcentaje se basa principalmente en una “constante histórica poblacional”. Para algunos críticos de esta cifra sería más adecuado fijarla en un 5% en el mejor de los casos; entre ambas cifras lo que está en juego es la discusión sobre la categoría de minoría y la urgencia en el derecho a acciones políticas afirmativas (Afroperuanos 2008).

estos grupos hacia la década de 1980, la violencia se fue sumando al desborde de la ciudad de Lima por el aumento de pobladores que llegaban como desplazados internos. Por otra parte se agravaba la crisis económica con un proceso de hiperinflación que comenzaría a ser revertido hacia fines de esa década (Burga 1999; Armas Asín 1999).

La última etapa republicana que identificamos desde 1990 se articula estrechamente con esa década crítica de 1980, donde ya se había iniciado un nuevo ciclo de gobiernos civiles pero que no llegaban a desestabilizar los enfrentamientos armados y la crisis económica. El largo gobierno de Fujimori fue el que marcó simultáneamente la lenta recuperación económica y el desmantelamiento de las acciones rebeldes radicalizadas con la captura de sus líderes en 1992, aunque a costa de una violenta represión estatal y de una liberalización y ajuste de la economía con un alto costo social (Armas Asín 1999; Wisser 2006).

Ahora bien, en estas etapas identificadas para la historia republicana, la Iglesia peruana ha ido manifestando su lugar en la situación general del país y de acuerdo sus propias dinámicas. Si bien la ciudad de Lima no presentaba la problemática indígena de la sierra y la selva oriental, ser sede central del gobierno eclesiástico -a nivel nacional hasta mediados del siglo XX (cuando se crearon nuevas arquidiócesis peruanas, en 1943 y en 1966) y desde ese momento a nivel provincial- le ha dado un carácter singular a sus políticas y su vida institucional. Ha estado signada por la coordinación de la acción pastoral entre la población indígena, la reestructuración de las doctrinas urbanas en un ámbito de creciente aumento poblacional, y la organización de congregaciones y agrupaciones religiosas.

Durante la segunda etapa señalada, entre fines del XIX y principios del XX, se mostró cercana a los sectores populares más relegados, especialmente indígenas campesinos pero también en ámbitos urbanos, y aunada a las causas nacionalistas que impulsaban gobernantes e intelectuales (Armas Asín 1999). Hacia mediados del siglo XX fueron creciendo las organizaciones y movimientos laicales como así también los impulsos renovadores que representó finalmente el Concilio Vaticano II. Paralelamente, frente al contexto nacional el episcopado continuó manifestando una preocupación por el agravamiento de la situación socioeconómica campesina y se mostró a favor de las reformas movilizadas por el gobierno militar popular de

fines de los '60. Ya a partir de los años '70, y con más fuerza en los '80, la Iglesia se volvió blanco de la violencia radicalizada, apoyando a organizaciones de izquierda, obreros y campesinos en sus acciones para frenar a Sendero Luminoso.

Finalmente, para la última etapa señalada, comenzaron a expresarse ciertas fricciones entre Estado e Iglesia católica, cruzadas a su vez con una oposición entre evangélicos y católicos. Tales fricciones se expresaron abiertamente durante la campaña presidencial y posterior gobierno de Fujimori, quien se mantuvo en constante enfrentamiento con el entonces arzobispo de Lima Vargas Alzamora. Paralelamente, el acercamiento entre Fujimori y los sectores más conservadores de la Iglesia, sumados al propio viraje conservador del Vaticano, fueron promoviendo el posterior ascenso de un nuevo arzobispo que alejó a la Iglesia peruana – particularmente la Iglesia católica limeña- de su tradicional inclinación popular y progresista (Armas Asín 1999; Manrique 2011).

A)2. Antecedentes de una devoción mestiza: contexto sociocultural y tradiciones religiosas

Previo a la llegada de los europeos y la fundación de la Ciudad de Los Reyes, el área costera central de Sudamérica se caracterizaba por la religiosidad de los grupos locales que habitaban esta región -en su mayoría pescadores- con las posteriores intervenciones durante las expansiones Wari e Inca (véase Rostworowski 1992). Aunque sus centros ceremoniales se mantuvieron incluso luego de la conquista española, a sus creencias y prácticas tradicionales se fueron incorporando las imágenes y ritos del culto católico que comenzaron a imponerse desde la instalación de las primeras iglesias.

El que especialmente nos interesa es el culto a los santos cristos, cuya tradición en hispanoamérica nos permite retomar una sugerente observación hecha por distintos investigadores (véase Marzal 1999:161; Millones 2010:63): frente al marianismo que ha impregnado la historia indígena de México, el caso peruano parece más bien cristocéntrico, por la devoción que despiertan las imágenes del crucificado. Y se agrega que “el poco estudiado siglo XVII parece ser la fragua donde se forjan las formas religiosas andinas que hoy conocemos” (Señor de los Milagros de Lima y Taytacha Temblores del Cuzco) (Millones 2010:63).

Respecto a las características de estos símbolos cristianos, las cruces e imágenes del crucificado parecen gozar además de un doble privilegio: la oficialidad de los altares católicos y la participación en conjuntos ceremoniales de naturaleza indígena donde comparten la santidad con otros entes reverenciados (véase Millones 2010). En el caso que nos convoca, la imagen venerada habría sido producida en un contexto ritual vinculado a un grupo de negros africanos, por lo cual cabe indagar de qué manera fue empleada esta cruz en relación a esos diversos usos que habilita.

La presencia del grupo socio-étnico de los afrodescendientes nos lleva, en principio, a una serie de consideraciones iniciales. Por un lado, en relación con el contexto colonial, debemos tener en cuenta que lejos de encontrarnos frente a una masa homogénea de origen africano existía una gran diversidad y estratificación interna, donde distintas categorías intervenían y se enfrentaban entre sí (por su procedencia³⁹² -congoleses, angoleses, mozambiques, etc.-, por su condición - esclavos o libres-, por grados de mestizaje -negros, morenos, pardos, mulatos, zambos, bozales, trigüeños, etc.-) (De la Cruz 1984; Bernand 2009). Por otra parte, constituían un sector de la sociedad cuyo comportamiento solía ser reprochado y mal visto por sus coetáneos, recayendo en la Iglesia la tarea de integrarlos y adoctrinarlos (*cfr.* Gómez Acuña 1994; Tardieu 1997).

Para entender ese protagonismo de los afrodescendientes debemos considerar además otros dos elementos contextuales: la ciudad y la cofradía. La primera porque constituye un ámbito donde los estamentos sociales podían resquebrajarse y los sectores subalternos lograr espacios de control y de poder, especialmente en las márgenes urbanas (Bernand 2009). Lima, además, era la ciudad con mayor cantidad de población negra en el virreinato del Perú, donde los negros y mulatos superaban en número a los blancos (Gómez Acuña 1994; Tardieu 1997). El tipo de organización que las autoridades impusieron a estos grupos en el marco de la ciudad: barrios, parroquias y cofradías (Tardieu 1997), nos lleva al segundo aspecto que queremos destacar, el del papel ambivalente de estos espacios, particularmente

³⁹² Aunque, como veremos después, no siempre ésta determinaba las identificaciones y adscripciones étnicas posteriores.

de las cofradías³⁹³, en la construcción de cultos católicos y en la (re)definición de identidades.

Si bien las cofradías fueron instituciones introducidas y controladas por las autoridades coloniales, la flexibilidad que tenían para adaptarse a diversos contextos, necesidades y tradiciones culturales les permitió alcanzar un especial arraigo entre los sectores subalternos funcionando como “válvula de escape”. Es decir que más allá de las limitaciones que esta división de la población negra en cofradías, parroquias y barrios imponía a la conformación de una conciencia colectiva y a la concreción de posibles sublevaciones, dichas instituciones católicas - sin ser un mero refugio espiritual- habilitaron la expresión y reproducción de creencias y prácticas tradicionales y de antiguas y nuevas solidaridades (De la Cruz 1984; Gómez Acuña 1994; Tardieu 1997; Bernand 2009; De Luca 2009). Por otra parte, aunque había cofradías que nucleaban a personas del mismo lugar de origen (ya fueran pueblos de reducción o ciertos lugares de África) las divisiones eran bastante flexibles y arbitrarias, puesto que las “nacionalidades” asignadas por las autoridades, si bien podían ser asumidas por africanos y descendientes como parte de su identidad, no siempre coincidían con el verdadero origen local (Bowser en Gómez Acuña 1994; Bernand 2009). Por este motivo, es muy probable que los negros congregados en la cofradía que dio lugar al culto que nos convoca -la cofradía de Pachacamilla-, fueran de distintos orígenes. Aunque la mayoría de las fuentes presentan a los cofrades de Pachacamilla como angoleños, especialmente al que pintó la imagen del Señor crucificado, se señala también que éstos convivían con mozambiques, terranovos, mandignas, congos, katangas, carabalíes, lúcumas, chalas, bozales, cambundas, misangas, etc.

Asimismo, debemos contemplar el papel central del barrio, como espacio de socialización (Sánchez Rodríguez 2002), en la circulación de ideas y creencias religiosas que pudieron influir en las reconfiguraciones identitarias de los vecinos y del propio barrio como unidad. Es en este punto, en relación con la influencia de sus creencias religiosas, donde debemos considerar la posible presencia de la población indígena en la conformación de este culto, la cual se advierte a partir de dos hechos principales. En primer lugar, la instalación de naturales de la zona

³⁹³ Para un mayor desarrollo del tema cofradías ver: Celestino y Meyers 1981; Garland Ponce 1994; González *et al.* 1998; Webster 1998; Fogelman 2000; Corilia Melchor 2002.

costeña de Pachacamac en el barrio limeño que, un siglo después, fue el escenario de los acontecimientos narrados. Pero sumado a esto también la posible continuidad de los atributos del dios costeño Pachacamac, a quien rendirían veneración estos indígenas enviados a Lima, en la imagen del Cristo que posteriormente fue pintada en ese lugar: ambos invocados para obtener protección frente a los sismos (Vargas Puch 1990; Rostworowski 1992)³⁹⁴. Tal continuidad podría explicarse tanto a partir de la transmisión intergeneracional de creencias como por la circulación de las mismas en el ámbito del barrio donde indígenas y negros residieron. Veremos en el apartado siguiente algunas advertencias respecto a estas continuidades.

Otra cuestión que se señala como antecedente (y “presagio”) del culto en el barrio de Pachacamilla, es la presencia de una barricada denominada “de la Santa Cruz”. La misma habría sido mandada a construir por el virrey Fernández de Córdoba, a mediados de la década de 1620, para impedir la invasión de un pirata holandés - L’Hermite Clerk- que bloqueó durante meses el puerto del Callao.³⁹⁵ Cincuenta años después, cuando comenzó a construirse la capilla del Señor de los Milagros en 1671, esta cruz fue vinculada al templo por encontrarse sus ruinas justo en línea recta con la ubicación del mural con el Cristo. Cabe pensar también en una posible devoción a esa santa cruz congregando a los habitantes del barrio, y que tras el terremoto que afectó a la ciudad en 1630 (Morales Soto y Zavala 2008) dicha imagen haya sido destruida, volviendo a mobilizarse un culto similar en torno a la pintura de 1651.

Saliendo ahora de la devoción cristocéntrica y del particular barrio de Pachacamilla, resta señalar dos cuestiones que caracterizan al contexto de surgimiento de la devoción al Señor de los Milagros entre 1650 y 1670. Una es que coincide con el momento en que comienza lo que ha sido denominado como etapa de consolidación del proceso evangelizador, cuando ya más afianzadas las instituciones y jerarquías eclesásticas, se podía avizorar la conformación de una nueva religión *sincrética* (en términos de Marzal 1999): un cristianismo indígena, donde los elementos del catolicismo ya habían sido incorporados, asimilados y reinterpretados por la sociedad nativa. Otro punto a destacar en este

³⁹⁴ Un mayor desarrollo de este aspecto del culto podemos encontrarlo en Rostworowski 1992.

³⁹⁵ Reseña 1930; Banchemo Castellano 1972; Municipalidad de Lima 1997.

contexto son los procesos de beatificación y canonización abiertos para sacerdotes y religiosos de la ciudad. El más significativo fue la canonización romana en 1671 de la primera santa de América, la limeña Isabel Flores de Oliva conocida luego como Santa Rosa de Lima, quien fue proclamada Patrona de la ciudad, del Perú, de las Indias y de Filipinas. En esa misma década fueron beatificados el fraile Francisco Solano y el ex -arzobispo limeño Toribio de Mogrovejo, ambos españoles. Asimismo, desde 1660 venía siendo procesado para su canonización el mulato dominico Martín de Porres; pero no se alcanzó su beatificación hasta entrado el siglo XIX, sólo unas décadas después que lo fuera también su contemporáneo y colega el dominico español Juan Macías (Mujica Pinilla 2001; Estenssoro 2003; Benito 2005). Al margen de estas beatificaciones más tardías, estos distintos casos nos muestran un contexto donde la fama de milagros favoreció la consagración de distintos personajes de la Iglesia católica limeña.

B) Lecturas, enfoques y fuentes

Como en el capítulo anterior, antes de pasar a la historia del culto presentaré las diversas y variadas fuentes con las cuales he trabajado, desarrollando un análisis crítico sobre la bibliografía y documentación disponible para la indagación de este caso.

B)1. Las fuentes eclesiásticas: funcionarios reales, jesuitas y congregaciones Nazarenas

Dentro del corpus de fuentes editadas de tipo confesionales y/o vinculadas a la Iglesia se distinguen dos escritos coloniales y dos más contemporáneos, pudiendo ambos ser vistos como de primera o segunda mano según qué hechos decidamos basar en ellos. Esta clasificación, al mismo tiempo, se corresponde con otro rasgo distintivo: mientras que las segundas han sido escritas por representantes de la Iglesia, un sacerdote jesuita y un laico, los autores de las primeras no son eclesiásticos o religiosos sino funcionarios reales, pero aparecen vinculados de una u otra manera al personal del Santuario.

Entre las fuentes más tempranas encontramos la obra de Pedro Vásquez de Novoa y Carrasco de 1766, titulada *Compendio histórico de la Prodigiosa Imagen del Santo*

Cristo de los Milagros ó de las Maravillas, Patrón Jurado por la ciudad de Lima, capital del Perú... El autor, abogado de la Real Audiencia y catedrático en la Real Universidad de San Marcos, escribió su compendio para completar una publicación previa³⁹⁶, vinculada al Monasterio de religiosas que tomó a su cargo el culto desde principios del siglo XVIII. La fecha en la cual se produjo no fue nada casual, siendo ese el año en que se necesitó recolectar fondos para un nuevo templo. Sin embargo, su primera edición data de 1868, cuando fue “copiado del original que existe en el Monasterio, y mandado imprimir por su Síndico D. Juan Salazar y Ayala”. Según el mismo Vásquez de Novoa, su trabajo se propone contar la “verdadera historia” de la Imagen como forma de “propagar su mayor veneración y culto”. Y para ello se sustenta en una “firme y constante tradición de padre a hijos, y por antiguos manuscritos que se conservan en los archivos del Monasterio”.³⁹⁷

Sólo once años posterior a este compendio es la obra de Felipe Colmenares Fernández de Córdova, titulada *El día deseado. Relacion de la Solemnidad con que se estrenó la Iglesia del Santo Cristo de los Milagros, Patrón jurado de esta ciudad contra los Temblores de que es amenazada*. Fue escrita y publicada justamente en el año en que se inauguró el nuevo templo para la Imagen, 1771, y su autor fue quien dirigió la fábrica de esa iglesia desde 1766³⁹⁸. Era éste un contador jubilado de la Real Casa de la Moneda, Honorario del Tribunal de Cuentas y Tesorero de Cruzada; descendía además de una familia de la nobleza limeña y recibió los títulos de coronel y marqués -éste último, cinco años después de publicado su trabajo-³⁹⁹. Su texto es una relación dirigida al virrey Amat, donde además de describir las ceremonias oficiadas en 1771 incluye un relato sobre la historia de la Imagen desde 1651.

Las obras más contemporáneas corresponden al historiador y jesuita limeño Rubén Vargas Ugarte y a un alumno suyo, Raúl Banchemo Castellano. El trabajo de Vargas Ugarte, *Historia del Santo Cristo de los Milagros*, fue publicado por primera vez en 1949 y reeditado en 1966, siendo reconocido hasta ese momento como la obra más completa sobre la historia del culto.

³⁹⁶ Señala que “el año de 1753 se dio a la prensa otra igual relacion”: aunque no he encontrado otras referencias para identificarla (Vásquez de Novoa 1868[1766]: 3), cabe suponer que fue producida por la Priora.

³⁹⁷Vásquez de Novoa 1868[1766]:3.

³⁹⁸Era descendiente de la benefactora del Monasterio, la vecina que más colaboró en la obra del templo (Banchemo Castellano 1972:186-187; Colmenares 1771).

³⁹⁹ Rezabal y Ugarte 1800[1792]: 177-178.

Basándose en este jesuita, y en otros documentos consultados, el autor peruano Banchero Castellanos desarrolló una de las investigaciones más profundas sobre la historia de la imagen. Era un reconocido miembro de la Hermandad del Señor de los Milagros de Nazarenas (en adelante Hermandad SMN), donde permaneció durante 43 años (desde 1937 hasta 1980), ingresando como socio Honorario a los 20 años y siendo, al momento de escribir sus principales obras, Capataz de la Primera Cuadrilla de Cargadores. De su autoría se publicaron 4 libros; el último de ellos, una edición póstuma. El primero, de 1972, se titula *Lima y el Mural de Pachacamilla*, por incluir, además de la historia del Cristo, del Monasterio y de la Hermandad, información histórica sobre la ciudad de Lima. El segundo es solo 4 años posterior al anterior (1976), llamado *La Verdadera Historia del Señor de los Milagros*, donde reordena la presentación de algunos datos y completa la descripción de algunos hechos históricos, dando más énfasis a los primeros años del culto y a las características de su Hermandad. Luego publicó *El Cristo de Pachacamilla*, en 1984, con una estructura y contenido prácticamente igual a su primer trabajo, y en 1995 - ya de manera póstuma, puesto que falleció en 1992-⁴⁰⁰, se editó otra similar obra titulada *Historia del Mural de Pachacamilla*. Estas dos últimas publicaciones han sido editadas por el Monasterio de Nazarenas Carmelitas Descalzas, las religiosas que - como veremos en la segunda parte- tienen a su cuidado la imagen y el santuario. Según señala el mismo autor, sus investigaciones se han basado en la tradición oral sobre el culto, en manuscritos de la época, documentos oficiales del Cabildo y libros impresos, parte de los cuales he podido consultar de primera mano.

Respecto a los manuscritos más tempranos a los que refieren estas distintas obras impresas, se encuentran guardados en el archivo del Monasterio, cuyo acceso permanece restringido. Sin embargo pueden ser consultados a través de una edición digital (la que presentaré en tercer lugar, que incluye a su vez anotaciones de las dos primeras) y de las transcripciones y citas que registraron los compendios posteriores. Se trata de tres relaciones. La primera, de 1689, es un manuscrito del cuarto mayordomo de la cofradía del Señor de los Milagros, Sebastián de Antuñano, donde relata los hechos iniciales del culto, para presentarlo al arzobispado y que quedase constancia de la historia verificada y certificada

⁴⁰⁰ Echevarría 14/3/2009.

legalmente. La segunda, de 1690, es un manuscrito de la Madre Antonia Lucía del Espíritu Santo, fundadora del beaterio nazareno luego devenido monasterio. Y la tercera una relación titulada *Relación del origen y fundación del Monasterio del Señor San Joaquín de religiosas Nazarenas Carmelitas Descalzas de esta ciudad*, escrita por una discípula de esta madre nazarena, la Madre Josefa de la Providencia, entre fines del XVII y comienzos del XVIII. Es una recopilación de “apuntes de la vida y virtudes de la Venerable Madre Antonia Lucía del Espíritu Santo, fundadora del Instituto Nazareno”⁴⁰¹, basado en las notas de la propia Antonia Lucía, en sus anotaciones personales y en las de las demás beatas. Su primera edición fue tramitada ante el arzobispado por la Madre Priora, y pudo imprimirse en 1793⁴⁰²; volviendo a ser editada en 1963 por la priora de ese momento.⁴⁰³

Otro tipo de documentación inédita ha sido recogida en archivos civiles y eclesiásticos de la ciudad de Lima, principalmente del Archivo Arzobispal (AAL) y del Archivo del Cabildo Metropolitano (ACML): correspondencia, papeles administrativos y expedientes judiciales. Estos se extienden desde fines del siglo XVII hasta fines del XIX, y comprenden en su mayoría información relativa al culto y su organización, sobre la figura del mayordomo y sobre el Monasterio nazareno. En otro grupo incluyo a la documentación y artículos más actuales, recuperados algunos durante el trabajo de campo en la ciudad y otros de páginas web institucionales, como la del Arzobispado de Lima y la de la Hermandad SMN. De esa manera he podido revisar desde documentos oficiales, tales como reglamentos, actas, cartas y notificaciones, hasta folletería, entrevistas y artículos varios sobre la historia del culto, algunos impresos y otros en versión digital. Aunque podrían incluirse también en el punto que sigue, los señalo aquí porque corresponden a fuentes de tipo eclesiásticas.

B)2. Fuentes etnográficas, periodísticas y otras publicaciones consultadas

⁴⁰¹ Providencia 1793[1746]:1. Los autores del siglo XVIII, Vásquez de Novoa (1868[1766]: 3) y Colmenares (1771:6), refieren también a una “ligera relación impresa el año de 1753” que “nada añade a aquellos testimonios” (en referencia a los de Antuñano y de la priora Josefa). Aunque no se especifica su autor, podemos suponer que fue una edición del Monasterio previa a la publicación de la relación de la Priora.

⁴⁰² Actualmente puede ser consultada en versión digital [véase apartado de Fuentes].

⁴⁰³ Banchemo Castellano 1972:164-165.

El trabajo de campo en la ciudad de Lima se ha llevado a cabo durante el mes de octubre del año 2008. En esas semanas pude participar de los preparativos y la realización de las distintas procesiones del Señor de los Milagros, produciendo en ellas registros observacionales, fotográficos y fílmicos. Asimismo, tanto durante las celebraciones, como en fechas anteriores y posteriores, he realizado entrevistas formales e informales a devotos y representantes de instituciones locales⁴⁰⁴.

Respecto a las fuentes periodísticas, se han revisado artículos de diversos diarios y revistas nacionales y locales correspondientes a distintas épocas del siglo XX: entre otros, los periódicos *El Comercio* (1839-), *La Industria* (Trujillo, 1895-), *La Nación* (1913-), *Expreso* (1961-), *La República* (1981-), *La Prensa* (1903-1984), *La Crónica* (1912-1990), y las revistas *Mira*, *Mundial* (1920-1931), *Variedades* (1908-1931) y *Caretas* (1950-). Estos artículos nos ofrecen una mirada complementaria sobre las características del culto en años anteriores y sobre las repercusiones de ciertos hechos.

Por otra parte, se destacan las publicaciones oficiales del gobierno de Lima y la documentación archivística relativa a su accionar frente a la Imagen, tanto del Cabildo colonial como del posterior Municipio⁴⁰⁵. Y finalmente, todos aquellos trabajos, compendios y compilaciones sobre el culto y su trayectoria histórica elaboradas por autores locales, entendidas como publicaciones testimoniales que además de brindarnos datos acerca de la historia de las imágenes nos permiten reconstruir cómo es vivido y percibido el culto desde el punto de vista de distintos actores y sectores sociales.⁴⁰⁶

B)3. Las investigaciones sobre el culto, propuestas analíticas

⁴⁰⁴ Presentado el formato elegido para estas citas en el capítulo anterior, seguiré en este caso la siguiente descripción: E.0: devota local, 18 de octubre de 2008, Lima; E.1: devota local, 18 de octubre de 2008, Lima; E.2: empleado público, 21 de octubre de 2008, Lima; E.3: devota local, 26 de octubre de 2008, Lima; E.4: sacerdote local, 26 de octubre de 2008, Lima; E.5: del Hospital Loayza, 28 de octubre de 2008, Lima; E.6: médico del Hospital Loayza, miembro de la cuadrilla de emergencia de la HSMN, 28 de octubre de 2008, Lima.; E.7: devota local, 28 de octubre de 2008, Lima; E.8: empleada pública, 29 de octubre de 2008, Lima; E.8bis: empleado público, 29 de octubre de 2008, Lima E.9: devoto local, miembro de la HSMN, 29 de octubre de 2008, Lima; E.10: mayordomo de la Hermandad, 31 de octubre de 2008, Lima.

⁴⁰⁵ Con su jurisdicción local, provincial y regional (ver nota 383). Encontramos entonces publicaciones tanto de la Municipalidad como del Departamento de Lima (como la de 1935, *Lima en el IV Centenario de su Fundación*).

⁴⁰⁶ Costa y Villavicencio s/f [¿1950-1970?]; Francesco Pini 2005; Benito 2005; Toro Montalvo 2006; entre otras. Algunas de estas obras serán consideradas también en el siguiente apartado, como investigaciones con un aporte teórico-conceptual.

El culto al Señor de los Milagros de Lima ha dado lugar a numerosos trabajos de investigadores que, desde las ciencias sociales, abordaron su surgimiento y posterior desarrollo en relación a distintos objetivos: vincularlo con antiguas deidades prehispánicas (Rostworowski 1992), revisar el protagonismo de la población afrodescendiente y el papel de los jesuitas (Sánchez Rodríguez 2002), analizar su arraigo entre los migrantes peruanos (Paerregard 2001), o describir los rasgos principales de su historia y sus características actuales en relación a un análisis más general sobre la sociedad limeña contemporánea (Vargas Puch 1990; Klaiber 1996; Francesco Pini 2005; Benito 2005, entre otros⁴⁰⁷).

Una de las interpretaciones sobre este culto se ha planteado en relación a sus continuidades con la devoción prehispánica costeña a Pachacamachac, por su protección frente a los temblores (véase pág. 178). Pero esta propuesta ha sido objeto de al menos dos advertencias. Una propone que la asociación entre ambas deidades fue una invención jesuita y no el resultado de una extensión de creencias indígenas a la población africana (Mujica Pinilla MS en Sánchez Rodríguez 2002), tomándose en cuenta además que no habría evidencias concretas de que tales creencias hubieran persistido para plasmarse en la devoción al Cristo (Benito 2005). Otra señala los riesgos de confundir persistencia funcional con identificación personal, donde la continuidad en la protección contra los temblores no implica para los devotos necesariamente una vinculación entre ambas deidades (Marzal 1999). En el capítulo 5 retomaremos estas discusiones para proponer una distinción analítica entre el origen de una imagen de culto, la “invención” de una devoción y la elaboración concreta de una imagen material, como tres dimensiones de un mismo proceso de surgimiento.

En este sentido desarrollaré también una reflexión sobre la caracterización de la devoción a esta imagen como culto *mestizo*⁴⁰⁸ repensando las descripciones más clásicas sobre el mismo y reubicándolas en relación con el particular proceso

⁴⁰⁷ Dentro de esta línea ubicamos también a los trabajos que analizan puntualmente la Hermandad del Señor de los Milagros (Espezúa Echevarría 2004).

⁴⁰⁸ La expresión *mestizaje cultural* (Arguedas 1961; García Canclini 1990; Boccara y Galindo 1999; Gruzinski 2000; Bouysse-Cassagne 2004, entre otros) nos remite a la fusión de diversos aportes culturales, pudiendo evocar también la conformación de una *nueva* cosmovisión, mestiza y sintética, que aunque emergida a partir de dos o más matrices simbólicas diferentes, adquiere un perfil propio. Básicamente, puede entenderse como *mestizo* todo aquello que implica una asociación entre dos (o más) orígenes socioculturales, lenguas, cosmovisiones, etcétera (Costilla 2011a).

histórico que este culto ha ido atravesando. La hipótesis que propongo es que existen al menos dos niveles de mestizaje en relación con esta devoción. Un primer nivel ligado al origen de la imagen, a la condensación de sentidos vinculados a tradiciones culturales africanas y a la tradición cristiana. Y un segundo nivel asociado a la posterior apropiación y resignificación de esta Imagen desde distintos grupos étnicos y desde diferentes sectores sociales (Costilla 2011a). Si bien estos dos niveles de mestizaje pueden ser identificables también en otros cultos católicos peruanos y americanos en general (e. g. *Taytacha* Temblores en Cuzco, Virgen de Guadalupe en México, Virgen de Copacabana en Bolivia, Virgen de *Caacupé* en Paraguay) no es precisamente en estos términos como se los suele analizar, sobre todo en relación al segundo de los niveles planteados. Como señalamos anteriormente, nuestro trabajo parte de las definiciones más clásicas sobre esta devoción para repensarlas en relación con un análisis histórico-antropológico del culto desde una perspectiva ubicada en la larga duración.

Parte II

EL SANTO CRISTO DE LAS NAZARENAS: HISTORIA DEL CULTO AL SEÑOR DE LOS MILAGROS (1650-2010)



Fig. 11. Imagen procesional del Señor de los Milagros (fotografía de la autora, 18/10/2010)

La devoción a la imagen del Señor de los Milagros se remonta a la segunda mitad del siglo XVII, cuando una imagen de Cristo crucificado que había sido pintada en un muro del barrio limeño de Pachacamilla comenzó a manifestar sus milagros y a multiplicar con ellos sus devotos. En esta segunda parte del capítulo recorreré su tricentenaria historia para poder reconstruir, a partir de algunos hitos centrales de su trayectoria, el proceso general de su conformación.

Para ello seguiré una periodización operativa. Un primer momento hasta su consolidación e institucionalización hacia 1771, cuando se crea el santuario y se lo adscribe al Monasterio de las hermanas Nazarenas Carmelitas Descalzas. Una segunda etapa, donde se observa una cierta estabilidad del culto -pero con dificultades para mantener su continuidad-, puede extenderse desde las últimas décadas del orden colonial hasta 1883, fecha que marcamos como fin de la primera etapa republicana -cuando culmina la guerra del Pacífico- y que coincide con los años posteriores a constituirse la primera Hermandad del Señor de los Milagros (1878) y recuperarse la sucesión continuada de mayordomos (1880). Una tercera la identificamos hasta mediados del siglo XX, cuando la Hermandad SMN se institucionaliza y pasa a depender de la autoridad arzobispal, etapa caracterizada

por una multiplicación y diversificación del culto. Para los últimos sesenta años la vigencia de esta devoción será analizada especialmente a través de su celebración anual, considerando la proyección nacional e internacional del culto desde el lugar de la Imagen como Patrono del Perú, especialmente de los peruanos residentes en otros países del mundo.

A) Surgimiento, consolidación e institucionalización (1650-1771)

A)1. Surgimiento del culto y oficialización

La documentación más temprana sobre la historia de esta imagen señala que por el año 1650 un grupo de esclavos⁴⁰⁹ angoleños que residían en el barrio limeño de Pachacamilla⁴¹⁰, uno de los más humildes de la ciudad, se agremiaron y constituyeron en una modesta “cofradía”⁴¹¹. Estos esclavos habrían pertenecido a los Manrique de Lara, propietarios de los solares donde se ubicaba este barrio, en el límite oeste de la ciudad. De hecho, el local de esta cofradía se edificó sobre la medianera de los corrales de la casa/huerta de Diego Tebes Montalvo Manrique de Lara, quien era caballero de la Orden de Santiago y llegaría a ser dos veces alcalde de Lima, en 1683 y 1686.⁴¹²

Uno de estos angoleños habría sido quien en 1651 pintó en una de las paredes del galpón donde se reunían a diario la “imagen del Señor Crucificado con su madre y la Magdalena al pie de/ la Cruz” (Colmenares 1771: 6)⁴¹³, imagen que patrocinaría sus reuniones y les serviría de guía. Esta efigie, que es la actualmente venerada, logró conservarse a través de los siglos más allá de las inclemencias del clima, de

⁴⁰⁹ Banchero Castellano 1972.

⁴¹⁰ El nombre de este barrio se debe a que años antes habían sido trasladados allí indios naturales de las tierras de Pachacamac (Banchero Castellano 1976) Cfr. Rostworowski 1992. Volveremos en otros capítulos sobre las implicancias de este hecho.

⁴¹¹ Si bien es necesario distinguir la cofradía propiamente dicha de estas asociaciones devocionales espontáneas carentes de constituciones y de aprobación episcopal (Ricardo González, comunicación personal, Buenos Aires, 22 de agosto 2008), la utilización de este término en relación con esta asociación de negros se hace sólo de manera genérica y en tanto es de esta forma como se la denomina en las fuentes y bibliografía consultadas.

⁴¹² Vázquez 1868[1766]; Banchero Castellano 1972, 1976.

⁴¹³ Veremos más adelante que la autoría de las imágenes de la Virgen y la Magdalena ha sido puesta en duda en fuentes posteriores (Banchero Castellano 1972).

las condiciones desfavorables donde fuera pintada y de los sucesivos terremotos que asolaron la ciudad de Lima desde esos primeros tiempos hasta la actualidad⁴¹⁴. Los primeros milagros que se le adjudican a esta imagen han sido tres hechos sucedidos entre 1655 y 1671: permanecer incólume luego de un fuerte terremoto en 1655; intervenir en la desaparición de un tumor maligno que aquejaba a uno de sus primeros devotos, Andrés de León; y evitar con admirables manifestaciones que las autoridades procedieran a borrarla por las sospechas que generaban las reuniones nocturnas celebradas en su honor.⁴¹⁵

Tras el terremoto de 1655, que habría derrumbado la humilde ermita de los cofrades angoleños pero dejó intacto el muro de adobes con el Cristo, las fuentes indican que el lugar quedó finalmente abandonado. Sin embargo, no resulta claro si el abandono fue previo o posterior al sismo⁴¹⁶, es decir cuándo y por qué se dejó de venerar a la imagen. Lo claro es que la preservación de la imagen no fue un hecho suficiente para que el culto persistiera o reviviera. Fue recién a partir de 1670 cuando Andrés⁴¹⁷ de León, un vecino de la parroquia de San Sebastián -una de las más próximas a Pachacamilla-, comenzó a fomentar el culto a la santa Imagen abandonada y a ocuparse del arreglo de la ermita. En ese momento el Cristo favoreció a León con la desaparición de un tumor y esto hizo crecer la devoción hacia su Imagen. Los feligreses, “entre los que predominaba la gente de color”⁴¹⁸, iniciaron los viernes a la noche reuniones⁴¹⁹ en torno a la Imagen que fueron motivando las sospechas de las autoridades religiosas. Aunque era un barrio marginal, Pachacamilla se encontraba a poco más de 500 mts de la plaza mayor, de los palacios virreinal y arzobispal, estando su población bajo la jurisdicción de la parroquia de San Marcelo.

⁴¹⁴ Una descripción de los distintos terremotos sufridos por la ciudad desde el siglo XVIII hasta mediados del XX la encontramos en Banchemo Castellano 1972:265 y ss.

⁴¹⁵Vásquez de Novoa 1868[1766]; Colmenares 1771; Vargas Ugarte 1966; Banchemo Castellano 1972, 1976.

⁴¹⁶Vargas Ugarte (1966); Banchemo Castellano (1972).

⁴¹⁷ Vásquez de Novoa 1868[1766]; Banchemo Castellano 1972, 1976. En algunas fuentes puede aparecer como “Antonio” (Benito 2005).

⁴¹⁸ Banchemo Castellano 1972; HSMN 14/9/2001.

⁴¹⁹ En ellas entonaban ante la Imagen el salmo Miserere y otras lamentaciones con música e instrumentos, pero también percibieron las autoridades un “culto menos decoroso”, un cierto “desorden de las jentes de ambos secos que ya pasaba, con pretesto de devocion a escándalo” (Vásquez de Novoa 1868[1766]:5; Colmenares 1771:7).

Fue el cura de esta parroquia, José Laureano de Mena (Rostworowski 1992), quien transmitió sus sospechas a las autoridades civil y eclesiástica llevando finalmente a que ordenaran borrar la imagen⁴²⁰. Para ello se envió una comitiva integrada por “el promotor fiscal del Arzobispado, un notario, un indio pintor de brocha gorda y el capitán de la guardia del Virrey con dos escuadras de soldados”.⁴²¹ Pero cuando se dispusieron a cumplir la orden, una serie de sucesos prodigiosos lo impidieron:

...habiéndose manifestado pintado en la pared de un muladar de esa ciudad una imagen de Cristo Crucificado la mando borrar por la indecencia del lugar el Conde de Castellar que fue mi Virrey de esa Provincia, y que habiéndolo ido a executar un indio, quedo a la sazón inmóvil, a vista de mucha gente, oscureciéndose al mismo tiempo el cielo, siendo las cuatro de la tarde y lloviendo con / grande exceso, por cuyas manifestaciones y otras que ha obrado esta santa Imagen se intitula el Cristo de los Milagros y por esta causa se le dio culto y comenzó a fabricar una Capilla ...⁴²²

Al conocerse estos sucesos, los vecinos de las parroquias de San Marcelo y de San Sebastián –la primera, por tener bajo su jurisdicción a la zona de Pachacamilla, la otra por ser la parroquia a donde pertenecía Andrés de León- habrían iniciado gestiones para trasladar la imagen a sus iglesias, solicitando para ello que se corte el muro donde estaba pintada. Pero los devotos de Pachacamilla, incluyendo al propietario Tebes Montalvo, se opusieron al traslado.⁴²³ Fue entonces cuando el virrey conde de Lemos decidió ir a visitarla personalmente junto a su esposa y a algunos representantes del clero y la nobleza local, luego de lo cual habría acordado con la autoridad eclesiástica se arreglara el galpón que la albergaba para venerarla allí. Concluidas rápidamente las obras de esta primera ermita, pudo celebrarse el día 14 de septiembre, día de la Exaltación de la Cruz, la primera misa ante la imagen. Las fuentes indican que al acto asistieron “gran número de vecinos y devotos”, junto a altas autoridades civiles y eclesiásticas- el Virrey y su esposa, autoridades capitulares, miembros de la nobleza y de órdenes religiosas-.⁴²⁴

⁴²⁰Resolución del Provisor y Vicario General para borrar la Imagen, 5 de septiembre de 1671, firmada ante el notario Paredes (Vásquez de Novoa 1868[1766]; Banchero Castellano 1972:54-55).

⁴²¹Banchero Castellano 1972:56.

⁴²² Vargas Ugarte 1966:34-35. Relato correspondiente a una Petición del Cabildo limeño al monarca, 27 de octubre de 1718 (Banchero Castellano 1972).

⁴²³Vásquez 1766; Colmenares 1771; documentos en el Archivo del Monasterio (Banchero Castellano 1972).

⁴²⁴Banchero Castellano 1972:61. Según un documento posterior, donde se relatan los hechos prodigiosos que impidieron borrar la imagen (la Petición del Cabildo limeño al monarca,

Pocos días después la autoridad eclesiástica, con ratificación del Virrey, nombró un mayordomo para la capilla, Juan de Quevedo y Zárate. Este se ocupó primeramente de asegurar la posesión de la ermita, tratando con el propietario de los solares donde se extendía: el ya presentado don Diego Tebes Montalvo Manrique de Lara. Consiguió así firmar una escritura el 17 de diciembre de 1671⁴²⁵. De esta manera, en el transcurso de ese mismo año de 1671, se impulsó entre los vecinos y entre las principales autoridades civiles y eclesiásticas locales un progresivo crecimiento del reconocimiento a la sacralidad de esta imagen, revirtiéndose la actitud inicial que tanto unos como otros mantuvieron respecto a este culto. Incluso se hablaba de esta ermita como “Santuario”

Creció tanto el número de devotos, que alentaron con su ejemplo al Sr. virey conde de Lemos y su señora esposa frecuentando sus visitas á venerar el Santuario, que desde lejas tierras venian en romería solo por ver y reverenciar la prodigiosa imágen⁴²⁶

De esta manera, veinte años después que la imagen fuera pintada, se ofició la primera misa ante el Cristo de Pachacamilla (como se lo llamaba en ese entonces⁴²⁷) con gran concurso de devotos y autoridades locales. Con este acto, y con el nombramiento del primer mayordomo de la capilla por parte de autoridad eclesiástica y Virrey, el culto quedaba asegurado y la Imagen bajo el amparo de la Iglesia y del poder civil⁴²⁸.

Otra de las tareas de Quevedo y Zárate como mayordomo fue asegurar el muro con la imagen, una delicada obra durante la cual se desmoronaron parte de sus adobes. Pero al quedar intacta la imagen del Cristo, mientras las de la Virgen y la Magdalena se desarmaban, el Virrey mandó pintar en la parte superior de la cruz

27/10/1718), el envío de la comitiva habría sido el día anterior al de la primera Misa -celebrada el 14 de septiembre- (Banchero Castellano 1972). Pero además de resultar dudoso que los sucesos aquí relatados hayan tenido lugar en el transcurso de un día, otras fuentes afirman que fue el día 4 de septiembre.

⁴²⁵Don Diego hizo entrega a D. Juan de Quevedo, “como a Mayordomo de la fábrica de la Capilla del Santo Cristo, no sólo el sitio que la misma ocupaba, sino también toda la tierra de la huerta que poseía en esa zona de Pachacamilla para que pudiese labrar, por su cuenta, los adobes necesarios para la Capilla, y los que fueran menester para la sacristía, cogiendo desde donde hoy está el Santo Cristo hasta la dicha calle...” (Archivo Histórico Nacional, Lima, Protocolos de Sebastián de Carbajal, 1671, citado en Banchero Castellano 1972:63).

⁴²⁶Vásquez de Novoa 1868[1766]: 6.

⁴²⁷Aunque Colmenares (1771:10) indica que se lo conocía ya con el nombre de Señor de los Milagros.

⁴²⁸Vargas Ugarte *Historia*.

las imágenes del Espíritu Santo y el Padre eterno, como consagrando aún más esa imagen que seguía expresando prodigios (Fig. 9). Sin embargo, las fuentes indican que los devotos fueron escaseando y mezquinando sus limosnas.⁴²⁹

En 1679 fallece este primer mayordomo, Quevedo y Zárate, y se encarga de nombrar a su sucesor el mismo Tebes Montalvo, en tanto benefactor y patrono de la capilla. Su designado fue el licenciado eclesiástico Juan González de Montoya, quien en sus tres años de función se ocupó de mejorar la capilla y reavivar el culto, conservando la “costumbre de reunir a los fieles los viernes por la noche”⁴³⁰. Consiguió asimismo una Real Cédula donde el monarca ordenaba asistir a la fábrica de la capilla del Cristo por todos los medios posibles “por ser obra tan piadosa y en que interesa el mayor servicio de Dios”⁴³¹. Aumentar la devoción y los ingresos parecían ser entonces los dos objetivos que preocupaban a las autoridades⁴³².

El cuarto mayordomo, Sebastián de Antuñano y Rivas, es una de las figuras más recordadas y destacadas en las fuentes, con una permanencia en el cargo durante treinta y tres años. Dos hitos que ha marcado en esta historia han sido el inicio de las procesiones con la imagen en 1687 y, en 1702, el haber dado lugar al Monasterio Nazareno que hoy se hace cargo del culto. Pero sus primeros años como mayordomo desde 1684 también ofrecen sucesos relevantes. En primer lugar, se trataba de un español vinculado desde joven a la sociedad y la economía colonial dentro del virreinato peruano, como así también a la Iglesia y sus distintas órdenes religiosas⁴³³. Es en relación a este vínculo con la Iglesia, a partir de dos experiencias personales frente a imágenes de Cristo (una en Madrid y la otra con el propio

⁴²⁹Banchero Castellano 1972:67. Por eso el siguiente mayordomo señalaría que no había patrimonio de limosnas de los fieles cuando él asumió, teniendo que contratar a un indio demandante de limosnas e incluso recurrir a sus ahorros para solventar los gastos (Banchero Castellano 1972:82).

⁴³⁰Banchero Castellano 1972:81.

⁴³¹Real Cédula, Aranjuez, 19 de abril de 1681 (citada en Banchero Castellano 1972:81; Vargas Ugarte 1966: 35).

⁴³² En efecto, la cuestión de los ingresos dio lugar a un auto del promotor fiscal del arzobispado que separó de su cargo al mayordomo Montoya en abril de 1682 para solicitarle una rendición de cuentas, nombrándose en su lugar a quien continuaría como mayordomo y administrador de limosnas, Juan López de Saavedra. Pero al cabo de un mes Montoya fue exonerado y nombrado capellán (Liñán y Cisneros 1682).

⁴³³ Tenía como confesor a un dominico y como consejero espiritual a un agustino, al tiempo que realizó sus ejercicios espirituales en el noviciado jesuita de Lima (Banchero Castellano 1972).

Cristo de Pachacamilla)⁴³⁴ que descubrió su “predestinada misión” como custodio de la imagen limeña.

Una vez decidido, las fuentes indican que “realizó los trámites necesarios y fue nombrado cuarto mayordomo”. Podemos suponer que fue designado por la autoridad episcopal, considerando que el mayordomo anterior, González de Montoya, había sido separado de su cargo por el arzobispado y lo reemplazaba un administrador de limosnas (ver nota 432). Además, como vimos, este González había sido nombrado por Tebes Montalvo, el propietario de los solares donde se extendía la capilla, y al poco tiempo de ser designado Antuñano y Rivas como nuevo mayordomo ambos se vieron enfrentados en un violento incidente por la compra-venta de sus terrenos⁴³⁵. Mientras que Tebes Montalvo parece representar al poder civil local, ya que además de vecino propietario era en el momento del conflicto nada menos que regidor del cabildo, Antuñano fue apoyado por el virrey -duque de La Palata-, y un oidor de la Real Audiencia -Gaspar de la Cuba y Arce-, quienes intervinieron para que pueda efectuar finalmente, en 1686, la compra de los solares a Tebes Montalvo.⁴³⁶ De esa manera, la ampliación de la capilla del Santo Cristo bajo las gestiones del nuevo mayordomo Antuñano y Rivas, parece haber involucrado una tensión entre poder real y eclesiástico, de un lado, y poder político y económico local, del otro. Volveremos sobre esto en el capítulo quinto.

Conseguidos los terrenos e iniciados los trabajos de ampliación y refacción de la capilla, el día 20 de octubre de 1687 un fuerte terremoto asoló la ciudad de Lima, destruyendo edificios y dejando un saldo de más de mil víctimas fatales. A pesar de ello, y de los destrozos en el templo de Pachacamilla, algunas fuentes aseguran

⁴³⁴ En ambas, el propio Antuñano cuenta en su *Relación* (1698, citada en Banchero Castellano 1972), sintió un “llamado sobrenatural”, como una “voz interior”. En la última, el español se había dirigido a la capilla del Santo Cristo de Pachacamilla al día siguiente de concluir sus ejercicios espirituales en el Noviciado jesuita, por lo cual es probable hayan sido estos religiosos quienes influyeron en su decisión.

⁴³⁵ Los pormenores de esta compra venta son un tema que merece especial atención, ya que si bien algunas fuentes señalan que «tomó en fin posesión quieta y pasífica de los solares» (Vásquez de Novoa 1868[1766]: 9) otras describen las dificultades y violentos sucesos que enfrentaron a Antuñano con el propietario de esos solares Diego Tebes Montalvo Manrique de Lara (Banchero Castellano 1976:36-41).

⁴³⁶ Aunque la entera disposición de la capilla solo la obtuvo el 23 de diciembre de 1694 (Banchero Castellano 1972:90).

que el muro con la imagen del Cristo siguió incólume⁴³⁷. Fue en ese momento cuando Antuñano y Rivas tuvo la iniciativa de llevar a cabo la primera procesión rogativa con una copia de la imagen, confeccionándose una réplica al óleo (Fig. 11)⁴³⁸ para ser llevada en andas. La imagen salió hasta la Plaza Mayor donde alcaldes y regidores le rindieron pleitesía. Años más tarde, una vez que la devoción se extendió más allá de los límites del barrio, su veneración dentro de la ciudad como abogado contra los temblores llevó al Cabildo de Lima a declararlo en 1715 como patrono y defensor de la ciudad. Por unánime decisión de alcaldes y regidores, el 27 de septiembre de 1715 se hizo “promesa, juramento y voto sobre los Santos Evangelios de cuidar y atender a su mayor culto y veneración, celebrando todos los años su fiesta...”, a la Sagrada Imagen del Santo Cristo de los Milagros, elegido como “guarda y custodia” de la ciudad⁴³⁹. Esta decisión del Cabildo puede ser vista como una clara muestra de la relevancia y el prestigio que había adquirido esta prodigiosa Imagen.

Aunque pasé por alto quince años, enseguida volveré sobre ellos para desarrollar la relación entre el mayordomo Antuñano y Rivas y el ya referido Monasterio Nazareno. Pero teniendo en cuenta la declaración capitular de 1715, hasta allí extendiendo lo que podría definirse como una primera fase del culto dentro de esa primera gran etapa entre su surgimiento y su institucionalización. Una vez constituido como tal su historia comenzará a complejizarse a partir del ingreso de nuevos actores y de las propias transformaciones en la sociedad limeña.

A)2. El Cristo bajo las hermanas Nazarenas: procesiones y nuevo santuario

La segunda fase dentro de esta etapa inicial comprende el momento en que culto logra una mayor institucionalización. Desde los primeros años del siglo XVIII, ya la historia del Cristo comenzó a entrelazarse fuertemente con la de la congregación de religiosas Nazarenas Carmelitas Descalzas de Santa Teresa. El beaterio de monjas

⁴³⁷Banchero Castellano 1972. Este mismo autor lo afirma en base a documentos posteriores aunque, agrega, “el vizcaíno no hace especial mención en sus memorias” de esta conservación (Banchero Castellano 1972:98).

⁴³⁸ Mientras que Vargas Ugarte (1966) afirma que esta primera copia debe ser distinta a la imagen actualmente conocida, desde el Arzobispado de Lima (2006) se asegura que «aquella replica es la misma que hoy en día nos sigue acompañando». También sostiene esto Banchero Castellano (1972), quien agrega que Antuñano ya tenía proyectado difundir la devoción por otros barrios porque ya tenía lista la copia.

⁴³⁹ Certificaciones 1715. En este documento aparece denominado como Santo Cristo de los Milagros.

denominado Instituto Nazareno, fundado por la Madre Antonia Lucía Maldonado y que funcionaba desde 1683 en el barrio limeño de Monserrate⁴⁴⁰, quedó adscrito desde 1702 a la capilla del Santo Cristo de Pachacamilla merced a las gestiones y donaciones de Antuñano y Rivas.

En esos años la capilla del Santo Cristo contaba con el apoyo económico del virrey conde de la Monclova, quien habría sido fiel devoto de la imagen.⁴⁴¹ Pero también fueron, nuevamente, las conexiones de Antuñano las que impulsaron la instalación de las nazarenas como custodias de la imagen: su amistad con la Madre fundadora del beaterio nazareno de Monserrate y sus influencias en altas autoridades coloniales. Así, cuando el beaterio recibió la orden del Consejo de Indias de ser demolido, Antuñano –no sin previa revelación divina frente a la imagen sobre la predestinada misión de estas religiosas- realizó las “debidas gestiones” para que el Consejo suspendiera la orden y pudiera pasar este beaterio a estar a cargo del santuario de Pachacamilla.⁴⁴² La donación de Antuñano y Rivas a las beatas nazarenas, de los solares y propiedades del santuario, resignificó el culto al Cristo de Pachacamilla quedando íntimamente asociado a la obra, a la virtud y a los designios de estas religiosas⁴⁴³, pudiendo adquirir así mayor contención y prestigio. Muestras de esto son por ejemplo las proyecciones que adquirió el uso del hábito morado que vestían estas religiosas (Fig. 13; Fig. 25 [en Cap. V]), adoptado luego no sólo por Antuñano si no por los demás devotos, y la denominación con la que pasaría a ser conocida la imagen del Cristo como “Señor de los Milagros de Nazarenas”. Volveremos sobre estos puntos.

Luego de varios obstáculos, el Instituto Nazareno logró erigirse en Monasterio a partir de una autorización real recibida en 1720 y de una Bula Papal de 1727, adoptando la regla de las Carmelitas Descalzas pero manteniendo sus particulares usos y costumbres, como el hábito morado instituido por la Madre fundadora. Ya ésta había fallecido en 1709, dejando como encargado de las gestiones materiales para dicha fundación a Antuñano, y como directora espiritual del beaterio a su discípula Josefa de la Providencia. Fueros ellos los que gestionaron ante los

⁴⁴⁰ Sobre la historia de este Instituto nazareno, creado inicialmente en el Callao y trasladado por un grupo de religiosas al barrio de Monserrate, puede verse Banchemo Castellano 1972:122-143.

⁴⁴¹ Banchemo Castellano 1972.

⁴⁴² Banchemo Castellano 1972:109.

⁴⁴³ En el capítulo 5 nos detendremos en algunos pormenores de la vida de estas religiosas, especialmente de la Madre fundadora y de quien la sucedió como Madre superiora del beaterio.

miembros del Cabildo Limeño para que le rindieran homenaje al Cristo en 1715 y colaboraran materialmente con el culto. Además, las beatas contaban, ya desde antes de vincularse con la iglesia de Pachacamilla, con distintos benefactores que colaboraron materialmente en el sostenimiento de su congregación y, por ende, del culto. Fallecido el mayordomo Antuñano en 1717, continuó las prolongadas gestiones ante las autoridades -Rey, Papa, virreyes y arzobispos⁴⁴⁴- la directora del beaterio Josefa de la Providencia⁴⁴⁵. Así, se consiguieron finalmente las aprobaciones que permitieron fundar, con una solemne ceremonia el 18 de marzo de 1730⁴⁴⁶, el Monasterio de Madres Nazarenas Carmelitas Descalzas de San Joaquín.

En el año 1746 otro violento terremoto en Lima⁴⁴⁷ destruyó considerablemente el Templo de las Nazarenas, quedando por delante una difícil tarea de reconstrucción que por veinte años no pudo concretarse. Las penurias sociales y económicas que dejó el terremoto llevaron a que el templo no contara con ayuda material, ni oficial ni de los fieles: la única excepción fue una antigua benefactora, María Fernández de Cordova y Sande, que había colaborado ya para la fundación del Monasterio. En 1766, con la intervención del virrey Manuel Amat y Junient, se organizó una procesión extraordinaria para solicitar apoyo económico a los feligreses. Luego de llevadas las andas en procesión, y de permanecer dos días en la céntrica iglesia jesuita de los Desamparados -ubicada detrás del Palacio de los virreyes⁴⁴⁸-, se recolectaron los fondos necesarios para la construcción del nuevo templo nazareno. Para la ocasión se constituyeron las cuatro primeras cuadrillas de cargadores de la imagen, conformadas por “los más unidos de los devotos cotizantes”, dando así origen a lo que años después se conformaría como Hermandad del Señor de los

⁴⁴⁴ En esos años pasó de tratar con un virrey que se oponía a la fundación, Morcillo Rubio de Auñón, luego nombrado Arzobispo de Lima, a otro que tuvo mayor colaboración pero con resistencias y condiciones, marqués de Castelfuerte (Banchero Castellano 1972). Para lograr la definitiva aceptación del virrey y el arzobispo Josefa contó con la intermediación del marqués de Casa Concha, un alto funcionario colonial, quien también colaboró en la conclusión de los trabajos previos a la fundación (Banchero Castellano 1972).

⁴⁴⁵ Un pormenorizado relato sobre sus gestiones y las dificultades que debió atravesar lo encontramos en Banchero Castellano 1972:164-180).

⁴⁴⁶ Una detallada descripción de la misma la encontramos en Banchero Castellano 1972:181-184.

⁴⁴⁷Un análisis más profundo sobre las implicancias sociales de este terremoto en la ciudad de Lima, y particularmente en relación al desarrollo y la popularidad del culto, lo encontramos en: Sánchez Rodríguez 2002.

⁴⁴⁸ En el capítulo V profundizaré en las vinculaciones de los jesuitas con el culto.

Milagros.⁴⁴⁹

Vinculada a esta procesión extraordinaria se realizó la ceremonia de colocación de la primera piedra del que sería el nuevo templo nazareno, el día 15 de junio de 1766, con presencia del Virrey y el Arzobispo, devotos y altas autoridades civiles y eclesiásticas. Finalmente, gracias a la continua colaboración del Virrey, entre otros benefactores⁴⁵⁰, en el año 1771 se terminó de construir la Iglesia de las Nazarenas donde actualmente reside la Imagen. A tal efecto, se realizó una solemne ceremonia de inauguración entre los días 20 y 21 de enero, con presencia del Virrey y sus cuerpos administrativos, el Arzobispo, milicias provinciales y altares de las órdenes de Santo Domingo, San Agustín, la Merced, y la Parroquia de San Marcelo.⁴⁵¹ Es esta ceremonia de 1771 el hito que suele aparecer en las fuentes como último acontecimiento de “la historia” del Santo Cristo.

A lo largo de toda esta etapa pareciera que la consolidación e institucionalización del culto fue el motor que lo impulsó a sostenerse por encima de los cambios en la devoción. Es poco el lugar que las fuentes le dan a los fieles del barrio, y eran pocas también las limosnas recibidas. Sin embargo fueron estas limosnas el eje de los pedidos de rendición de cuentas, y aunque se contó con apoyo oficial, los trabajos realizados demandaron considerables gastos para los cuales la feligresía debió haber colaborado.

Por otra parte, he observado que la mayor institucionalización del culto conforme al propio devenir del Beaterio Nazareno, tuvo un importante correlato en la propia documentación de la historia de esta devoción. Ya Sebastián de Antuñano había registrado en 1689 lo que fue la primera relación del origen de la imagen.⁴⁵² Posteriormente, dejaron también testimonios las fundadoras del Beaterio, la Madre Antonia Lucia Maldonado a fines del XVII y su compañera y sucesora sor Josefa de la Providencia a mediados del XVIII. Una de las más relevantes implicancias de esta primera documentación, que puede ser calificada como “oficial”, fue que el

⁴⁴⁹Banchero Castellano 1972:199.

⁴⁵⁰ Además de María de Córdova y Sande, también habrían colaborado la Universidad de Lima y un religioso dominico –posiblemente el mismo que colaboró en la obtención de la Bula papal- (*El Comercio* 1968a). Es llamativo que Colmenares no hace referencia a estos otros benefactores ni a la procesión extraordinaria, siendo posible una intención de destacar la colaboración del virrey: sólo señala que “su caridad y arbitrios facilitaron los medios para la fabrica de un Templo que no tiene igual en esta Ciudad...” (Colmenares 1771:30).

⁴⁵¹ Colmenares 1771; Vargas Ugarte 1966.

⁴⁵²Banchero Castellano 1972, 1976.

lugar de los negros quedara reducido al acto de la producción concreta de la imagen sin avanzarse en una posterior descripción de la participación de este sector social en el desarrollo del culto. Sin embargo, como analizaremos para la última etapa, este desdibujamiento del accionar de los afrodescendientes se irá modificando sobre todo hacia la última mitad del siglo XX⁴⁵³.

B) *Desarrollo del culto desde la transición hacia la república hasta la consolidación de la Hermandad (1883): estabilidad y ¿discontinuidad?*

Esta segunda etapa del culto comprende las últimas décadas del régimen colonial, el período de emancipación política y las primeras y conflictivas décadas del gobierno republicano. Siendo un período de transformaciones y de tanta turbulencia política, coincidió con una etapa de relativa estabilidad del culto aunque de grandes dificultades para poder mantener su continuidad.

Esta estabilidad la vemos sobre todo durante la primera mitad del siglo XIX: no se observan grandes cambios en relación con el culto, o al menos no han quedado registrados de esa manera. En comparación con la sucesión de acontecimientos que describimos para los primeros 150 años de esta historia, para este siglo no hemos identificado en las fuentes referencias que nos permitan avanzar en este sentido. Nuestra hipótesis es que probablemente esto se deba a la magnitud de los acontecimientos ligados al contexto sociopolítico de América en general y del Perú en particular -tanto durante el período revolucionario como en el posterior reacomodamiento político-territorial de la República peruana- y al consecuente proceso de secularización que acompañó la conformación de las repúblicas americanas.

Otra hipótesis al respecto es que el proceso de construcción de la incipiente identidad nacional pudo haberle dado un mayor protagonismo, especialmente

⁴⁵³ Este proceso de creciente visibilización de los afrodescendiente en la documentación histórica sobre el culto ha sido paralelo a la situación general de este sector de la población peruana en relación a otros aspectos de la vida nacional, en cuanto a la participación social y política y al reconocimiento cultural que, sobre todo en las últimas décadas, han ido alcanzando paulatinamente a través de distintos movimientos y organizaciones socioétnicas (véase Arroyo Aguilar 2006). Para un estado de la cuestión sobre la producción bibliográfica relativa a los afroperuanos, especialmente desde los años 1960 en adelante, puede consultarse: Ragas Rojas, J. 2003. Afroperuanos: un acercamiento bibliográfico. *Etnicidad y discriminación racial en la historia de Perú. Tomo II*. Lima, PUCP/IRA/Banco Mundial. pp. 191-226.

durante las primeras décadas, al culto a Santa Rosa de Lima como patrona nacional y como símbolo de la identidad peruana, por su mayor vinculación con las aspiraciones criollas⁴⁵⁴ y su capacidad para condensar intereses políticos de múltiples actores (no sólo de los criollos, sino también de la Corona, la Santa Sede, las Órdenes religiosas, los mestizos, los indígenas, y los negros y mulatos).⁴⁵⁵

Al mismo tiempo, referíamos al comienzo a ciertas dificultades para poder mantener la continuidad del culto. Esto lo percibimos particularmente en la historia de la sucesión del cargo de mayordomo de la Imagen, cargo que aparece en las fuentes equiparado al de “síndico del Monasterio” y al de “recaudador de limosnas”⁴⁵⁶. Se observa una clara discontinuidad en la ocupación de este cargo desde la muerte del cuarto mayordomo Antuñano y Rivas en 1717 hasta 1880, con períodos de hasta cinco décadas sin registros sobre algún responsable de estas funciones. En el siguiente cuadro sintetizamos los datos encontrados, distinguiendo los períodos cubiertos de aquellos sin mayordomía/sindicatura⁴⁵⁷.

Cuadro 4: Historia del cargo de mayordomo (elaboración propia en base a Banchemo Castellano 1972: 298-300 y HSMN 2008a)

Períodos con ocupación del cargo	Períodos sin mayordomía/sindicatura
1671 -1717 3 mayordomos y 1 recaudador de limosnas (1682-1684)	
49 años	1717 - 1766
1766 - 1771: 1 síndico del Monasterio por 5 años	
57 años	1771-1828
1828: 1 síndico del Monasterio por 1 año	

⁴⁵⁴ 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 (Mujica Pinilla 2001); por ello, es muy factible que la diligente elevación a los altares de esta santa haya sido incentivada por el interés político de las elites criollas del virreinato del Perú que buscaban consolidar su ascenso como grupo de dominio económico-social (Hampe Martínez 1996).

⁴⁵⁵ Una muy clara descripción de estas múltiples «caras» de Santa Rosa de Lima nos la ofrece el historiador peruano Mujica Pinilla (2001), quien explica cómo durante el período colonial esta santa podía representar los intereses de diversos actores y cómo intervino simbólicamente en el proceso revolucionario esgrimida desde distintos flancos. También en relación con nuestra hipótesis, uno de los entrevistados señala, a propósito de la evolución histórica del culto al Señor de los Milagros, que durante el siglo XIX era más importante la procesión de Santa Rosa de Lima (E.2).

⁴⁵⁶Banchemo Castellano 1972; HSMN 2008a.

⁴⁵⁷ Advertimos no obstante que en la confrontación con otras fuentes encontramos al menos una referencia discrepante, porque se señala al mayordomo de un año donde no aparece el cargo ocupado (ver nota siguiente, para el año 1846).

40 años referencias (otras fuentes) al cargo ocupado en 1846 ⁴⁵⁸	1828 - 1868
1868-1869: 1 síndico del Monasterio por al menos 2 años ⁴⁵⁹	
11 años	1869-1880
1880-actual Sucesión ininterrumpida de mayordomos ⁴⁶⁰	

Si los datos son fehacientes, esta situación entre fines del XVIII y fines del XIX nos muestra que al menos a nivel organizativo, y aunque el Monasterio haya permanecido como institución guardiana del santuario y su Imagen (Fig. 12), el culto no contó con la solidez suficiente para mantener su dinámica propia. No es casual que la mayordomía en este período haya estado representada por el “síndico del Monasterio”, una figura directamente ligada al convento. Veremos entonces algunos hechos puntuales que nos permiten completar la descripción de esta etapa del culto.



Fig. 12: Iglesia del Señor de los Milagros y Monasterio de las Nazarenas⁴⁶¹, dibujo de 1838.

⁴⁵⁸ Se cita para ese año la solicitud de permiso por parte del mayordomo de sacar en procesión Imagen alrededor de la plazuela del convento, para solemnizar la fiesta (Benito 2005; Militantes 2008).

⁴⁵⁹ Bancharo Castellano 1972: 299 señala que su período tuvo que ser mayor.

⁴⁶⁰ A partir de 1880, algunos son presentados como mayordomos y síndicos, y otros solo en el primer cargo (Bancharo Castellano 1972: 298-300), lo cual muestra que ambas funciones estarían diferenciadas.

⁴⁶¹ Tomada de: [http://www.skyscrapercity.com/showthread.php?t=757058&page=206\(2/7/2010\)\(12 de enero 2014\)](http://www.skyscrapercity.com/showthread.php?t=757058&page=206(2/7/2010)(12 de enero 2014))

Durante las últimas dos décadas del siglo XVIII, el Papa Pio VI, reconocido por conceder numerosas indulgencias, otorgó varios realces para los ritos y conmemoraciones del Santo Cristo, entre ese año y 1799: dio indulgencias a quienes venerasen la imagen y visitasen su Iglesia al menos un día al año.⁴⁶² Por otra parte, en pleno contexto independentista, 1812 y 1814, la Priora del Monasterio realizó nuevas gestiones para erigir una cofradía del Señor de los Milagros, pero faltaron las licencias del Arzobispo y el Rey.⁴⁶³ Es decir que ese mismo culto que había sido realizado a fines del XVIII era ahora relegado y frenada la organización de laicos en su nombre. Si consideramos además que hubo colaboración de las Madres nazarenas en la casusa patriota⁴⁶⁴, tal vez para las autoridades coloniales mientras que la imagen y su culto podían ser jerarquizados a nivel simbólico no aceptaban lo mismo para el personal religioso a cargo. Desestimar esta iniciativa de las nazarenas pudo ser consecuencia no sólo del contexto de crisis política, y de la creciente resistencia oficial a autorizar nuevas fundaciones, sino puntualmente a que estas religiosas no se habrían mantenido fieles a la corona. Más adelante, ya bien entrado el periodo republicano, sería un vecino quien presentara al arzobispo unas constituciones de la cofradía del Señor de los Milagros en 1844, y serían la Madre Priora y Capellán del monasterio quienes vetaran la iniciativa, presentando informes desfavorables.⁴⁶⁵ Podemos suponer que la cofradía, a pesar del extendido proceso de secularización, continuó siendo un espacio anhelado que movilizaba las relaciones de fuerza entre los distintos sectores vinculados al culto.

Respecto a la expresión de la devoción, ésta parecía movilizarse especialmente luego de los terremotos. Según testimonios de un síndico posterior⁴⁶⁶, en marzo de 1828 y en abril de 1860, fuertes temblores en la ciudad deterioraron la iglesia y el monasterio, sin que la imagen recibiera daño alguno. En 1828 este hecho habría dado lugar a la publicación de un impreso ordenado por el Monasterio con el objetivo de conseguir limosnas de los devotos para la “conclusión de una obra que está al acabarse”⁴⁶⁷: puede suponerse, para la reconstrucción de la iglesia del Santo

⁴⁶²Benito 2005; Militantes 2008.

⁴⁶³Banchero Castellano 1972.

⁴⁶⁴Prieto de Zegarra en Banchero Castellano 1972.

⁴⁶⁵Banchero Castellano 1972.

⁴⁶⁶Síndico Juan Salazar en 1868 (en publicación de Vásquez de Novoa 1868 [1766]).

⁴⁶⁷Documento del Archivo Nacional, fechado el 23 de junio de 1828, citado en Banchero Castellano 1972: 231.

Cristo. Al mismo tiempo, las firmas de este documento, de la Priora y el ecónomo Blas Roel Moscoso, muestran que éste último había sido nombrado síndico del Monasterio, posiblemente debido a esa misma necesidad de limosnas motivada por el sismo. Aunque no se sabe exactamente por cuánto tiempo, no tuvo una visible permanencia en el cargo más allá de ese año, y es recién en 1868 cuando vuelve a nombrarse un síndico.

Pero antes de continuar con este nuevo síndico, notamos que también el segundo sismo señalado (1860) -con la ya tradicional “salvación” de la imagen- parece haber dado lugar a un reavivamiento del culto, siendo que al año siguiente el Papa Pío IX concedió al altar del Señor de los Milagros la gracia de ser *privilegiado* o *de ánima*⁴⁶⁸, por el valor plenamente satisfactorio de la misa que en él se celebra en provecho de un difunto.⁴⁶⁹



Fig.13. Procesión del Señor de los Milagros a mediados del siglo XIX, según Alejandro Rodríguez Álamo (Banchero Castellano 1976: 81)

Asimismo, por estos años se produjo también la formación de dos nuevas *cuadrillas* de cargadores, las primeras de este siglo (las cuatro primeras lo hicieron en 1766). En junio de 1858 se forma la quinta cuadrilla (hoy denominada “Amor”) cuya

⁴⁶⁸El que tiene concedida indulgencia plenaria para las misas que se celebran en él (DRAE 2001).

⁴⁶⁹Vargas Ugarte 1966; Banchero Castellano 1972.

fundación, sugerida por un sacerdote, se concretó en una única ceremonia a la que asistieron en calidad de testigos el Alcalde de Lima, el Prefecto y el Sub Prefecto de Lima y del Callao “con sus miembros ilustres”⁴⁷⁰. La sexta cuadrilla se creó cinco años después, en octubre de 1863 (hoy denominada “La Millonaria”) cuando se reunieron los nueve hermanos cereros y mixtureros en la plazuela de Nazarenas, después de haber obtenido la debida autorización de la Madre Priora Sor Josefa de Jesús. Esta encomendó a uno de los nueve hermanos la capatacía de la nueva cuadrilla y los dirigió en su estreno en la procesión del 18 de octubre de aquel año. Ambas fundaciones se llevaron a cabo en el contexto de un estado peruano convulsionado, pero llaman la atención dos hechos. En el caso de la cuadrilla 5ta, se observa la realización de una ceremonia frente a autoridades locales. Si atendemos al contexto, el acto se producía un año después de haberse restituido el gobierno municipal limeño tras 16 años de receso⁴⁷¹, de manera que no parece coincidencia haberse fundado solemnemente esta nueva cuadrilla del Señor de los Milagros -la primera en casi cien años- con la presencia del primer alcalde de Lima (volveremos sobre este punto en el capítulo sexto). En el caso de la 6ta vemos nuevamente el papel de las religiosas nazarenas en la coordinación y el desarrollo del culto. Cinco años después de formarse la 6ta cuadrilla, aparece entonces un nuevo síndico del Monasterio, Juan Salazar. Fue el mismo quien decidió llevar a cabo la publicación del manuscrito de Vásquez de Novoa de 1766, para dar a conocer la “verdadera historia” de esta imagen. Su permanencia en el cargo, -al igual que sucedió con el anterior, cuarenta años atrás- quedó documentada solo hasta 1869; pero Banchemo Castellano estima que debió haber estado un periodo más extenso. De hecho, existe documentación que lo muestra como síndico del Monasterio unos años después, y que ofrece además ciertos datos significativos en relación al culto, a derechos y prerrogativas en torno a la imagen del Señor de los Milagros. Se trata de un Auto del mes de abril de 1873 donde el síndico enfrenta al beaterio de Santa Liberata por promover otra procesión con una imagen del Señor de los Milagros que le pertenecía al beaterio y que competía con la de nazarenas.

⁴⁷⁰ HSMN 2013f.

⁴⁷¹La constitución de 1856 restablecía las municipalidades en todo el país (Convención Nacional 1856).

El conflicto nos deja ver entonces no solo disputas por las limosnas y por las entradas de las respectivas mayordomías, sino incluso por la propiedad de ciertos elementos de culto, donde vemos una arrogación de derechos de parte del Monasterio por tener la “verdadera” imagen⁴⁷²

Hoy que ha venido en algún detrimento el culto católico, todavía conservaba la procesión del Señor de los Milagros, la veneración y el respeto que desde tiempo inmemorial tenía en los fieles de esta Capital. Esta sin duda se perderá con la duplicación de la procesión que de cuatro años a esta parte se está sacando; pues del Templo de Santa Liverata ha salido dicha procesión, usurpando los derechos que tiene el Monasterio que represento⁴⁷³

Por otra parte, esos cuatro años anteriores que señala coinciden con el momento en que el síndico publicara la obra de Vásquez de Novoa, que se esperaba pudiera colaborar en la promoción del culto. El hecho de comenzar estas procesiones “paralelas” justo después de publicado el compendio, puede estar expresándonos también las tensiones entre la expansión de la devoción y los “negocios” que dicha expansión podía habilitar.

Ese mismo año del conflicto se creó una nueva cuadrilla de cargadores -la séptima- por iniciativa de los propios hermanos (hoy se la conoce con el nombre “Cuna de dirigentes”)⁴⁷⁴. Fundada en octubre, de alguna forma parecía venir a reforzar la presencia de devotos nazarenos durante esa procesión que ya contaba con “competencia”.

Continuando con esta dimensión organizativa del culto, en 1878 se funda la Sociedad del Señor de los Milagros de Nazarenas de Auxilios Mutuos (De la Cruz 1984), que al ser presentada también como Hermandad de Cargadores y Zahumadoras del Señor de los Milagros de Nazarenas de Auxilios Mutuos⁴⁷⁵, se genera una confusión entre esta institución mutualista y la tradicional Hermandad SMN⁴⁷⁶. Quien busca aclarar esta distinción es Banchero Castellano (1976), subrayando que la Sociedad de Auxilios Mutuos estaba integrada por componentes de las siete cuadrillas que había ese año y personas devotas del vecindario pero que

⁴⁷²Autos 1873.

⁴⁷³Autos 1873: f. 1.

⁴⁷⁴Banchero Castellano 1972; HSMN 2013g.

⁴⁷⁵En su reglamento de 1925 aparece con esta denominación (Reglamento 1925).

⁴⁷⁶Véase por ejemplo Espezúa Echevarría 2004.

no fue una hermandad de cargadores ni el origen de la Hermandad del Señor de los Milagros de Nazarenas (aunque sea, no obstante, una institución unida a ella). Cuando se señala que la Hermandad se mantuvo independiente de la injerencia eclesiástica hasta mediados del siglo siguiente, se refiere entonces a la tradicional Hermandad del Señor de los Milagros de Nazarenas y no a la Sociedad de Auxilios Mutuos de 1878. La primera sería la que ya venía funcionando de manera espontánea desde el año 1760 como cofradía del Monasterio de las Nazarenas, que dio lugar a las 4 primeras cuadrillas de cargadores en 1766.⁴⁷⁷ La segunda fue reconocida como tal décadas después de su fundación, el día 6 de marzo de 1920, como consta en su reglamento⁴⁷⁸.

Dada esta confusión, en un primer momento entendimos la fecha de 1878 como un hito que marcaba el inicio de la tercera etapa del culto por constituirse oficialmente la tan solicitada cofradía del Señor de los Milagros.⁴⁷⁹ Pero aunque no sea esta la Hermandad tradicional, nos marca la fundación de la primera asociación formal – en este caso mutualista- de devotos del Señor de los Milagros; en un contexto donde, iniciada ya la primera etapa de gobiernos civiles (1872-1879), comenzaban a desarrollarse y a adquirir mayor presencia en la ciudad las asociaciones de la sociedad civil (Ulrich 2010). Y en el marco de un proceso de cambios económicos donde se fue innovando el contenido y la dirección de las asociaciones piadosas (De la Cruz 1984). Por otra parte, era una fundación que precedía -casual o causalmente- al período de definitiva continuidad en la mayordomía del culto, cuando se recupera la sucesión de este cargo en 1880.

De cualquier manera, vimos ya que esa discontinuidad percibida en las fuentes puede ser engañosa y no implica necesariamente una interrupción en el culto. Revisando las fechas de formación de las últimas tres cuadrillas de cargadores de la imagen, justo coinciden con años donde no habría mayordomo designado. Subrayo entonces que a pesar de esas posibles interrupciones, y del agitado contexto sociopolítico, los hechos presentados a lo largo de esta etapa nos muestran que hubo un sostenido reconocimiento a la imagen, desde la autoridad romana

⁴⁷⁷Banchero Castellano 1972, 1976.

⁴⁷⁸ Hermandad de Cargadores y Zahumadoras 1925; Banchero Castellano 1976. La Sociedad fue reorganizada en 1892, en 1911 aprobado su reglamento por el arzobispado y en 1920 obtuvo personería legal. Sobre las implicancias de la creciente injerencia de la autoridad eclesiástica en el funcionamiento y la organización de la Hermandad puede verse: Espezúa Echevarría 2004.

⁴⁷⁹Vargas Ugarte 1966.

hasta las municipales. Hubo movilización de fieles –al menos de quienes participaban como cargadores, sahumadoras, cereros y mixtureros- y continuaron las tradicionales procesiones de octubre, con la excepción de los años más conflictivos. Así, encontramos que fue retrasada en 1871 hacia el 28 de octubre debido el estado de agitación por las elecciones generales en la ciudad⁴⁸⁰. Y tuvo una suspensión durante los dos años de ocupación chilena en la ciudad (1881-1883): no fue sacada en procesión hasta firmarse el tratado que puso fin a la guerra del Pacífico.⁴⁸¹ Asimismo, la requisita para los gastos de guerra había llevado a quitarle a las andas del Cristo el arco de plata que le donaran en 1757.

Como se veía en las palabras del síndico de 1873, en ese contexto de avance de la secularización, donde “ha venido en algún detrimento el culto católico” la procesión del Señor de los Milagros “todavía conservaba...la veneración y el respeto que desde tiempo inmemorial tenía en los fieles de esta Capital”⁴⁸² (Fig. 13). Pero sobre la adscripción étnica de los fieles poco se decía; es en la próxima etapa donde cobrará relevancia este aspecto del culto, y desde la cual podré estimar que hasta este momento era una devoción afroperuana.

C) *Multiplicación y diversificación del culto: entre la consolidación de la Hermandad y la institucionalización eclesiástica del culto (1883-1955).*

Desde fines del siglo XIX, y sobre todo las primeras décadas del XX, el culto parece haber ido revitalizándose. Comenzó a manifestar un progresivo crecimiento en cuanto al número de devotos y a la multiplicación de sus imágenes en distintos lugares de América y de Europa, crecimiento que –con algunos matices– continúa hasta el día de hoy. Destacaré algunos de los hechos más significativos de la que he definido como tercera etapa del culto, hitos sobre los cuales volveré en el siguiente capítulo.

C)1. *Nuevos devotos*

Desde los inicios de este período fue dándose una paulatina incorporación de

⁴⁸⁰*El Comercio* 27/10/1871 (“Sucedió hace 100 años”) citado por Banchemo Castellano 1972. En este mismo artículo se indica que las procesiones contaban con cerca de cien hermanas sahumadoras.

⁴⁸¹Municipalidad 1997.

⁴⁸²Autos 1873: f. 1.

nuevos devotos tanto en las procesiones como en la organización de la Hermandad. Se ha afirmado que entre 1890 y 1930 el culto fue extendiéndose por fuera de la población negra hacia otros grupos étnicos y hacia sectores sociales mejor posicionados económicamente (Susan Stokes 1987 citada en Panfichi 2000). Por esas décadas, la situación del estado y la sociedad peruanos, era de una crisis generalizada, económica, social, política y hasta cultural (Manrique 1995; Burga 1999; Wissel 2006). La población de la capital peruana, golpeada duramente por las consecuencias de la guerra, podía encontrar en este culto un ámbito para fortalecer la fe y hasta un referente identitario, tan necesario en esos años críticos. Pero seguiré este análisis en el capítulo sexto.

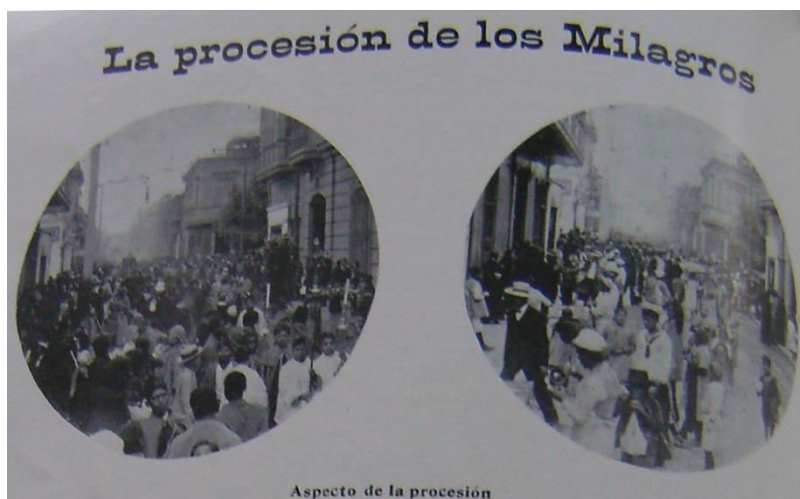


Fig. 14. La procesión en 1909, fotografías en la revista *Varietades* (1909:804).

En ese mismo contexto se había concretado también la fundación de una octava cuadrilla de cargadores, siendo su nombre actual "Memorable y noble". Era el año 1887, y el día de la procesión del 18 de octubre, al culminar la misa matutina y comenzar el recorrido con la Imagen, el mayordomo de la hermandad eligió a algunos hermanos que portaban el palio⁴⁸³ junto a otros que solían acompañar las andas y "les informó que serían integrantes de la nueva cuadrilla", pasando desde ese momento a cargar la imagen del Señor. De la tanda de cuadrillas formadas en el siglo XIX, era ésta la primera que lo hacía por iniciativa de un mayordomo, e

⁴⁸³ Especie de toldo o dosel, sostenido por varas, bajo el cual se lleva en las procesiones a ciertas imágenes.

incluso en un momento donde había mayordomo designado, a diferencia de las tres anteriores.

Una característica que compartirán estas agrupaciones nazarenas del XIX es que en la década del 30 comenzarán a formar asociaciones de auxilios mortuorios. En 1933 lo hará la 7ma cuadrilla, constituyendo una “sociedad mutualista de auxilios mutuos entre sus componentes y familiares para ayudarse en caso de enfermedad o muerte”; en 1935 la 8va cuadrilla, creando el día 18 de octubre la “Asociación Pro Socorro de Mortuorio”; y en 1936 será la 6ta la que fundará una ayuda social mortuorial de cuadrilla⁴⁸⁴. Vemos entonces que el fin devocional iba dando paso a estas otras finalidades sociales, en un contexto estatal donde acababa de ser derrocado un largo gobierno de tendencia popular (el de Augusto Leguía) para dar paso a un nuevo ascenso de gobiernos militares de corte elitista (Burga 1999; Wissel 2006).

Fundada la octava cuadrilla en 1887, otras doce se formarían en las primeras seis décadas del siglo XX (entre 1904 y 1962). Para esta tercera etapa del culto fueron 5. La novena, denominada hoy “La de Oro”, se creó en octubre de 1904 por la gestión del sacristán de la iglesia de Nazarenas. En octubre de 1920 se formó la número 10, llamada “La familia décima”, por iniciativa de un grupo de devotos y el mismo sacristán nazareno. En 1935 se sumaron dos más. La décima primera, “Los íntimos”, fue iniciativa de un grupo de aspirantes a la 1era que no podían ingresar por su “excesivo número de miembros”; es además una cuadrilla vinculada a los miembros del Club Alianza de Lima.⁴⁸⁵ Por su parte, la décima segunda, “Los caballeros”, se formó también para el mes de octubre con el beneplácito del mayordomo.

Un lugar aparte le cabe a la cuadrilla 13ra, “Policía”, por el contexto en el cual se forma, el año 1940. En el mes de mayo la ciudad había sufrido un nuevo terremoto, el más severo del siglo XX y de la historia de Lima después del de 1746. En ese escenario crítico, la procesión de octubre contó con una nueva cuadrilla representativa de una fuerza de seguridad, lo cual hace difícil no recordar la

⁴⁸⁴ HSMN 2008b, 2013c. Un dato curioso, que retomaremos en el capítulo quinto, es que la 8va y la 6ta, que según sus propios datos formaron estas mutuales después que lo hiciera la 7ma, subrayan cada una de ellas el hecho (o “privilegio”) de ser la primera sociedad mutualista mortuoria (HSMN 2013c, 2013d); cuando además vimos ya la fundación de una sociedad de este tipo en 1878. Avanzaré en el capítulo quinto sobre estas posibles tensiones entre sociedades.

⁴⁸⁵ Banchero Castellano 1972; HSMN 2013i.

crisis urbana y el caos social post terremoto de 1746⁴⁸⁶(cfr. Sánchez Rodríguez 2002). Pero si bien esto resulta significativo, en su propio relato histórico esta cuadrilla no incluye referencias al sismo. Se indica que tiene sus orígenes en 1935, cuando un grupo de devotos “hizo su aparición durante los recorridos procesionales con el propósito de velar por la seguridad y el correcto desplazamiento de la venerada efigie” y que fue ese año “incorporada oficialmente como cuadrilla integrante de la Hermandad” para ser “encargada de mantener la seguridad y el orden”. Siete años después, en 1947, fueron “Los portadores del Palio” quienes formaron –y dieron su nombre- a la cuadrilla 14ta, justamente por recomendación del Hermano Capataz de la última cuadrilla fundada, la de Policía. Aparecía este también como un reconocimiento oficial de la Hermandad al grupo de fieles que desde hacía años practicaban en forma espontánea la devoción de llevar el Palio en la procesión.⁴⁸⁷

En términos generales, respecto a los devotos integrados en la Hermandad, se sabe que al menos desde el año 1928, y en la segunda cuadrilla, comenzaron a admitirse miembros de otros grupos étnicos.⁴⁸⁸ Siendo que desde fines del XIX venía extendiéndose la devoción entre otros sectores sociales, se hacía necesario también “abrir” su espacio institucional hacia ellos. Lo notable es que estos datos son los primeros que nos permitirían vislumbrar el carácter de los fieles durante la etapa anterior.

Asimismo, si consideramos la percepción de la sociedad limeña sobre los devotos congregados en la Hermandad, en ese contexto donde las procesiones empezaban a ser presenciadas por sectores socioeconómicos más altos, encontramos descripciones que son elocuentes. Una revista de 1929, por ejemplo, señalaba que “para la conducción de las andas hay una Sociedad⁴⁸⁹, formada por elementos de las clases populares, que se turna en esta tarea que muchos toman como una dulce penitencia”⁴⁹⁰. Otro artículo, del reconocido escritor marxista José Carlos

⁴⁸⁶ Suponiendo que el panorama post terremoto de 1940 haya sido similar a aquel que se vivía dos siglos atrás, en 1746 (con el caos social que describían las fuentes [Sánchez Rodríguez 2002]), no parece casual que justo ese año se formara una cuadrilla policial.

⁴⁸⁷ HSMN 2013e, 2013h.

⁴⁸⁸ Benito 2005; Militantes 2008.

⁴⁸⁹ Aunque aquí se hable de “Sociedad”, artículos de años anteriores se referían a la Hermandad: se describía, por ejemplo, que el anda había sido llevada por “los cofrades de la hermandad que se turnaban cada media cuadra” (*Variedades* 1920).

⁴⁹⁰ Corzo 1929.

Mariátegui, los describía en 1917 como “cofrades de una congregación humilde y piadosa de gentes del pueblo que tienen la misión de conducir las andas”⁴⁹¹.

En relación con el referido aumento y diversificación de los devotos en general, algunos limeños afirman que durante la década del 20 el culto y las procesiones se hallaban más ligados a la población afroperuana⁴⁹², lo cual se puede apreciar en las fotografías que sobre las procesiones de esos años han publicado numerosas revistas y diarios locales (*Revista Variedades*, *Revista Mundial*, diario *El Comercio*, entre otras) (Fig. 14). El ya citado relato de Mariátegui, por ejemplo, describía a los devotos como “zambos, negros o mestizos”.⁴⁹³

Tal situación se habría ido acentuando hacia los años 40 y a partir de la década del 50 comenzaría a modificarse con el incremento de las migraciones internas hacia la capital (*cfr.* Manrique 1995). Dicho proceso migratorio repercutió en la popularidad del culto a través de una mayor participación de “mestizos y población andina” en las procesiones anuales; al mismo tiempo que comenzaba a hacerse más visible la presencia de hombres y mujeres de los sectores sociales más altos⁴⁹⁴.

C)2. Actos de reconocimiento

Por otro lado, este proceso de crecimiento se vio acompañado por una serie de actos de reconocimiento al culto de parte de las autoridades civiles y eclesiásticas tendientes a una mayor “oficialización” del mismo, que continuará hasta la etapa siguiente. Esto comienza a visibilizarse a partir del oncenio del presidente Augusto Leguía (1919-1930), durante un gobierno caracterizado por su tendencia popular. Para 1920 encontramos la presencia del presidente en la procesión y los oficios celebrados en octubre (Fig.14)⁴⁹⁵. Se indica además que cortejando el anda iba el clero, presidido por el arzobispo de Lima msñor. Lissón, otras cofradías y hermandades religiosas, devotos y una banda del ejército. Otro artículo posterior relata cómo en esa “nueva etapa” el arzobispo Lissón “después de presenciar desde sus balcones el paso del Señor [...] bajó a la calle para sumarse al imponente cortejo poniéndose bajo el palio del capellán del Monasterio”. Y que al haber sido

⁴⁹¹Mariátegui 1917.

⁴⁹² E.2.

⁴⁹³Mariátegui 1917.

⁴⁹⁴ E.2; Carrera Vergara 1950?.

⁴⁹⁵*Variedades* 1920.

publicada la noticia en la prensa, y “al año siguiente apareció también en los balcones del palacio de gobierno el Presidente de la República, señor Leguía con sus familiares y edecanes para presenciar arrodillados el paso de la procesión, sentando un precedente que siguieron los demás”.⁴⁹⁶



Fig.15. Fotografías del presidente en la procesión del Señor de los Milagros (*Variedades* 1920).

En ese mismo contexto, el 15 de octubre de 1922 fueron bendecidas en una solemne ceremonia las nuevas andas de plata para la imagen procesional del Señor de los Milagros. La iniciativa para estas nuevas andas había sido del mayordomo de la Hermandad, Aurelio Koechlín Ramírez⁴⁹⁷, cuya idea contó con “el beneplácito del Monasterio, la Hermandad y el Perú”.⁴⁹⁸ Aunque se pensaban estrenar con motivo del centenario de la independencia peruana, ciertos atrasos imprevistos habrían impedido que se realizara en octubre de 1921. Pudo concretarse entonces al año siguiente, en una ceremonia con concurrida asistencia de autoridades y representantes de instituciones locales, y con el padrinazgo del propio presidente Leguía y su señora. Presidida por el arzobispo, en la plazuela de las nazarenas, contó con la presencia de ministros de Estado, el Nuncio apostólico, diplomáticos, senadores, diputados, jefes de las FFAA, concejales del municipio, autoridades del

⁴⁹⁶Carrera Vergara 1950?

⁴⁹⁷*Mundial*1921. Significativamente, este mayordomo permaneció en el cargo los mismos años del oncenio de Leguía.

⁴⁹⁸ Banchemo Castellano 1972:246. Fue en parte el aumento en el peso de las andas, a 990 kilos, el que obligó a aumentar la cantidad de hermanos cargadores (Banchemo Castellano 1972).

cabildo metropolitano, representantes de órdenes religiosas, miembros de la Hermandad y devotos.⁴⁹⁹

Otra ceremonia significativa, cercana al festejo de un centenario secular, se produjo en el año 1937, cuando las renovadas andas recibieron como ofrenda del municipio metropolitano un escudo de la ciudad. Habían pasado solo dos años de la celebración del cuatricentenario de la fundación de la ciudad de Lima⁵⁰⁰, y a pedido de un concejal, Salas y Perales, se acordó entregar un escudo de Lima a las andas. A tal efecto se realizó una misa solemne el día 24 de octubre, donde el alcalde Eduardo Dibós Dammert hizo la entrega al mayordomo de la Hermandad. Diez días después, por decisión del arzobispo, la imagen fue llevada en procesión hasta la catedral para que el prelado bendijera el escudo y fuera luego colocado en la parte superior de las andas).⁵⁰¹

Analizando estos dos actos, la concesión de un carácter más oficial a la procesión por parte del presidente Augusto Leguía (*cfr.* Vargas Puch 1990), el estreno de las nuevas andas de plata -previsto para coincidir con la conmemoración del Centenario de la independencia-, y el padrinazgo que le brindó este presidente a la Imagen para dicha ceremonia oficial de estreno de las andas⁵⁰², pueden ser entendidos en el marco de los esfuerzos de este gobierno por lograr un acercamiento mayor entre el Estado y la Iglesia⁵⁰³. En relación a las autoridades políticas locales, el escudo de la ciudad que el municipio metropolitano le ofrenda a las sagradas andas en 1937, ha sido visto por algunos investigadores⁵⁰⁴ como símbolo de la confirmación, en la era republicana, de aquel primer reconocimiento del Cabildo hacia la Imagen en 1715.

Esa masiva participación en las ceremonias se mantuvo durante las décadas siguientes. Avanzando a las celebraciones de octubre de 1950 -cuando comenzaba un lapso de gobiernos civiles que se extendió hasta 1962- encontramos que el traslado de la imagen desde el monasterio al templo contó con la “asistencia de

⁴⁹⁹Banchero Castellano 1972:247.

⁵⁰⁰ Alcaldía de Lima 1937. Otras fuentes indican a Luis Gallo Porras como el alcalde encargado (HSMM s/f.) lo cual puede deberse a que el cambio de autoridad se produjo justamente en ese año de 1937.

⁵⁰¹ Banchero Castellano 1972:232-233; Municipalidad de Lima 1997.

⁵⁰²*cfr.* Banchero Castellano 1972.

⁵⁰³ Para un desarrollo más profundo de este tema véase: Klaiber 1996.

⁵⁰⁴Banchero Castellano 1976 (en este caso también devoto).

visibles elementos de todas las esferas sociales”: altas personalidades del Gobierno, representantes del parlamento, miembros de la Banca, el Comercio, la Industria, autoridades del Departamento de Lima, “caballeros de nuestros principales círculos y miembros de los Institutos Armados”. Y durante la procesión, con presencia de autoridades civiles, presidente y ministros, desde el balcón de la Casa de Gobierno.⁵⁰⁵

C)3. *Laicos en acción, cofradía oficializada y renovación del santuario*

Esta década de 1950 fue también un momento clave en términos eclesiásticos. En ella se destacan distintos hechos vinculados al culto que coinciden con los años de transición entre dos etapas de la historia eclesiástica peruana (Klaiber 1996): la primera (1930-1955) caracterizada por el surgimiento de un nuevo laicado militante que enfatizaba el uso de signos visibles, emblemas y cantos para inculcar sentidos de pertenencia y distinguir a los católicos practicantes; y la segunda (1955-1968) jalonada por dos importantes concilios episcopales⁵⁰⁶ que impulsaron una apertura de la Iglesia hacia el mundo secular y hacia la modernidad. Consideraré en este apartado los sucesos de esa primera etapa hasta 1955 inclusive.

En relación a los signos de un laicado militante, en 1955 fue elegido a través de un concurso el Himno al Señor de los Milagros que actualmente se canta en las procesiones, elaborado por una distinguida compositora de la elite limeña, Isabel Rodríguez Larraín Pendergast (hija de un reconocido abogado, miembro de la Asamblea Nacional Constituyente de 1919)⁵⁰⁷. Contemporáneamente, y en un sentido más cercano al clima episcopal, la Hermandad recibe en 1955 el reconocimiento oficial por parte de la autoridad eclesiástica, en ese momento el cardenal Landázuri Ricketts, obteniendo personería legal y jurídica y pasando a depender del Arzobispado como institución católica. Ya desde 1946, año en que tomó su nombre definitivo de *Hermandad del Señor de los Milagros de Nazarenas*, el nombramiento de sus mayordomos, por un período de 3 años, había comenzado a estar a cargo del arzobispo⁵⁰⁸.

⁵⁰⁵El Comercio 1950b; La Crónica 1950a.

⁵⁰⁶La primera conferencia episcopal de América Latina en 1955 y el Concilio Vaticano II en 1959.

⁵⁰⁷Benito 2005.

⁵⁰⁸ Banchemo Castellano 1972, 1976; HSMN 2008a, 2008b; Militantes 2008; Benito 2007, s/f. Sus estatutos se inscribieron notarialmente el 29 de Enero de 1959 (Arzobispado de Lima 2006).

Paralelamente a estos hechos se produjeron por estos años los trabajos de remodelación del santuario. El violento terremoto de 1940 había causado graves daños al templo y se exigió su clausura para el culto (solo continuarían las procesiones)⁵⁰⁹. Teniendo en cuenta también que estas fechas coincidían con el tricentenario de haberse pintado la imagen (1651), y de haberse mantenido sin que los sismos la hayan podido destruir (1655), el momento fue particularmente significativo y dio lugar a varias ceremonias y simbolismos que serán retomados en el capítulo VI.

En principio, para 1942 se recibió de la sagrada congregación de ritos (en Roma) la aprobación para celebrar una misa especial del Señor de los Milagros el día 20 de octubre⁵¹⁰, lo cual fue propicio para un contexto de necesaria recaudación de fondos. Años después, en 1949, un decreto-resolución de la autoridad eclesiástica indicaría la necesidad “urgente e imperiosa” para ampliar el templo, ya no sólo por la destrucción post terremoto sino por otras razones que fueron sumándose. Una era la cantidad de fieles, como se anticipó al comenzar este apartado. Se indicaba que estos venían desde los lugares más lejanos de la república, incluso “turistas extranjeros”, y que además de las visitas en octubre también estaba la costumbre de ir los días domingos y de fiestas para encomendarse a él. También por la generalización de la devoción en todo el Perú, “Sierra, Costa y Montaña”. Otra razón aducida fue que en poco tiempo la avenida Tacna iba a comenzar a tener edificios y rascacielos que dejarían al santuario “como hundido o aplanado”.⁵¹¹

Las primeras refacciones se realizaron en octubre 1952 y una segunda obra en 1955. Tras renovarse el directorio de la Hermandad SMN en 1954, comenzaron las gestiones para volver a refaccionar la iglesia, contando con el apoyo del Monasterio, del jesuita Vargas Ugarte, del presidente y del arzobispo. A tal fin se creó una comisión para recaudar fondos “Pro-Reconstrucción del Templo de las Nazarenas”⁵¹², y se contó además con la colaboración del Gobierno, quien

⁵⁰⁹*El Comercio* 1955b; Banchemo Castellano 1972.

⁵¹⁰Banchemo Castellano 1972.

⁵¹¹*El Comercio* 1950a.

⁵¹²*El Comercio* 1952; Dirección General de Culto 1955. Se previó también una reunión de la Junta Nacional de Conservación de Monumentos gestionada por la Hermandad y el Monasterio nazarenos, para respetar la arquitectura original y el carácter colonial de la iglesia (*El Comercio* 1952; 1955a).

completaría el costo con algunas recaudaciones del impuesto pro-desocupados⁵¹³. Por otra parte, se fundaba en esos años de intenso trabajo en el templo la décima quinta cuadrilla denominada “Los Muchachos de la Iglesia”, integrada precisamente por aquellos devotos que desde hacía tiempo se ocupaban de las labores del santuario, actuando también como brigada de emergencias y como cereros y mixtureros durante las procesiones.⁵¹⁴ Fue al año siguiente de esta fundación, en 1955, cuando obtuvo la Hermandad el reconocimiento arzobispal que describimos más arriba.

Además de las refacciones en el templo, se realizaron ese mismo año de 1955 trabajos de restauración en el lienzo de las andas y especialmente en el muro con la imagen original pintada en 1651, que aunque seguía permaneciendo en pie tras los terremotos recibió algunos daños con el de 1940.⁵¹⁵ Para ello se contrató a dos peritos restauradores italianos, en cuyo honor, concluidas las obras, la Hermandad mandó celebrar una Misa de acción de gracias oficiada por el canciller arzobispal⁵¹⁶. Finalmente se realizó la ceremonia de inauguración de nueva Iglesia el día 17 de octubre, con todas las autoridades presentes, civiles y eclesiásticas.⁵¹⁷

D) Etapa contemporánea y vigencia actual (1955-2010): la expansión del Cristo Moreno

Esta última etapa estuvo signada especialmente por la extensión del culto hacia otras partes del mundo y la formación de Hermandades en otras ciudades. La devoción siguió creciendo y continuaron los actos de reconocimiento oficial a la Imagen. Pero un hecho no menor ha sido también que fue revirtiéndose, sobre todo en el marco de la Hermandad SMN, aquel desdibujamiento del accionar de los afrodescendientes al que hicimos referencia en relación con la documentación oficial inicial y que opacó al protagonismo y la presencia constante de este sector de la sociedad en el ámbito de esta institución⁵¹⁸.

⁵¹³Dirección General de Culto 1955; *El Comercio* 1955a; Banchero Castellano 1972.

⁵¹⁴HSMN 2013j.

⁵¹⁵Momento en el que recibió una primera restauración (Banchero Castellano 1972).

⁵¹⁶*La Prensa?* 1955.

⁵¹⁷Banchero Castellano 1972: 276.

⁵¹⁸ La invisibilización de la población afroperuana, además de observarse al nivel de las fuentes históricas, se ha dado principalmente en términos sociales, políticos, económicos, jurídicos y culturales, aun cuando todavía hoy siguen constituyendo un significativo porcentaje de la población

D)1. *Hermandad, madres nazarenas y fieles*

Respecto a la Hermandad, oficializada ya como institución dependiente del arzobispado, continuó creando nuevas cuadrillas hasta la década de 1960. En 1956, al año siguiente de oficializarse, se realizó un acto que involucró a las 15 cuadrillas que la integraban: fueron bendecidas unas nuevas andas para la imagen procesional, donadas por la cuadrilla 1era y apadrinadas por los capataces de la 2da a la 15ava⁵¹⁹.

Tres años después se fundó la número 16, llamada “Brigada de emergencia”, formada por hermanos de las cuadrillas 7, 13 y 15 que desde 1948 venían realizando labores de emergencia -servicios de primeros auxilios y evacuación de enfermos y/o heridos-. La décima séptima, “Guardianes del Señor”, se fundó al año siguiente, en 1960, motivada por hermanos que trabajaban como ayudantes en las tareas del templo y el convento. Y en el mismo año, gestionan su incorporación a la Hermandad, formando la cuadrilla número 18, los miembros de la antigua Policía de Investigaciones de Perú, quienes desde 1951 venían expresando su devoción a la venerada efigie del Señor cuando en sus recorridos procesionales pasaba frente a la Prefectura de Lima. Las dos últimas cuadrillas se fundaron en 1962, con fines similares a la Acción Católica: la décima novena, “Los niños cantores”, y la vigésima, “Fe, caridad y disciplina”. Asimismo, en estos años (1962-1967) se integraron oficialmente a la hermandad los grupos de hermanas cantoras y sahumadoras, quienes participaban de las procesiones ya desde las primeras salidas de la imagen en el siglo XVII.⁵²⁰

Es decir que fue un período de activa presencia del laicado católico combinada con una pastoral eclesial que -Concilio II mediante- manifestaba su mayor acercamiento a los fieles y un creciente interés en estas asociaciones laicas, tal como se ha descrito para estos años de transición en la historia eclesial peruana.

peruana (alrededor de un 10%, y concentrados en su mayoría en la ciudad de Lima) (Arroyo Aguilar 2006; Rodríguez Pastor 2008; Rojas Dávila 2008 [los datos y cifras que estos trabajos manejan corresponden en gran parte a las investigaciones del Cedet: Centro de Desarrollo Étnico, una ONG afroperuana fundada en 1999]).

⁵¹⁹Banchero Castellano 1972.

⁵²⁰ Banchero Castellano 1972; HSMN 2013a, 2013k.

Como epítome de este proceso se llevó adelante en 1967 una Misión Conciliar en la arquidiócesis de Lima, destinada a difundir el Concilio entre los fieles a través de visitas parroquiales⁵²¹. Y en ese marco, convocándose a una procesión extraordinaria, la imagen del Señor de los Milagros fue condecorada por el Arzobispo con el título de “Primer Misionero del Perú”.⁵²²

Otro efecto de esta influencia conciliar, más o menos indirecto,⁵²³ considero que pudo haber sido esa tendencia a un mayor reconocimiento de la presencia afrodescendiente en el culto, como referimos anteriormente. Así, por ejemplo, una publicación del diario oficial del Vaticano, con la crónica de un sacerdote dominico que había presencia la procesión, se refería al “Señor de los Milagros pintado por un esclavo negro” (1964). Los medios locales, por su parte publicaban que el nombre de este esclavo sería Pedro Falcón, el cual perduró en el tiempo y aparece en “viejas crónicas”.⁵²⁴ También en 1971, durante un discurso conmemorativo, sería el arzobispo quien reseñando el origen de la efigie refiera al esclavo como “precursor” de la Hermandad:

Fue un hombre, sometido a la injusta condición de esclavo, arrancado de las tierras africanas, quien exteriorizando sus vivencias cristianas, plasmó sobre un rústico muro lo que constituía su riqueza personal [...] y **resultó precursor de la hermandad al pintar esa imagen.**⁵²⁵

Recordamos también lo señalado al presentar, en la sección sobre fuentes, las primeras dos obras de Banchemo Castellano, escritas precisamente en este contexto (1972, 1976). En la segunda el autor incorpora mayores referencias a este “esclavo angola”, destacando muchas de ellas con pasajes en negrita⁵²⁶ e incluyendo un apartado (“Una marca infame”) donde defendía a los “esclavos de color” de las acusaciones de las que eran objeto.⁵²⁷

⁵²¹ En ellas participaron activamente, entre junio y octubre, unos 400 eclesiásticos, entre sacerdotes y religiosas, algunos invitados especialmente desde España. Y al tiempo que permitió realizar un estudio de la situación socio-religiosa de la arquidiócesis, sirvió para poner en contacto a la Iglesia con sus fieles (Klaiber 1996).

⁵²²Banchemo Castellano 1972.

⁵²³ También de la creciente apertura a nivel mundial en cuanto a revalorización de la diversidad cultural (ver Cap. I, punto III.B).

⁵²⁴*El Comercio* 1968a.

⁵²⁵Banchemo Castellano 1972:287 [resaltado en el original].

⁵²⁶ Véase Banchemo Castellano 1976:10-20.

⁵²⁷Banchemo Castellano 1976:19.

Ahora bien, la década de 1960 también estuvo ligada a la actividad de las madres nazarenas. En 1963 la Priora del Monasterio mandó reimprimir la Relación manuscrita de la Madre Josefa de la Providencia impresa en 1793⁵²⁸, expresando un interés por reavivar la difusión de la historia de esta comunidad religiosa. Al poco tiempo, encontramos en los medios de prensa artículos que daban cuenta de las necesidades de la congregación, tanto en términos edilicios como de su personal religioso. En una nota titulada “En peligro convento del Señor” se declaraba que no era posible recibir nuevas religiosas y que funcione el noviciado por falta de un local apropiado, relatando que hacía diez años –justamente cuando se realizaban los arreglos en la iglesia- habían tenido que abandonar precipitadamente el salón del noviciado porque se derrumbaban el techo y las paredes. Esto interpelaba explícitamente al Municipio, el cual era acusado de cercenar espacios del convento para el trazado y la ampliación de calles y de no dar respuestas a las propuestas de las hermanas.⁵²⁹

Al año siguiente se iniciaron las refacciones en el Monasterio y llegaron desde España, con aprobación del arzobispo de Lima, cuatro monjas carmelitas para reforzar la comunidad de madres nazarenas.⁵³⁰ Fueron además recibidas en un “extraordinario ritual” y una “solemne recepción de los Hermanos”⁵³¹, con la iglesia adornada con azucenas y margaritas, Marcha Triunfal, Misa y Te Deum.⁵³² Y con la asistencia de tres padres representando a los carmelitas Descalzos, uno de ellos también director de la Hermandad SMN.⁵³³ Así, con el ingreso de estas nuevas religiosas, el nuevo Monasterio pudo inaugurarse con solemne ceremonia, incluyendo la bendición del Arzobispo, el 9 de octubre de 1968.⁵³⁴

D)2. Nuevos actos de legitimación

Sobre los actos de reconocimiento a la imagen, se observan distintos ejemplos civiles y eclesiásticos, varios de los cuales nos van a ir mostrando también una

⁵²⁸Banchero Castellano 1972.

⁵²⁹Vergara y Álamo 1965.

⁵³⁰*El Comercio* 1966.

⁵³¹*La Prensa* 1966.

⁵³²*El Comercio* 1966.

⁵³³*Floreillas de San Antonio* 1966. Además del mayordomo, otras autoridades integran el Directorio General de la Hermandad (HSMN 2013b).

⁵³⁴Banchero Castellano 1972.

mayor intervención de las autoridades en la organización del culto. En 1957, el pueblo de El Callao, ciudad portuaria lindante con la capital metropolitana (a solo 15 km del centro de Lima) ofrendó al Señor de los Milagros un escudo ciudadano para la imagen del Señor de los Milagros (hoy colocado en forma equidistante al de Lima). Era este un acto significativo en tanto la ciudad contaba con un patrono, el Señor del Mar, cuyo culto guardaba ciertas similitudes con el Cristo limeño: imagen de Cristo hallada intacta tras el terremoto de 1746; una sociedad de devotos fundada en 1875 (tres años antes que los hermanos nazarenos); una “Hermandad de Cargadores y Sahumadoras”; y una celebración con procesión durante las mismas fechas que la limeña. Estando a tan pocas cuadras del centro de Lima y su iglesia del Señor de los Milagros, y siendo una ciudad que dependió del gobierno limeño hasta bien entrado el siglo XIX, cabe pensar que la devoción a esta imagen propia reproducía en términos religiosos su emancipación en lo político. Por otra parte, y paradójicamente, la ceremonia de ofrenda al Cristo limeño se realizó el mismo año que la ciudad celebraba el centenario de esa emancipación, cuando fue promovida a Provincia Constitucional⁵³⁵.

Otra ceremonia destacable se realizó para la bendición de las andas del Señor tras una importante reforma promovida por el mayordomo (luego de la misma llegó a pesar 1300kg). Celebrada el día 7 de octubre, a pocos meses del golpe institucional de las Fuerzas Armadas –el anteúltimo en la historia de Perú-, contó con la presencia y padrinazgo del presidente de la Junta Militar de Gobierno y su esposa.⁵³⁶ Asistieron además el embajador de España, el alcalde de Lima, miembros del Cabildo, y otras instituciones locales.

Restablecido nuevamente el gobierno civil, encontramos nuevas muestras de intervención de las autoridades en la organización y expresión del culto. En 1967 fueron el arzobispo limeño y el Consejo Nacional de Conservación y Restauración de Monumentos Históricos y Artísticos (1939) a través del Consejo Provincial de Lima, quienes establecieron una serie de disposiciones previas a la procesión. Mediante ordenanza el arzobispo limitaba a un solo homenaje –el del cuerpo de bomberos-, los tradicionalmente realizados ante el paso de la Imagen, e indicaba

⁵³⁵Banchero Castellano 1972; Hermandad de Culto, Cargadores y Sahumadoras del Señor del Mar 2012.

⁵³⁶Banchero Castellano 1972.

que no ingresaría a los centros hospitalarios. Por su parte, el organismo Nacional en materia de monumentos solicitaba al gobierno provincial de Lima que invitase al vecindario, en particular a propietarios e inquilinos de inmuebles dentro del trayecto de la procesión, a que “presenten debidamente limpios y lo mejor posible las fachadas, ventanas y balcones” como contribución no sólo a “mantener la prestancia de nuestra ciudad sino a rendir también así homenaje a la sagrada imagen limeña”.⁵³⁷

Este mismo Consejo Nacional fue el que autorizó en 1968 el pedido de las autoridades eclesiásticas de construir un edificio de siete pisos al costado del santuario nazareno, como local “de renta” para el Monasterio.⁵³⁸ Y unos meses antes se había realizado también la ceremonia solemne de colocación de la primera piedra del edificio “El Nazareno”, sede institucional de la Hermandad SMN, que recibió la bendición del Arzobispo y el padrino ceremonial del Alcalde de Lima.⁵³⁹ De manera que Hermandad y Monasterio seguían creciendo y lo hacían acompañados por autoridades civiles y eclesiásticas. Pero ese mismo año también se produjo el golpe militar de izquierda encabezado por Velasco Alvarado, y los próximos eventos ceremoniales comenzarán a expresar las crecientes tensiones al interior de la sociedad limeña⁵⁴⁰.

Un año clave fue 1971, donde se cruzaron distintas conmemoraciones centenarias: los 150 años de la independencia nacional, el bicentenario de la inauguración del santuario y el tricentenario de la primera misa celebrada ante la imagen. Me enfocaré únicamente en los aniversarios eclesiásticos⁵⁴¹.

En enero, programadas por el Directorio General de la Hermandad SMN, se celebraron las Fiestas Jubilares conmemorativas del bicentenario de la inauguración del templo nazareno del Señor de los Milagros. Como acto de apertura a los festejos se realizó en el auditorio del edificio “El Nazareno” la ceremonia de inauguración de esta sede institucional. Y con una colaboración entre

⁵³⁷*El Comercio* 1967.

⁵³⁸*El Comercio* 1968c.

⁵³⁹Banchero Castellano 1972.

⁵⁴⁰Para el mes de octubre de ese año, un artículo refería a la gran cantidad de devotos “a pesar de lo convulsionada que se encuentra la situación, de la suspensión de garantías, de las continuas y frustradas revueltas callejeras...” (Baldarrago 1968).

⁵⁴¹Orrego Penagos 2008.

jerarquía eclesiástica, Monasterio y hermandades del Señor de los Milagros y del Señor del Mar (Callao), se organizaron distintos recorridos procesionales, incluyendo una procesión de confraternidad con las andas del Señor del Callao. Por su parte, el tricentenario de la primera misa ante el mural de Pachacamilla correspondía al mes de septiembre. Presidida por el obispo auxiliar de la arquidiócesis, una misa conmemorativa en el santuario fue el acto central del día 14 de septiembre, con gran cantidad de devotos, integrantes de la hermandad, autoridades y representantes de instituciones católicas de Lima y Callao. Profundizaremos ambas celebraciones en el capítulo quinto.

Finalmente, el mes de octubre dio lugar a una celebración extraordinaria de las anuales procesiones. Coincidió además con el contexto de una reunión ministerial en la ciudad, con delegados de distintas naciones, y en el Vaticano con un Sínodo Internacional Episcopal, donde había asistido el Arzobispo limeño y desde donde envió su mensaje a los católicos peruanos y devotos del Señor de los Milagros. Para la ocasión, llegaron a Lima delegaciones de la Hermandad del SMN de Bolivia (de Oruro, La Paz y Cochabamba) y de Hartford (EEUU), y se programó una procesión extraordinaria, con indulgencia plenaria del Papa, para el día 29 de octubre. Se ha afirmado además que la cantidad de devotos congregados, debido en gran parte a la difusión de los festejos en los diarios de la capital, fue superior a otros años, cuando venía alcanzando ya los 500 mil fieles.⁵⁴²

Algo notable, como reflejo del contexto político general, es la ausencia de las autoridades nacionales y locales, en un año donde además la atención simbólica se concentró especialmente en el oportuno centenario patrio. En este sentido, resulta revelador el contraste con la veneración que por esos años le brindó a la imagen del Cristo el partido aprista peruano, en tensión con el gobierno militar de Velasco. En un diario de su línea, se destacaba en noviembre de 1972 el “extraordinario homenaje que se rindió este año en la Casa del Pueblo [el edificio principal del partido] a la procesión de los Milagros” descrito como “el más relevante en muchos años”. Tradicionalmente el partido le rendía tributo a la imagen nazarena a través de “las bandas de música y coros juveniles de la CHAP [siglas para

⁵⁴²Banchero Castellano 1972. En 1968 se refería a medio millón (Baldarrago 1968) y en una encuesta tres años posterior a 300 mil (encuesta realizada por estudiantes de la UNMSM, publicada por *El Comercio* 1970).

“Chicos Apristas”⁵⁴³], agregándose ese año nuevos cantos y fuegos artificiales. Al desfile religioso habrían asistido el fundador del partido Raul Haya de la Torre con todos los miembros del Comité Ejecutivo Nacional (CEN).⁵⁴⁴

D)3. Apreciaciones sobre el culto y religiosidad popular en la mira

Otro foco de tensión -que se sumaba al contexto sociopolítico y económico donde se enfrentaban cada vez más elites y sectores populares- se advierte en las críticas que comenzaron a expresarse en torno a la devoción, vinculadas probablemente a esas reacciones que el acercamiento de la Iglesia a los fieles y a sus expresiones de “religiosidad popular” fue generando en los sectores más conservadores. Un elemento de discusión, por ejemplo, fue el planteo de la posibilidad de un cambio, por disposición de la autoridad eclesiástica, en el hábito morado que identificaba a las religiosas y hermanos nazarenos. El hecho motivó una aclaración pública del jesuita Vargas Ugarte donde relataba la historia del Instituto nazareno y sus vínculos providenciales con la devoción al Cristo, para concluir con una afirmación sobre la ausencia de motivos para introducir cambios en el Instituto, siendo una medida que despertaría oposición de todos los limeños y de todos los peruanos, y sobre la necesidad de defender y conservar lo que por tradición hemos recibido”.⁵⁴⁵

Otras apreciaciones críticas se observan en torno a las manifestaciones durante la procesión. En 1968, en un momento donde la celebración llegaba casi al medio millón de fieles⁵⁴⁶, un artículo de opinión expresaba sobre las procesiones que “su proliferación es inconveniente para la pastoral, porque pierden el sentido religioso”, si no son canalizadas por una buena orientación de los sacerdotes. Si bien la del Señor de los Milagros “no sería reprobable en sí misma”, se denunciaba que a veces se fomenta la “mala religiosidad” por “beneficio económico” (venta de estampas, medallas, etc).⁵⁴⁷ Al respecto, el propio Banchemo Castellano concluía su trabajo de 1972 con un capítulo donde expresaba un pedido “a las Autoridades

⁵⁴³ Clubes infantiles de niños y niñas de 7 a 14 años, para su formación cívica integral (Partido Aprista Peruano s/f).

⁵⁴⁴ *Correo Aprista* 1972.

⁵⁴⁵ Vargas Ugarte 17/3/1969.

⁵⁴⁶ Baldarrago 1968; *El Comercio* 1970 [encuesta realizada por estudiantes de la UNMSM].

⁵⁴⁷ Baldarrago 1968.

Municipales”: entre otros reclamos, que no se permitieran vendedores ambulantes, vivanderas, kioscos, etc. en las inmediaciones del santuario; y agregaba: “No hay que desvirtuar la finalidad penitencial de nuestras tradicionales procesiones octubrinas”.⁵⁴⁸ Unos años después se seguirían expresando, como elementos negativos de la procesión, la desorganización del pueblo, la “aparente actitud mágica que brota de sus deseos urgentes e insatisfechos, la excesiva dependencia del símbolo concreto de la imagen”.⁵⁴⁹

D)4. Las últimas dos décadas del siglo XX: politización y reorganización del culto

Llegada la década de 1980, desde el año que asumió la presidencia un nuevo mandatario del partido aprista, Alan García Pérez, empieza a observarse una mayor solemnidad y relevancia dada a la celebración por parte de las autoridades. En 1985 la Santa Sede elevó el día 28 de octubre –en el Calendario Litúrgico Propio del Perú– al rango de solemnidad en Lima, y de fiesta en el resto del Perú, con un formulario propio para la Misa.⁵⁵⁰ Al año siguiente, el día 17 de octubre de 1986, las andas del Cristo ingresaron al patio de honor del Palacio de Gobierno para recibir un homenaje especial del mandatario.

Posteriormente, durante la campaña de 1990 que llevó al poder al polémico dirigente Alberto Fujimori, un enfrentamiento entre evangélicos y católicos, con la imagen en tanto referente de los primeros, teñirá las tensiones entre partidos opositores. Mientras Fujimori era apoyado por los primeros (en espera de favores políticos por haber utilizado el candidato las redes sociales de estas iglesias) los segundos impulsaron al candidato opositor Vargas Llosa, sacando en procesión a la imagen del Señor de los Milagros con el argumento de “proteger al Perú” frente a los peligros de la polarización. El hecho habría causado resentimientos de parte del presidente electo hacia el arzobispado limeño, iniciándose una etapa de fricciones del Estado con la Iglesia (Armas Asín 1999).

Durante ese contexto, y movilizadas desde la Hermandad del SMN, se promovieron varios cambios en la organización y celebración del culto, impulsados en su mayoría por el crecimiento de los devotos y la extensión de la devoción hacia

⁵⁴⁸Banchero Castellano 1972: 352-353.

⁵⁴⁹ Idígoras Goya, José Luis. 1978. La más grande procesión del mundo. *Revista Teológica Limense* XII (1):67-104 (en Benito 2005).

⁵⁵⁰Benito 2005; HSMN 2008b; Militantes 2008.

otros barrios, provincias y departamentos del Perú. En 1996 se realizaron los primeros traslados de la Imagen hacia localidades más alejadas con el llamado “móvil nazareno”, un camión con una plataforma acondicionada especialmente para llevar la imagen. Asimismo, coincidió esta innovación con el momento en que se decidió abrir la tradicional “Verbena Nazarena”, realizada la víspera del 1ro de octubre para celebrar la llegada del mes morado. Reservada hasta ese momento a los integrantes de la Hermandad, recibió ese año la presencia de miles de fieles.⁵⁵¹ Otro cambio correspondiente a decisiones de la Hermandad SMN en este mismo año de 1996, fue en términos organizativos internos. Sobre la base de las asociaciones mortuorias existentes en las diferentes Cuadrillas, Grupos y Hermanos Honorarios, se creó una Rama de Auxilios Mutuos (RAM) con el objetivo claro de “centralizar la ayuda y solidaridad al Hermano(a) y brindarle asistencia a través de la Hermandad”.⁵⁵²

Es evidente que 1996 fue un año de gran movilización en torno al culto; y era también un año de recambio en la dirigencia municipal: tras seis de gobierno de un alcalde reelecto, comenzaba su mandato Alberto Andrade Carmona, quien también permaneció durante dos períodos⁵⁵³. La vinculación entre estos dos hechos puede advertirse en la especial edición sobre el Cristo nazareno que preparó la Municipalidad de Lima para ser publicada en 1997. Bajo el título “Nuestro Señor de los Milagros”, era éste un completo y descriptivo compendio sobre la historia y la actualidad del culto.

D)5. El siglo XXI y la exaltación de la imagen

Ya en los albores del siglo XXI, y coincidiendo con el ocaso del gobierno fujimorista, un nuevo prelado asumiría en la arquidiócesis limeña, el cardenal Cipriani Thorne, de una tendencia conservadora –en la línea que iría tomando el Vaticano- y más cercana a los intereses del cuestionado presidente (cfr. Manrique 2011). En el mismo año de su asunción, 1999, este arzobispo concedió el permiso

⁵⁵¹Entrevista al Mayordomo en revista *Mira* 1997; Municipalidad 1997.

⁵⁵² En consecuencia, la Rama de Auxilios Mutuos está integrada por todos los Hermanos(as) activos y jubilados que pertenezcan a la Hermandad, siendo su incorporación obligatoria para los nuevos Hermanos ingresantes (HSMN 2013I). La última incorporación de esta Hermandad fue en el año 2002, cuando se fundó la Hermandad SMN Infantil, para niños entre 8 y 12 años; declarándose la intención de fundar próximamente una hermandad juvenil.

⁵⁵³*El Comercio* 2009.

necesario para que la Imagen pudiera ser venerada en la Catedral limeña, experimentándose con esto un pequeño cambio en el recorrido tradicional de las procesiones (*cfr.* Benito 2005). De esa manera, en las siguientes celebraciones, tanto el arzobispo como la Municipalidad y las autoridades del Palacio de Gobierno, le rinden cada año un homenaje oficial a la Imagen en su recorrido procesional tradicional.

Con motivo de las celebraciones del 350° aniversario del Señor de los Milagros en el año 2001, el cardenal Cipriani Thorne recibió una carta donde el Papa Juan Pablo II manifestaba su reconocimiento a este patrono del pueblo limeño.⁵⁵⁴ Dos años después, cuando en octubre de 2003 se clausuraba el Año del Rosario en la Plaza de Armas y se celebraban los 25 años del pontificado de Juan Pablo II, la Imagen presidió los actos en el atrio de la Catedral, refiriéndose el arzobispo al Señor de los Milagros como “carta de presentación del pueblo peruano en el mundo”.⁵⁵⁵ En 2007, el Instituto Nacional de Cultura declaró al Señor de los Milagros Patrimonio Cultural de la Nación. Finalmente, llegado el año 2010, el presidente de la República, Alan García, y el Congreso peruano, por unanimidad de sus miembros, reconocieron la devoción popular extendida en la población y nombraron oficialmente al Señor de los Milagros como Patrono del Perú.⁵⁵⁶

Esta decisión venía a ser el corolario de todo ese proceso de difusión y extensión iniciado ya en la etapa anterior. Pero su lugar como patrono no surgía solo de la expansión del culto por el territorio nacional (Cuadros 5 y 6); lo hacía también, y especialmente, por la creciente reproducción del mismo en las distintas ciudades hacia donde la población peruana comenzó a migrar desde los años 1940.

⁵⁵⁴ Juan Pablo II 21/09/2001.

⁵⁵⁵ Benito 2005; HSMN 2008b; Militantes 2008.

⁵⁵⁶ AICA 2011.

Cuadro 5: Departamento de Lima: 37 distritos con Hermandades del SMN⁵⁵⁷

Provincia	Distritos	distritos con HSMN/ total distritos por provincia
Lima	Lima 1651 Pucusana 1936 Jesús María 1939 Lurín 1940 Ate-Vitarte 1948 Barranco 1948 La Victoria 1955 Comas 1960 Magdalena 1961 Chosica 1967 Chorrillos 1975 Los Olivos 1991 Breña Carabaylo El Agustino La Molina Lince Ancón Miraflores Punta Negra Puente Piedra San Juan de Miraflores Martín de Porres San Miguel Santa Anita Santiago de Surco Surquillo Villa El Salvador Villa María del Triunfo	29/43
Barranca	Puerto Supe 1937 Barranca	2/5
Cañete	Lunahuaná 1937 Cañete	2/16
Huaral	Huaral 1956 Chancay	2/12
Huaura	Huacho 1972	1/12
Huarocharí	Huarocharí	1/ 32

Cuadro 6: Otros departamentos peruanos con Hermandades del SMN

Junín (Huancayo 1947, Jauja, La Oroya 1940, San Ramón 1943, Chupaca 1974) Arequipa (Arequipa 1950 y Mollendo) Ancash (Chimbote y Huaraz) La Libertad (Trujillo 1957, Ascope 1962) Lambayeque (Ferrenafe y Chiclayo 1957) Huanuco Cajamarca Tingo María	San Martín (Moyobamba) Piura Tacna 1960 Loreto (Iquitos) Moquegua 1961 (Ilo) Callao 1957 Cusco 1953 Puno 55 Ayacucho
---	--

D)6. *El Cristo nazareno en el mundo*

La multiplicación de imágenes, procesiones y hermandades nazarenas en distintos lugares de América y de Europa –e incluso de Asia, África y Oceanía- fue un proceso paralelo al aumento de los flujos migratorios de peruanos hacia otras

⁵⁵⁷ Se incluirán los años de fundación en los casos en que esta fecha aparece consignada. Para avanzar en el análisis de estos datos, algunas preguntas que quedan pendientes serían de qué manera se extendió esa devoción, qué lógica siguió, qué factores influyeron en cada uno de esos lugares, hasta qué punto fue la Hermandad un factor decisivo en esa expansión, etc.

ciudades del mundo: especialmente Estados Unidos, España, Italia, Francia e Inglaterra, desde la primera mitad del siglo XX, y Argentina, Venezuela, Canadá y Japón, entre otros, durante la segunda mitad del siglo (*cf.* Abusada Salah y Pastor Vargas 2008).

Para reconstruir esta extensión del culto organizado por el mundo, he tomado la constitución de Hermandades como indicador. En el siguiente cuadro se presentan los datos recogidos.

Cuadro 7: Hermandades nazarenas en el mundo (elaboración propia en base a Banchemo Castellano 1972; HSMBH s/f; Echevarría 2010-2013)

	País	Localidad	
Sudamérica (16)	Venezuela	Aragua 1990 Mérida 2007 Valencia Caracas Ciudad Guayana	
	Bolivia	La Paz 1940 (con devotos de Oruro y Cochabamba)	
	Panamá 1996 ⁵⁵⁸		
	Paraguay	Asunción	
	Brasil	Belo Horizonte 1996 Río de Janeiro 1994	
	Ecuador		
	Colombia	Bogotá	
	Argentina	Buenos Aires Rosario Córdoba 1996	
Norteamérica (64?)	EEUU	cerca de 60 HERMANDADES se destacan las de Nueva York y Hartford (la más antigua) ⁵⁵⁹	
	Canadá	Montreal 1986 Ontario 1986 Toronto	
	México	México DF 2003	
Centroamérica (1)	Aruba		
Europa (24)	Italia	Milano 1966 Genova 1990 Bergamo 2003 Bologna Florenxia Nápoles	Perugia Rimini Roma Torino Trento
	España	Barcelona 1992 Madrid 1994 Galicia 2003 Valencia 2009	

⁵⁵⁸Pero el culto se remontaría a 1963, cuando un panameño sacó una copia (Banchemo 1972).

⁵⁵⁹Banchemo Castellano 1976.

	Alemania	Colonia Hamburgo Munich
	Suiza	Ginebra 2003 Zurich
	Francia	París 2004
	Bélgica	Amberes 2004
	Rumania	Bucarest
	Suecia	Estocolmo
Asia (5)	Japón	Kobe 1990 [1era] Yamato 1996 Isezaqui Kakegawa Oyama
Oceanía (2)	Australia	Melbourne 2000 Ingleburn
África (1)	Egipto	Cairo

Uno de los casos más antiguos, que nos permite observar a modo de ejemplo de qué manera se establece y organiza el culto en un contexto migratorio, es la procesión en la ciudad estadounidense de Hartford (Estado de Connecticut) (Cuadro 7). Con cientos de devotos, la celebración se realiza desde el año 1967⁵⁶⁰, a partir de una copia del Cristo limeño trasladada por un grupo de residentes peruanos.

El culto surgió en una familia del departamento peruano de Ancash, en un altar hogareño donde se instaló un lienzo del Seños de los Milagros y los compatriotas se acercaban a rezarle. Fue llevado luego, en procesión, para celebrarse una misa en la iglesia más cercana; y tras su retorno a la casa familiar se realizó una recepción con colecta.⁵⁶¹ El 28 de octubre de 1968 la estampa original fue reemplazada por una reproducción “al tamaño” del lienzo de Nazarenas, siendo la imagen bendecida con apadrinamiento del gobernador del estado, el alcalde de la ciudad y el jefe de la policía local, cuya banda ofreció acompañar musicalmente la procesión.⁵⁶²

Ese año, con permiso de las autoridades, la Imagen había sido sacada en andas por las calles de Hartford los días 18, 19 y 28 de octubre, llevando a los lados el “pabellón” del Perú y el de EEUU, y mientras abrían el paso patrulleros en autos y

⁵⁶⁰*El Comercio* 1968a; Cisneros 1968?

⁵⁶¹Cisneros 1968?

⁵⁶²*El Comercio* 1968a.

motos. Entre flores, cirios y sahumerios, al igual que en la capital peruana, sus devotos vistieron el hábito y sonó (desde un disco), la Marcha del Cristo Moreno.⁵⁶³ Se repartieron estampas con leyendas en inglés y se ofició misa en el templo en las tres fechas, con un sermón sobre la historia de la imagen, sus milagros más conocidos y la importancia de su culto en Perú. Asimismo, se instaba a la colonia peruana a entronizar la imagen en sus hogares, y se acordó la unificación de esfuerzos para levantar una capilla. Finalizaba el festejo con un baile en el Club Social Sporting Perú, con presencia de latinoamericanos⁵⁶⁴ y “gringos”, atraídos por anticuchos y turrónes “doña Pepa”.⁵⁶⁵

Un año después, se creó la hermandad local del Señor de los Milagros de Nazarenas, cuyos miembros cargarían las andas durante los recorridos.⁵⁶⁶ Previó a la celebración, y anunciado desde una radio local, el programa de los festejos resaltaba los milagros del Cristo e invitaba a la gente a participar. Llegada la misa central, se contó nuevamente con la asistencia de autoridades estatales y alcalde, en un cortejo acompañado por la Banda del Gobernador, aquella que “se usa solamente para ceremonias importantes”.⁵⁶⁷

Al parecer -como podrá apreciarse en detalle cuando se describan las celebraciones en el próximo capítulo-, los elementos característicos de la procesión tradicional se hacían presentes en este nuevo contexto. Y se promovía, claramente, propagar la devoción entre la comunidad peruana. Actualmente, la procesión anual de esta ciudad norteamericana sigue llevándose adelante con la organización de la Hermandad y la presencia de autoridades políticas locales y estatales⁵⁶⁸.

En el final de esta etapa, puede verse que tanto en Perú como en el resto del mundo, el crecimiento de este culto continuó hasta el día de hoy. Sin embargo, ha sido un crecimiento con matices. Atendiendo al testimonio de algunos habitantes de Lima, es posible advertir en las procesiones de los últimos años una afluencia de gente menor a la de décadas anteriores, como en los años 1970 y 1980.⁵⁶⁹ El siguiente capítulo nos dará oportunidad de profundizar esta discusión sobre el

⁵⁶³Cisneros 1968?

⁵⁶⁴La ciudad de Hartford tiene un alto porcentaje de latinos.

⁵⁶⁵Cisneros 1968?

⁵⁶⁶Coronado y Cisneros 1971.

⁵⁶⁷Coronado y Cisneros 1971.

⁵⁶⁸ Espinoza 2008.

⁵⁶⁹E.2.

crecimiento del culto y las variables elegidas para evaluarlo. Asimismo, podré avanzar allí sobre la afirmación propuesta hacia el comienzo de esta etapa, en cuanto a un mayor reconocimiento a la presencia constante de los afrodescendientes en el desarrollo del culto.

“UNA PRÁCTICA NEGRA QUE HA GANADO A LOS BLANCOS”⁵⁷⁰:

CONSIDERACIONES FINALES

Desde que la imagen fuera pintada en un mural a mediados del siglo XVII, el culto al Cristo de Pachacamilla parece haber ido creciendo “desde abajo”, movilizado por los fieles de un barrio de negros. En efecto, su oficialización e incorporación bajo la égida de la Iglesia y el poder civil en 1671 no fomentó otra cosa que una mengua en las limosnas y la ausencia en las fuentes de claras manifestaciones de veneración barrial. Fue recién con la presencia de una congregación religiosa, con su consolidación e institucionalización hacia 1771, cuando el templo deviene “santuario” fomentado especialmente desde el poder colonial y las elites locales.

Durante la larga transición entre colonia y república, y los años de “acomodamiento” de ese nuevo régimen liberal, fueron claras las dificultades encontradas a la hora de consolidar una organización del culto. E incluso las disputas que podían movilizarse en torno a la propiedad de imágenes de culto e ingresos por ellas generados, en un contexto donde el proceso de secularización y la permanente inestabilidad sociopolítica amenazaban con disminuir la devoción cristiana.

Cuando pudo revitalizarse la Hermandad y comenzó a fortalecerse el culto, la cofradía nazarena fue finalmente oficializada e integrada a la Iglesia católica peruana, en un proceso que implicó al mismo tiempo una mayor intervención de la autoridad arzobispal en las decisiones de culto. Vimos, paralelamente, que ese reavivamiento de la devoción se expresó especialmente en la década del 30, con la formación de mutuales y nuevas cuadrillas, contemporánea también a la fundación de una similar Hermandad religiosa en torno a la devoción al Señor del Mar del Callao.

⁵⁷⁰Merald 1950?.

Al mismo tiempo, desde la década de 1920 y a lo largo de las distintas etapas señaladas para el siglo XX, con sus idas y venidas el culto se mantuvo vinculado al poder político y eclesiástico: desde ceremonias civiles acompañados por la imagen religiosa a ceremonias eclesiásticas acompañadas por autoridades civiles. Desde la década del 60 en adelante el culto fue expresando de manera más explícita las tensiones religiosas y político-ideológicas que fueron abriéndose en la sociedad local a raíz del contexto nacional y de las transformaciones posconciliares.

Finalmente, fue también un elemento decisivo en el desarrollo del culto el aumento de los flujos migratorios de peruanos hacia distintos países de América y de Europa, lo que produjo una multiplicación de las imágenes de este Cristo en cada uno de estos lugares debido al papel de esta imagen en tanto principal referente identificadorio de los peruanos⁵⁷¹.

Esa última etapa caracterizada por la multiplicación y diversificación del culto, nos dio paso a analizar la vigencia de esta devoción a través de su celebración anual, considerando la proyección nacional e internacional de la devoción. Para ello incluiremos apartados especiales en los próximos capítulos, orientados a reconstruir y analizar los principales cambios en la celebración anual a lo largo del tiempo (Cap. V.) y a reflexionar sobre el papel de este símbolo como referente identificadorio (Cap. VI).

Volviendo a nuestro planteo inicial sobre el carácter mestizo de este culto, la frase que da título a esta conclusión da cuenta de esa percepción local que asocia esta devoción a dos tradiciones étnicas. Pero si avanzamos en una descripción más profunda de los actores de esta historia ¿podemos sostener nuestra hipótesis de un mestizaje en distintos niveles? ¿Se trata realmente de una devoción *mestiza*? Estas y otras preguntas serán respondidas en el capítulo siguiente.

⁵⁷¹ Sobre este tema puede consultarse: Berg 2003.

CAPÍTULO CUARTO

La Virgen del Rosario y el “Acontecimiento Mariano” de San Nicolás

Desde el año 1983, la población de San Nicolás de los Arroyos (provincia de Buenos Aires) ha sido testigo y protagonista del desarrollo de uno de los cultos más convocantes de la Argentina. A partir de las experiencias relatadas por una vecina de la ciudad, quien afirmaba recibir periódicas manifestaciones de la virgen, comenzó a crecer la devoción por una imagen de María del Rosario que permanecía guardada en la catedral local, y que según la Iglesia coincidía con las manifestaciones referidas por aquella vecina. En poco más de 25 años, las celebraciones anuales a esta virgen llegaron a congregarse cerca de 800 mil personas, en su mayoría peregrinos de distintos puntos del país que se acercan al imponente santuario para ella construido.

¿De qué manera se desarrolló entonces esta devoción a lo largo de su corta historia y cuáles han sido sus antecedentes? Como en los capítulos que preceden, comenzaré por presentar el contexto sociopolítico y eclesiástico-religioso donde se inserta el culto, para luego detenerme en una descripción de las fuentes con las cuales he trabajado. En una segunda parte recorreré la trayectoria histórica de la devoción a lo largo de sus distintas etapas. Sin duda, por su menor profundidad temporal -tres décadas frente a tres y cuatro siglos en los casos de Lima y Copacabana -, la descripción histórica de este culto ha podido seguirse de forma mucho más pormenorizada, y es precisamente esa diferencia una de las razones que me motivó a incluirlo en el análisis comparativo.

Parte I

LA VIRGEN DEL ROSARIO EN SAN NICOLÁS DE LOS ARROYOS



Fig.15. Imagen de la Virgen del Rosario dentro de la Catedral de San Nicolás, 1915 (Pérez 2007:7-8)

Como en los capítulos precedentes, este primer apartado posee dos objetivos: ubicar y contextualizar el tercer caso de análisis y, por otra parte, describir los distintos documentos, textos y perspectivas teóricas que sobre él recogí. En primer lugar presentaré entonces los antecedentes históricos de la devoción a la Virgen del Rosario en la ciudad de San Nicolás de los Arroyos. A continuación, los antecedentes historiográficos y las distintas fuentes documentales -etnográficas, periodísticas e institucionales- sobre el culto a la Virgen del Rosario en la ciudad de San Nicolás de los Arroyos.

A) Del Pago de los Arroyos a la “Ciudad de María”: contexto sociohistórico y antecedentes del culto

Antes de considerar los hechos que dieron lugar a este culto mariano, se hace necesario retroceder hacia los primeros tiempos de la fundación de la ciudad de San Nicolás a mediados del siglo XVIII. Me interesa describir cuál era el escenario social, político, eclesiástico y económico en el cual pudo gestarse el culto, y para ello recorrer algunos momentos y sucesos significativos de la historia local que permitirán enmarcar la situación de la ciudad en el plano nacional. Desde los primeros pobladores y la creación de la iglesia parroquial, pasando por las relaciones entre Iglesia y Estado, el desarrollo de la economía local y los efectos de la instalación -y posterior privatización- de la empresa siderúrgica SOMISA (Sociedad Mixta de Siderurgia Argentina) durante la segunda mitad del XX.

Recuperaré asimismo la tradición religiosa de la región circundante a San Nicolás: las imágenes católicas entronizadas en las iglesias y capillas coloniales de la zona y los patronazgos elegidos durante los primeros años de la República. Esto nos introducirá en los antecedentes del culto mariano en la región⁵⁷² y en una descripción del contexto socioreligioso de la época. Por último referiré a la propia historia de la imagen de María del Rosario involucrada en este culto desde su llegada a la ciudad nicoleña.

A)1. La ciudad de San Nicolás de los Arroyos: historia local y escenario socio-político dentro de la República Argentina

La ciudad de San Nicolás de los Arroyos, provincia de Buenos Aires, se encuentra ubicada junto a la ribera del Paraná a 230 km al norte de la Ciudad de Buenos Aires, en el límite actual con la provincia de Santa Fe (Fig. 16). Es la ciudad cabecera del partido homónimo (Fig. 17), lindando al sur con el partido de Pergamino, al este con el de Ramallo, al oeste con el Arroyo del Medio (límite con San Fe) y al norte con el río Paraná.

Pero antes de ser demarcadas tales provincias y partidos actuales, la configuración administrativa y jurisdiccional de esta ciudad implicó, tanto en lo político como en lo eclesiástico, una trayectoria de sucesivos desmembramientos y redefiniciones que remontan a las primeras décadas del siglo XVII. Me interesa recorrer esa trayectoria en la medida en que presenta ciertos hechos que luego recuperaremos en el análisis del culto. Y al mismo tiempo, porque me permite ilustrar cómo se fue configurando esta ciudad ubicada entre dos grandes centros urbanos de la Argentina, Buenos Aires y Rosario, y en el límite entre dos provincias.

⁵⁷² Nos referimos al área central de la Gobernación del Río de la Plata, específicamente la franja comprendida entre el norte de la ciudad de Buenos Aires y la ciudad de Santa Fe.



Fig. 16. Ciudad de San Nicolás en la República Argentina y detalle de su ubicación en la provincia de Buenos Aires (elaboración propia sobre mapa IGN).

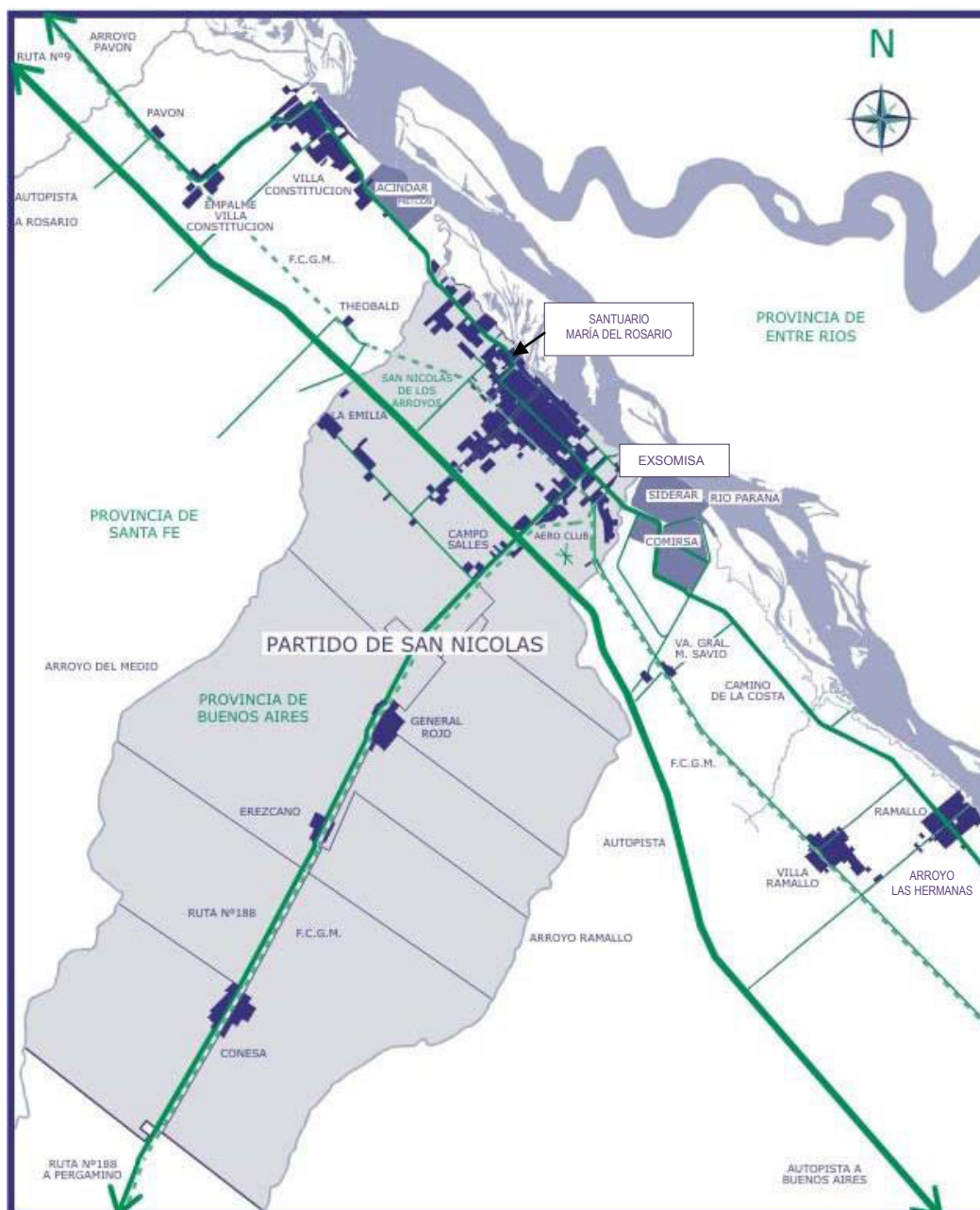


Fig. 17. Mapa actual del partido de San Nicolás de los Arroyos (Municipalidad de San Nicolás de los Arroyos, 2011)⁵⁷³

La formación de la ciudad y su curato (siglos XVII al XIX)

Los orígenes del pueblo se remontan a las primeras décadas del siglo XVII, cuando el área conocida como “Pago de los Arroyos”⁵⁷⁴ fue poblada por decisión estratégica del gobernador del Río de La Plata. El esquema político-económico al

⁵⁷³ Con referencias de la autora.

⁵⁷⁴ Su territorio total comprendía desde el río Carcarañá (al norte de la ciudad de Rosario, en la actual provincia de Santa Fe) hasta la Cañada de las Hermanas (actual ciudad de Ramallo) (Canedo 1993).

cual se integraba la Gobernación colonial del Río de La Plata⁵⁷⁵ se estructuraba en torno a la economía minera y el comercio transatlántico.⁵⁷⁶ En ese marco, el extremo norte de la campaña rioplatense donde se extendía el Pago de los Arroyos se ubicaba estratégicamente de cara al río Paraná y con la ruta hacia Potosí por detrás. Hacia comienzos del siglo XVIII el Pago fue creciendo rápidamente por la inmigración de familias desde la ciudad de Santa Fe que se reinstalaron allí para alejarse de las ofensivas indígenas (Canedo 1993; Chervo 1998; Pérez 2007).

Gran parte de las tierras donde se extendía el Pago de los Arroyos pertenecían desde 1720 a la familia Ugarte, tras una compra que realizó en Santa Fe el español Francisco Miguel de Ugarte (Canedo 1993)⁵⁷⁷. Fue el yerno de este español, Rafael Aguiar -casado con la heredera Paula de Ugarte- quien sería reconocido años después como el fundador del pueblo de San Nicolás (Pérez 2007; Bruno 1994).

En lo eclesiástico, el Pago de los Arroyos formaba parte de la diócesis de Buenos Aires: inicialmente dependió de la Catedral y desde 1721 de la iglesia San Nicolás de Bari de Buenos Aires. Años después, bajo el objetivo de fundar nuevos curatos en la zona de los Arroyos⁵⁷⁸ por el notable aumento poblacional, el Cabildo Eclesiástico de Buenos Aires creó el Curato del Pago de los Arroyos dando lugar a una nueva sede parroquial, la de Nuestra Señora del Rosario. Creada en 1730, esta nueva parroquia se ubicaba en la zona de la actual ciudad santafesina de Rosario – ciudad cuyo nombre derivaba a su vez de la imagen elegida como patrona-

Hacia 1745, y bajo la jurisdicción de la parroquia del Rosario, se constituyó una vice-parroquia en la zona sur del Pago de los Arroyos a pedido de sus vecinos. Si bien al principio cumplió ese rol vice-parroquial la capilla de San Vicente Ferrer, situada en la actual ciudad de Ramallo⁵⁷⁹ (Fig. 17), para 1758 la sede se trasladó al

⁵⁷⁵ Primero como parte del Virreinato peruano y hacia fines del XVIII como sede del nuevo Virreinato rioplatense.

⁵⁷⁶ Hasta la apertura oficial del puerto hacia fines del XVIII, dinamizado especialmente por el contrabando (Perusset 2006).

⁵⁷⁷ Adquiriéndolas de la familia que las había heredado a partir de una merced real de comienzos del XVII, los Arias Montiel. Estas tierras abarcaban desde el arroyo Pavón, al noroeste, al arroyo Ramallo por el sudeste. Hacia 1721 el Arroyo del Medio (ubicado entre el Pavón y el Ramallo -Fig. 2-) fue establecido como límite entre las jurisdicciones de Santa Fe y Buenos Aires (Canedo 1993). Así, dentro de esa extensión de tierras adquiridas por los Ugarte, la jurisdicción de la posteriormente fundada ciudad de San Nicolás comprendió los terrenos entre el Arroyo del Medio y el Ramallo.

⁵⁷⁸ Por la creciente inmigración, principalmente desde Santa Fe pero también de otras ciudades cercanas como Córdoba y Santiago del Estero, hacia mediados del XVIII se triplica la cantidad de habitantes en el Pago de los Arroyos (Canedo 1993).

⁵⁷⁹ En ese entonces, un paraje conocido como Villa del Arroyo Las Hermanas.

recién fundado pueblo de San Nicolás, a la capilla que fabricaba a su costa el fundador Rafael Aguiar. Fue la devoción de Aguiar por San Nicolás de Bari la que habría definido al titular de la capilla y al nombre del pueblo: San Nicolás de los Arroyos (Bruno 1994; Chervo 1998; Laurentin 2006; Pérez 2007)⁵⁸⁰.

Dada la cantidad de feligreses⁵⁸¹, en 1780 la capilla de San Nicolás (ubicada en el lugar actual de la catedral) se desmembró de la parroquia de Rosario para pasar a ser sede parroquial (Bruno 1994; Pérez 2007). De esa manera, vemos que la Iglesia de San Nicolás, como sede del Curato de los Arroyos creado desde Buenos Aires pero asociado desde su origen a la vecina ciudad de Rosario, fue forjando su vida eclesiástica entre el Río de La Plata y el Litoral⁵⁸². Luego de la independencia, entre 1819 y 1821, el pueblo fue declarado ciudad y se eligió a San Nicolás de Bari -hasta ese momento sólo titular de la capilla- como patrono de la misma⁵⁸³ (Bruno 1994; Laurentin 2006).

En el plano político, por sus condiciones de puerto fluvial y su ubicación estratégica entre el puerto de Buenos Aires y el interior del país, la ciudad de San Nicolás tuvo un destacado lugar durante la constitución del Estado Nacional (Flores 2008). Ya hacia 1811, al poco tiempo de constituirse la primera junta de gobierno patriota, fue escenario del primer combate naval entre el ejército realista y las fuerzas revolucionarias. A mediados del XIX, en 1852, adquirió trascendencia histórica siendo sede de un hecho decisivo para la organización nacional: la

⁵⁸⁰ Sobre la fundación de la ciudad y el protagonismo de Aguiar, existen referencias a un pleito entre la familia Aguiar y los Arias, un grupo de vecinos de la Villa del Arroyo Las Hermanas (actual Ramallo) donde se encontraba la capilla San Vicente Ferrer. Ambos grupos se habrían enfrentado en torno a la denominación del pueblo: los Aguiar pretendiendo nombrarlo en honor a San Nicolás y los Arias con la intención de llamarlo San Vicente. El expediente de este pleito habría recorrido todas las instancias, pasando por la Audiencia de Charcas, la Corte y el Consejo de Indias. Tras el fallo a favor de Aguiar, éste cumplió con su compromiso de erigir la capilla por su cuenta y donar tierras para las calles y casas del pueblo (El Informante 2012; Honorable Cámara de Diputados de la Provincia de Buenos Aires 2012). Es posible, por otra parte, que estos Arias estuvieran vinculados a antiguos propietarios de tierras en el Pago de los Arroyos, la familia Arias Montiel, quienes las habían recibido por merced real a principios del XVII y las tuvieron bajo su posesión durante varias generaciones (ver nota 577).

⁵⁸¹ Ya en 1744, según datos de un censo citado por Laurentin (2006:145), la población llegaba a los 950 habitantes.

⁵⁸² Cuando la ciudad pasó a ser cabecera de un obispado, a mediados del siglo XX, siguió siendo sufragánea de la arquidiócesis de Rosario (Cuadro 8).

⁵⁸³ Previo acuerdo con el gobernador provincial, se dispuso mediante decreto la necesaria reunión de los vecinos junto a sus autoridades para proceder, por votos secretos, a la elección del santo como patrono y a jurarlo solemnemente. Para esa misma época, la virgen del Rosario resultaba elegida y jurada como patrona por la población de Rosario de Santa Fe en 1823 y por la ciudad de Paraná, provincia de Entre Ríos, en 1825 (Bruno 1994:14-16).

reunión de representantes de distintas provincias argentinas para acordar el desarrollo del primer Congreso General Constituyente, aquel que dio lugar a la Constitución Nacional de 1853 (Flores 2008). Dicho evento fue conocido desde entonces como “Acuerdo de San Nicolás”; y debido al mismo San Nicolás pasó a ser identificada como “ciudad del Acuerdo”. Por otra parte, hacia la misma época el puerto nicoleño fue declarado puerto mayor de tránsito (1852) y se creó el municipio local⁵⁸⁴ (1854) (Laurentin 2006; Primo s/f.a).⁵⁸⁵

Situación social y político-eclesiástica durante el siglo XX

Casi un siglo después del “Acuerdo de San Nicolás”, la ciudad volvió a ser foco de la atención nacional a raíz de un significativo emprendimiento político-económico: la instalación (apoyada por el gobierno de Juan D. Perón) del complejo siderúrgico-metalúrgico SOMISA (Rivero 2008; Flores 2008). El mismo resultaba de la aprobación del Plan Siderúrgico Nacional presentado en 1946 por el general Manuel Savio, quien presidió la empresa hasta su fallecimiento en 1948. Fundada finalmente en 1960, SOMISA fue la primera y más importante industria siderúrgica nacional, motor de desarrollo socioeconómico en San Nicolás (Rivero 2008). Si bien la planta se instaló en la vecina localidad de Ramallo, el desarrollo de la empresa involucró completamente a la ciudad nicoleña. Con ella, una zona cuya economía desde la época colonial había girado sobre la producción agropecuaria y el comercio -con una rudimentaria actividad proto-industrial- (Flores 2008), desde 1947 vio transformado su perfil agrícola-ganadero en uno industrial.

Uno de los efectos más inmediatos de este proceso fue la masiva inmigración que recibió la ciudad -ya desde las tareas iniciales de construcción de la planta-, el crecimiento y diversificación de la población local⁵⁸⁶ y las consecuentes transformaciones sociales y urbanas. Sobre ellas me interesa destacar la formación de una villa de emergencia conocida como “Villa Pulmón”, en el espacio que

⁵⁸⁴ Desde ese momento el gobierno local estuvo a cargo de una comisión municipal, y en 1886 comenzó a designarse intendentes.

⁵⁸⁵ Para sintetizar y ordenar los datos hasta aquí presentados he confeccionado el Cuadro 8, donde esquematizo la historia de desmembramientos administrativos y redefiniciones jurisdiccionales donde se vio involucrada la ciudad nicoleña. El mismo será presentado al final del siguiente apartado, puesto que también incluye referencias a los hechos que a continuación describo.

⁵⁸⁶ Producto de las migraciones recibidas, principalmente de distintas provincias del norte del país (Entre Ríos, Corrientes, Formosa, Chaco, Tucumán, Jujuy, etc.) y de países limítrofes como Bolivia, Paraguay y Uruguay, la población se duplicó entre 1970 y 1990 (de 65mil a 130 mil habitantes), para luego estabilizarse entre 1990 y 2010 (de 130 a 145mil) (Rivero 2008; Municipalidad 2011).

actualmente ocupa el Santuario de la Virgen del Rosario, donde se instalaron principalmente los trabajadores vinculados a la construcción e instalación de la planta (cfr. Rivero 2007). Sobre este espacio volveremos reiteradas veces.

Paralelamente, es notable que el mismo año en que se aprobó la instalación de SOMISA se creó una nueva diócesis en la región, con cabecera en San Nicolás de los Arroyos. La misma comprendía, entre otros partidos circundantes, al partido de Ramallo, aquel en cuya jurisdicción se instaló la planta principal de SOMISA. La creación de esta nueva jurisdicción diocesana implicaba una nueva jerarquización para la Iglesia local, hasta ese momento dependiente del Obispado de Rosario; sin embargo, no fue hasta pasados siete años cuando asumió el primer prelado en esta sede episcopal. Según la Iglesia, “el gobierno de entonces impidió que la sede nicoleña fuera provista”⁵⁸⁷, con lo cual no parece casual que haya sido al mes de ser derrocado el presidente Perón por un golpe militar, en octubre de 1955, cuando tomó posesión de su cargo el primer obispo de San Nicolás.

En el contexto nacional se vivía hacia mediados de los '50 un tenso enfrentamiento entre el gobierno peronista y la Iglesia católica aunada a los sectores sociales más conservadores. Ya durante las primeras décadas del siglo XX la crisis del liberalismo había dado lugar a acercamientos entre sociedad, Estado e Iglesia a través de ideologías nacionalistas donde la figura del ciudadano se fundía con la del fiel católico, y donde Ejército e Iglesia se identificaban como fuerzas representativas de la patria y del ser nacional, como antítesis de los partidos políticos. Pero desde la llegada de Perón al poder, la Iglesia comenzó a verse relegada del liderazgo nacional. Sumado a su creciente rechazo hacia las fuerzas sociales y políticas que movilizaba el peronismo (sindicatos, agrupaciones de izquierda, etc.), se fueron agudizando las tensiones internas entre quienes mantendrían esa concepción del catolicismo como “alma de la nación” -y de las Fuerzas Armadas como aliado ineludible para la construcción de una sociedad cristiana- y aquellos sectores más dispuestos a una reforma pastoral y litúrgica en consonancia con las transformaciones que luego planteó el Concilio Vaticano II (Di Stéfano y Zanatta 2000; véase también Bianchi 1996-1997).

⁵⁸⁷ AICA 2010.

En este marco de renovación teológica postconciliar, se inscribía quien fue el tercer obispo de la diócesis de San Nicolás: mons. Carlos Ponce de León⁵⁸⁸. Su destacada actuación pastoral, en la sede nicoleña desde 1966, estuvo caracterizada por el compromiso con las problemáticas sociales y la organización de los trabajadores, vinculado al movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo y a los llamados “curas villeros” -cuya presencia en San Nicolás se hizo particularmente visible en la ya presentada “Villa Pulmón”-. Años después, este obispo nicoleño fue uno de los pocos miembros de la jerarquía eclesiástica argentina que procuró denunciar e investigar los crímenes cometidos durante el gobierno militar. Pero en julio de 1977, a poco más de un año de tomar los militares el poder, falleció en un accidente automovilístico todavía hoy investigado como presunto asesinato⁵⁸⁹. La muerte de este prelado, sumada a la persecución de los sacerdotes que compartían sus causas, implicó para la ciudad un profundo cambio en términos pastorales. Quien lo sucedió en 1978, mons. Antonio Rossi, fue ya quien tuvo a su cargo -aunque sólo por dos meses- el acompañamiento de las primeras manifestaciones de la Virgen del Rosario.

Saliendo del plano eclesiástico, otros hechos ligados a la política del gobierno militar cuyas implicancias serán consideradas en relación al culto mariano fueron, entérminos sociales, el proceso de intervención y desalojo de las villas de emergencia de la ciudad, donde la autoridad municipal obligó a las familias que habitaban la “Villa Pulmón” a desalojar el predio, y en términos económicos, las primeras acciones de desinversión estatal y liberalización de los mercados que repercutieron años más tarde en el sector industrial de la ciudad. A nivel nacional, tras el regreso de la democracia en 1983 y la crisis inflacionaria de 1989, se fue agudizando durante la década del '90 el proceso deretracciónestatal y avance de las políticas neoliberales, profundizándose las desigualdades sociales y subiendo a niveles históricos los índices de pobreza y desocupación.

En ese marco, la ciudad de San Nicolás se vio afectada por los antecedentes y efectos de la privatización de la fábrica siderúrgica SOMISA entre 1990 y 1992. Este

⁵⁸⁸ Él mismo había participado del Concilio Vaticano II en Roma (del Frade 2003).

⁵⁸⁹del Frade 2003; Raggio sff; Verbitsky 2006; El Norte 2012a. *Agradezco a los colegas Cynthia Rivero y Fabián Flores por sus comentarios en relación a este punto.*

proceso, precedido de conflictivas negociaciones políticas, movilizaciones y enfrentamientos gremiales, produjo graves consecuencias para gran parte de la sociedad nicoleña. Fue creando un escenario de desocupación, incertidumbre económica, precariedad y fragmentación social, donde se desarticularon lazos y acciones colectivas forjadas en torno al trabajo en la Planta y se transformaron las condiciones de vida de miles de familias⁵⁹⁰(Rivero 2008; Flores 2008).

Como veremos a continuación, fue en ese contexto de significativas transformaciones, políticas, económicas y sociales donde se consolidó el culto a la imagen de la virgen que desde 1983 había comenzado a sumar devotos. Si bien no es mi objetivo detenerme en el desarrollo de esas transformaciones -en los procesos que las precedieron y sus implicancias en el contexto local-, el crecimiento de la devoción a la imagen de la Virgen del Rosario en San Nicolás ha sido contemporáneo a la crisis socioeconómica que atravesó la ciudad desde comienzos de los años 1990.

Ahora bien ¿cuál era el trasfondo religioso de esa devoción a la Virgen del Rosario que comenzó a tomar forma hacia 1983? Avanzaré sobre él en el siguiente apartado.

Cuadro 8: Situación sociopolítica y eclesiástica del pueblo de San Nicolás a lo largo de su historia (elaboración propia).

San Nicolás de los Arroyos	SIGLOS XVII Y XVIII			
Situación socio-política	Gobernación del Río de La Plata			1778 en adelante: Intendencia de Buenos Aires
	principios S. XVII: paraje en el “Pago de los Arroyos” (área entre el río Carcarañá -al norte actual ciudad de	primera mitad S. XVIII: población en aumento por migraciones desde ciudades vecinas, especialmente Santa Fe	1748: fundación del pueblo San Nicolás de los Arroyos	creación del Partido de San Nicolás

⁵⁹⁰Las de los más de 8.000 trabajadores que perdieron su puesto, quienes en su mayoría terminaron volcándose al cuentapropismo y el trabajo informal (Flores 2008; Rivero 2008). Agradezco a Cynthia Rivero -quien realizó un análisis de los avatares sociopolíticos y socioeconómicos que atravesó la ciudad durante el surgimiento del culto-, por sus valiosos comentarios y por facilitarme bibliografía y materiales de campo.

	Rosario- y la actual ciudad de Ramallo)			
Situación eclesiástica	Diócesis de Buenos Aires			
	<p>hasta 1730: sedes parroquiales en Buenos Aires</p> <p>↙ ↘</p> <p>hasta 1721: Catedral 1721-1730: iglesia San Nicolás de Bari</p>	<p>1730 en adelante: nuevas sedes parroquiales en el Pago de los Arroyos (Curato de los Arroyos)</p> <p>↙ ↘</p> <p>1730-1780: Parroquia de la Virgen del Rosario, ciudad de Rosario</p> <p>↓</p> <p>desde 1745 sedes vice-parroquiales en la zona sur del Pago de los Arroyos</p> <p>↙ ↘</p> <p>1745-1758: Capilla de San Vicente Ferrer - pueblo de Ramallo 1758-1780: Capilla de San Nicolás de Bari - pueblo de San Nicolás</p>		

	SIGLOS XIX Y XX			
Situación socio-política	1820 en adelante: Provincia de Buenos Aires			
	1819-1821: pueblo de San Nicolás declarado ciudad	1854: creación del municipio local	[1947: instalación de SOMISA, inmigración y transformaciones socioeconómicas]	[1989-1992: crisis sociopolítica y privatización de SOMISA]
Situación eclesiástica	Diócesis de Buenos Aires	Arquidiócesis de Buenos Aires (elevada en 1886)	Diócesis de Rosario (desde su creación en 1934)	Arquidiócesis de Rosario (elevada en 1963)
	Parroquia de San Nicolás →		1947: creación Diócesis de San Nicolás elevada a cabecera episcopal	

A)2. El culto mariano en el Río de La Plata: antecedentes de la advocación nicoleña

En el Río de La Plata la advocación mariana del Rosario⁵⁹¹ estuvo presente desde la formación de la ciudad de Buenos Aires a fines del XVI: en la Iglesia Matriz

⁵⁹¹ Esta advocación surgió en los primeros años del siglo XIII, de una revelación a Santo Domingo, fundador de la orden de predicadores, en donde la Virgen le enseñaba a rezar el rosario y le exhortaba a predicarlo. Luego la devoción a Nuestra Señora del Rosario se consolidó como imagen

primero, donde se colocó una imagen suya y se constituyó una cofradía del Santísimo Rosario, y luego en la iglesia de los Padres dominicos, hacia donde esa imagen y su cofradía fueron trasladadas⁵⁹². También en la ciudad de Santa Fe, parte de cuyos habitantes, como vimos, migraron al Pago de los Arroyos, se habría formado una cofradía de la Virgen del Rosario hacia mediados del XVII.⁵⁹³

En esta zona del Paraná la devoción a la Virgen del Rosario estuvo vinculada especialmente al accionar de los misioneros franciscanos. Hacia fines del siglo XVII los frailes fundaron una capilla en su nombre para una reducción de indígenas calchaquíes instalada junto al Río Salado⁵⁹⁴; pero en 1718 la misma fue despoblada y su capilla destruida. Desde ese momento la imagen fue trasladada hasta terminar en la Iglesia Matriz de Santa Fe, y desde allí entregada por su cura al primer párroco del Curato de los Arroyos creado hacia 1730: como vimos antes, fue esta imagen del Rosario la que dio su nombre a la capilla del nuevo curato y a la ciudad que fue su sede. En 1735 un grupo de indígenas calchaquíes, por los ataques de abipones y mocovíes, se trasladaron a la zona del Carcarañá y habrían aceptado volver a ser reducidos bajo la condición de seguir teniendo como cura a un franciscano y como patrona a la Virgen del Rosario, pidiendo se traiga la imagen de la capilla rosarina. Aunque el gobernador de Buenos Aires aceptó⁵⁹⁵, la imagen que el cura les entregó fue la Inmaculada Concepción; la del Rosario, pedida por los indios, permaneció en su parroquia.⁵⁹⁶

Respecto a la zona sur del Pago de los Arroyos, Pérez (2007:37) señala un oratorio de Nuestra Señora del Rosario en las inmediaciones del Arroyo del Medio que

defensora de los cristianos en sus batallas contra los infieles. El rosario como tal consiste en un rezo pautado de distintas oraciones que se suceden ordenadamente, incluyendo los principales misterios de la vida de Jesucristo y la Virgen, el avemaría, el padrenuestro y el *gloria Patri*; es asimismo el objeto empleado para rezarlo: una sarta de cuentas unidas por sus extremos a una cruz (Archidiócesis de Madrid 2013).

⁵⁹² Posteriormente, bajo el título de Nuestra Señora del Rosario de la Reconquista y Defensa, continuó siendo especialmente venerada por los patriotas de comienzos del XIX y reconocida para su coronación en 1922 (Pérez 2007).

⁵⁹³Pérez 2007.

⁵⁹⁴Allí se levantó un fuerte “para defenderla de los indios” mocovíes y abipones (Bruno 1994; Pérez 2007:41). Sobre movilizaciones y reducciones indígenas en este contexto ver Lucaioli 2011.

⁵⁹⁵ Su condición habría sido que los indios se trasladaran desde el paraje donde estaban hasta el fuerte de Paso del Carcarañá. En 1801 se anota que dicha reducción “vino a menos” (Bruno 1994:21).

⁵⁹⁶Pérez 2007.

habría dejado de funcionar hacia 1730.⁵⁹⁷ En 1744 el servicio religioso fue restablecido en este oratorio, restaurado por Francisco Miguel de Ugarte a instancias de su yerno Rafael de Aguiar (el fundador de San Nicolás). Este último, quien tenía instalada su casa en la desembocadura del Arroyo del Medio, habría solicitado al obispo la autorización para celebrar misas en esa capilla, siendo su hermano, el presbítero José de Aguiar, el encargado de atenderla.⁵⁹⁸ Las referencias existentes indican para 1744 la celebración de la festividad de Nuestra Señora del Rosario en la capilla⁵⁹⁹; pero poco tiempo después tanto ésta como la casa de Aguiar fueron saqueados e incendiados por un malón indígena. A raíz de ello Aguiar reinstaló su casa en las barrancas más altas de la costa⁶⁰⁰; y tal vez fue por eso también que su devoción terminó focalizándose en San Nicolás de Bari. De cualquier manera, por su interés en aquella capilla y porque contaba entre sus bienes sucesorios con un cuadro de la Virgen del Rosario⁶⁰¹, parece claro que tuvo igual fuerza su fe en esta advocación mariana.

Luego de la independencia, distintas ciudades de la región fueron realizando sus juramentos a las imágenes que elegían como patronas. Mientras que el pueblo de San Nicolás lo hizo con el santo homónimo, en 1821, las ciudades de Rosario y Paraná -en 1823 y 1825, respectivamente- eligieron como protectora a la Virgen del Rosario.⁶⁰² De alguna manera, la misma advocación instalada inicialmente para una devoción indígena, terminó siendo el centro de veneración de españoles y criollos asentados en la región.

La efigie de María del Rosario en San Nicolás de los Arroyos

En el año 1852, a pocos meses de celebrado el Acuerdo interprovincial, la explosión de un polvorín vecino destruyó la parroquia de San Nicolás (actual catedral)

⁵⁹⁷ La misma fecha en que se creó el Curato de los Arroyos y se instaló en su parroquia a la imagen del Rosario (Cuadro 8). Este oratorio pertenecía a los Arias Montiel (Carrasco 1897 en Pérez 2007), antiguos propietarios de gran parte de las tierras de los Arroyos (ver nota 577).

⁵⁹⁸ Según Pérez (2007:40) -en un suceso que estimamos alrededor de 1750, antes que muera Aguiar- ese oratorio y la casa de Aguiar fueron saqueados e incendiados por un malón indígena, a raíz de lo cual aquel decidió reinstalar su casa en las barrancas más altas de la costa. Como muestra de la devoción de Aguiar por la Virgen, señala Pérez que entre sus bienes sucesorios contaba con un cuadro de la Virgen del Rosario (Pérez 2007).

⁵⁹⁹ Las mismas son citadas de un censo de población consultado por el autor (Pérez 2007:39).

⁶⁰⁰ Pérez 2007:39-40.

⁶⁰¹ Pérez 2007.

⁶⁰² Bruno 1994:14-16.

dejando entre sus víctimas fatales al párroco local⁶⁰³. Según el relato tradicional, entre las pocas cosas que se salvaron había una imagen de la Virgen del Rosario⁶⁰⁴. Aunque sobre el origen y destino de esta imagen no encontramos mayores referencias, sí se afirma que cuando en 1884 se reinauguró la parroquia de San Nicolás, el cura local, sacerdote italiano Pedro B. Ceccarelli, hizo bendecir por el papa León XIII una talla de madera de la Virgen del Rosario traída especialmente desde Roma⁶⁰⁵. Esta nueva imagen habría sido donada por una vecina de la parroquia (la sra. Carmen Acevedo de Insaurralde⁶⁰⁶) que también había colaborado en la reconstrucción de la iglesia⁶⁰⁷.

El párroco Ceccarelli, por otra parte, había insistido años atrás para que se instalase en la ciudad una misión de sacerdotes salesianos de la congregación italiana de Don Bosco -la primera misión de esta comunidad constituida fuera de Italia-. Fue la presencia de estos religiosos desde 1875 la que habría movilizad o aún más la devoción local a la virgen y al santo rosario, manifestada en la formación de congregaciones de religiosas que trabajaron junto a aquellos sacerdotes. De hecho, durante las primeras décadas del siglo XX hubo intentos de los salesianos de conformar en San Nicolás un Santuario mariano para la advocación de María Auxiliadora. Al mismo tiempo, para esa época las fuentes nos refieren al funcionamiento de una Cofradía del Santísimo Rosario que preparaba en forma anual una fiesta con novena. La misma habría sido fundada en 1873 por el Prior Provincial de otra comunidad de religiosos: los dominicos, quienes fueron especiales promotores del culto a la advocación mariana del Rosario.⁶⁰⁸

Más allá de estos hechos, lo cierto es que esa imagen de la Virgen del Rosario traída en 1884 y colocada en el lugar principal del retablo debajo de la imagen de San Nicolás, desde 1909 pasó a ser reubicada en sucesivas oportunidades (Fig. 15) hasta

⁶⁰³ Este suceso es presentado como “accidental” en algunas fuentes (Pérez 2007:42) y en otras como explosión del polvorín del estado instalado frente a la Iglesia (Primo s/f a).

⁶⁰⁴ Chervo 1984; Pérez 2007.

⁶⁰⁵ No se conocen datos sobre su autor, sólo que es italiana y que dataría del siglo XIX (testimonio del escultor que la restauró en 1984, publicado en *El Norte* 25/5/1985 y en Bruno 1994).

⁶⁰⁶ Las referencias periodísticas del año 1986 señalaban como donante de la imagen a “la dama Justina Acevedo de Botet”, también con colaboración en la construcción de la cúpula y parte posterior del templo parroquial (*El Norte* 1986d).

⁶⁰⁷ AS, Carp. N° 6, p.86, en Bruno 1994; Laurentin 2006:22.

⁶⁰⁸ AS, Carp. N°6, p. 50-53, en Bruno 1994; Laurentin 2006:23; Pérez 2007.

terminar en 1976 guardada en el campanario⁶⁰⁹. Fue en 1983 cuando el culto a esta imagen mariana comenzó a movilizarse, a partir de las manifestaciones que el 25 de septiembre empezó a relatar una vecina de la ciudad, la señora Gladys Quiroga de Motta.

Antes de continuar con esta historia, haré un alto entonces para considerar las fuentes documentales y bibliográficas que me permitieron reconstruirla. Aunque algunas ya han sido empleadas para los antecedentes históricos hasta aquí desarrollados, constituyen el corpus general de materiales sobre los cuales me apoyaré a lo largo de los demás capítulos.

B) Lecturas, enfoques y fuentes

B)1. Fuentes eclesiales y religiosas

Dentro de la producción bibliográfica de tipo confesional, son tres las obras sobre este culto que mayor relevancia han adquirido: el trabajo del teólogo francés René Laurentin, *María del Rosario de San Nicolás* (1990), el del historiador eclesial argentino Cayetano Bruno, *Historia de las Manifestaciones de la Virgen* (1994), y el más reciente libro del pbro. Carlos Pérez (2007), rector del actual Santuario de María del Rosario, titulado *Soy tu Madre* y distinguido de los anteriores por ofrecer una visión nativa sobre los hechos.

La obra del sacerdote francés Laurentin se caracteriza por ser la primera y por ofrecer una visión contemporánea a la conformación inicial del culto. Su autor, a su vez, es un reconocido mariólogo -periodista e investigador- especializado en el fenómeno de las apariciones marianas: entre sus numerosas publicaciones, se destacan sus trabajos sobre Lourdes y Medjugorje⁶¹⁰. Si bien su estudio sobre la imagen nicoleña está centrado especialmente en el “mensaje” de la virgen, transmitido por la “vidente” Gladys Quiroga de Motta, va describiendo al mismo tiempo los sucesos que dieron lugar al culto. Por otra parte, incluye reflexiones y apreciaciones personales sobre las características e implicancias del “hecho

⁶⁰⁹ Según el párroco Pérez, por deterioro parcial y porque se habían quitado del templo los altares laterales (AS, Carp. N° 6, p. 86, en Bruno 1994; Pérez 2007).

⁶¹⁰ Entre otros: 1990. *Medjugorje, récit et chronologie des apparitions*. Paris, O.E.I.L.; 1997. *Lourdes. Crónica de un misterio*. Barcelona, Planeta Testimonio.

mariano”, siendo su objetivo -tal como él lo presenta- no sólo dar a conocer sino también analizar los aspectos más importantes de la “obra de María en San Nicolás” (Laurentin 1990:5). Otra de las características del libro es que fue editado en distintos idiomas, colaborando de esa manera en la difusión de los acontecimientos por Europa y el resto del mundo, y fue objeto de varias reimpresiones.

La segunda obra destacada es la del sacerdote salesiano cordobés Cayetano Bruno, conocido por su prolífica bibliografía sobre historia de la Iglesia en Argentina. Su trabajo sobre la Virgen de San Nicolás se distingue ante todo por ser un riguroso estudio histórico-documental, con gran cantidad de fuentes citadas, de primera y segunda mano, y con una perspectiva relativamente crítica. Según él mismo señala, su propósito fue elaborar un estudio “netamente histórico” de los diez años del “gran acontecimiento del Siglo” (Bruno 1994:6). Contó para ello con la colaboración especial de la curia local, quienes le acercaron toda la documentación oficial histórica existente en el Archivo del Santuario María del Rosario de San Nicolás, artículos periodísticos y otras publicaciones bibliográficas de consulta. El autor refiere además a documentos de distintos archivos eclesiásticos y estatales, entre ellos el AGN, el AGI, y el ASV. La colaboración de la Iglesia local, por su parte, debe entenderse en el marco de sus propias iniciativas para la elaboración de este trabajo: fue el mismo Carlos Pérez, en ese entonces párroco de la Catedral nicoleña, quien instó a Bruno a escribir sobre esta historia.⁶¹¹

Finalmente el trabajo de este sacerdote Carlos Pérez, ya como rector del Santuario de la Virgen, se caracteriza por ofrecer -como su título indica- una *Visión testimonial del acontecimiento mariano*. Al haber sido él confesor de la “vidente” Gladys Quiroga de Motta, fue desde el comienzo una figura clave en el desarrollo del culto. Se trata, por tanto, de un trabajo donde se articulan permanentemente las referencias históricas y descripciones sobre los hechos con las opiniones y experiencias personales del autor en relación con los acontecimientos relatados. No obstante este fuerte sesgo personal sobre la obra, es un trabajo que expone gran cantidad de datos fácticos para la reconstrucción del culto en la compulsa con otras fuentes,

⁶¹¹A pesar de ello, no se percibe actualmente un reconocimiento a esta obra como el que sí se observa para el trabajo de Laurentin; es incluso desconocida para algunos fieles locales (E.19; E.20).

incluyendo además un detallado relato introductorio sobre la historia del pueblo de San Nicolás y su Iglesia. Si bien los datos no aparecen acompañados de sus respectivas citas bibliográficas y documentales⁶¹² –impidiendo esto la posibilidad de chequear la información, a diferencia del trabajo de Bruno-, el autor indica en una lista final las fuentes y repositorios consultados: archivos eclesiásticos locales y publicaciones periódicas religiosas y periodísticas, entre otras. En este sentido, tal vez lo más interesante sea la inclusión de un nutrido anexo documental donde el autor transcribe distintos escritos -resoluciones, cartas, comunicados, dictámenes, ordenanzas e informes de distinto carácter-, como así también la presencia de fotografías de distintos eventos y épocas.

En términos generales, considero que estas tres obras aparecen vinculadas de una u otra manera a la Iglesia local. Se produjeron con el apoyo y la supervisión de las autoridades nicoleñas: del obispo diocesano mons. Castagna y, en el caso de las dos primeras, del rector del Santuario, Carlos Pérez. A su vez, exceptuando la de Laurentin, fueron editadas por el Centro de Difusión del Santuario (conocido también como Centro de Difusión del Movimiento Mariano San Nicolás), institución del laicado nicoleño que presentaremos más adelante.⁶¹³

En otro grupo puede incluirse a la documentación eclesiástica. Aunque el acceso a los archivos de la curia local y del Santuario mariano permanece restringido⁶¹⁴, contamos de todas formas con los documentos transcritos por Pérez (2007) y con los materiales editados: los “Mensajes” de la virgen -publicados en libros impresos y en versión digital-, y las homilias episcopales⁶¹⁵.

Las publicaciones periódicas del Santuario, *Revista Santuario María del Rosario de San Nicolás* y *Boletín María del Rosario de San Nicolás*, también han formado parte de mi corpus de fuentes. Ambas serán presentadas en la segunda parte de este capítulo y analizadas en el apartado especial sobre fuentes que incluiré en el capítulo siguiente. La primera orientada a los peregrinos y el segundo a lectores

⁶¹² A excepción de las referencias bíblicas y los “mensajes” de la virgen.

⁶¹³ Aunque no lo he tomado, resta mencionar el libro *Un Mensaje de Esperanza. Apariciones de la Virgen en la Argentina* de la periodista María Sofía Vasallo, escrito como trabajo final de tesis del Colegio Universitario de Periodismo "Obispo Trejo y Sanabria" (Córdoba). Editado también por el Centro de Difusión del Santuario, contemporáneamente al de Bruno -en 1994-, cuenta con una presentación hecha por el propio rector Carlos Pérez.

⁶¹⁴ A pesar de reiterados intentos y pedidos, no fue posible acceder a toda la documentación citada en las fuentes bibliográficas.

⁶¹⁵ Las del obispo mons. Castagna se imprimieron en dos tomos, en el año 1990.

que la reciben bimensualmente mediante suscripción, contienen notas y artículos que nos permiten al mismo tiempo obtener información fáctica sobre el culto y entrever ciertos aspectos del mismo reflejados en: las temáticas elegidas, la presentación y organización de la información, etc.

De manera similar, el portal web del Santuario (www.virgen-de-san-nicolas.org) ha sido un sitio de especial consulta, tanto para acceder a parte de estos materiales ya referidos -Boletín, Libro de mensajes, homilías, documentos eclesiásticos, etc.- como para analizar su organización, sus secciones y textos fundamentales como parte de la propia expresión del culto. Finalmente, destaco el sitio de la Agencia Informativa Católica Argentina (AICA): agencia de prensa fundada por la Conferencia Episcopal Argentina en su asamblea de 1955 y transferida luego al Arzobispado de Buenos Aires. A través de ella es posible acceder a noticias eclesiásticas diarias, nacionales e internacionales, un boletín semanal, publicaciones especiales y documentos oficiales.⁶¹⁶

B)2. Fuentes etnográficas, periodísticas y otras publicaciones consultadas

El trabajo de campo en la ciudad de San Nicolás lo he desarrollado a partir de una serie de visitas en distintos momentos del año, entre julio de 2008 y agosto de 2012. De ellas obtuve entrevistas⁶¹⁷, observaciones y registros fotográficos y fílmicos. Especialmente me ha interesado observar las celebraciones de los días 25⁶¹⁸, y he tenido oportunidad de participar en dos de los festejos más significativos en la historia de esta devoción: la celebración del 25° aniversario de la Virgen, el 25 de septiembre de 2008, y la coronación episcopal de la imagen, el 25 de mayo de 2009. Las entrevistas han sido en su mayoría de tipo informales y no-estructuradas, realizadas a nicoleños que residen en la ciudad, tanto vinculados al culto como

⁶¹⁶Las noticias diarias se publican en el sitio web (www.aica.org/) y pueden revisarse en el archivo de ediciones en línea hasta el año 2000. El Boletín AICA, por su parte, se distribuye semanalmente por suscripción, y una colección de los mismos puede encontrarse además en la Biblioteca Nacional.

⁶¹⁷En este caso, la descripción seguida para identificarlas ha sido la siguiente: E.11: sacerdote local, 2008; E.16: empleada pública, 2010; E.17: archivero local, 2010; E.19: catequista y trabajadora local, 2010; E.20: hermana de comunidad religiosa local, 2012.

⁶¹⁸Las denominadas "Jornadas Marianas", como veremos en la segunda parte.

ajenos a él; asimismo, he tenido oportunidad de entrevistar de manera formal al rector del Santuario mariano.⁶¹⁹

Entre las publicaciones periodísticas, las de mayor relevancia fueron las del periódico local *El Norte*, cuyo papel activo en la historia de este culto mariano será oportunamente analizado. En el archivo del diario pude revisar sus ediciones impresas para el período 1983-2008, y recuperé de su versión online las noticias de los últimos años. También he consultado las colecciones particulares que se encuentran en las carpetas del Archivo Histórico Municipal de San Nicolás “Santiago Chervo”, donde se conservan noticias y documentos de distintas publicaciones locales y nacionales. Y como material complementario, consideré otros periódicos de circulación nacional, diarios *La Nación* y *Clarín*, que recogieron los hechos relativos a este caso.

En la misma línea periodística, pero desde otro lugar, han sido valiosas las publicaciones de dos investigadores rosarinos: Héctor Ruiz Nuñez y Carlos del Frade. En su trabajo *La cara oculta de la Iglesia*, de 1990, el periodista y economista Ruiz Núñez ofrece en el capítulo IV titulado “Los milagros”, una lectura sumamente crítica e incisiva sobre la historia de las apariciones en San Nicolás. Por ser una investigación contemporánea al hecho -a solo siete años de su surgimiento-, además de describir los sucesos y factores que rodearon el fenómeno de las apariciones marianas, permite reconstruir cómo eran las percepciones del caso en ese momento. De la misma manera, los trabajos del periodista e investigador del Frade, entre los cuales destacamos su artículo “Storni y la Virgen de San Nicolás: la otra cara de la Iglesia” del año 2003⁶²⁰, expresan otra mirada crítica sobre los acontecimientos.

Por otra parte, constituye una fuente singular el documental “Ciudad de María” (2001), dirigido por el cineasta nicoleño Enrique Bellande. En él se conjugan imágenes y relatos relativos al culto mariano con distintos materiales audiovisuales sobre la historia de la ciudad nicoleña. Montado desde la perspectiva de un nativo de San Nicolás, lo he tomado en tanto fuente analizable como totalidad en sí misma

⁶¹⁹ Asimismo, trabajamos con dos entrevistas realizadas por la antropóloga Cynthia Rivero durante su investigación de campo (año 2005), a dos devotos locales: un miembro de la Comisión pro-Templo (E.A) y una empleada del santuario (E.B) (ambas gentileza de la autora).

⁶²⁰ También ha publicado ensayos sobre la historia de San Nicolás, particularmente respecto a la situación de SOMISA y sobre el obispo Ponce de León. Agradezco a Cynthia Rivero sus observaciones al respecto.

-desde su contexto particular de producción, las características de su autor, sus objetivos, etc.- y a la vez como una suerte de “archivo” desde el cual acceder a diversos documentos para la reconstrucción y análisis del culto. Éstos, además, me permitieron abrir nuevos interrogantes a partir de las relaciones que construyen entre los hechos y los actores involucrados.

Por último, trabajé con documentación municipal –informes, decretos, ordenanzas, fichas técnicas, etc.- relevada principalmente de los sitios oficiales del gobierno y las instituciones locales: Municipio de la ciudad de San Nicolás de los Arroyos, Agencia de Desarrollo Económico, Instituto Municipal de Planeamiento Urbano, Ente Mixto de Promoción Turística, Honorable Concejo Deliberante de San Nicolás, entre otros.

B)3. Las investigaciones sobre el culto: propuestas analíticas

Desde las ciencias sociales, y especialmente en los últimos diez años, este caso ha sido abordado y considerado por distintos autores. Para este trabajo retomé fundamentalmente cuatro investigaciones. Dos de ellas conceptualizaron el fenómeno mariano en relación a las particularidades del contexto donde se gestó: la de Cristina Levaggi (2007), enfocada en la relación entre la Imagen y sus devotos, y la de Cynthia Rivero (2008), más orientada a la sociedad nicoleña y sus experiencias históricas. Desde la primera se describe a esta virgen en tanto símbolo popular construido por una sociedad tensionada entre los efectos de la posmodernidad - individualismo, neoliberalismo, etc.-, y el deseo de recuperar valores colectivos de la modernidad: unión, cohesión social. La segunda en cambio nos propone analizar este fenómeno desde el concepto “imaginarios diversificados”, en relación a los cambios en las representaciones sobre una ciudad que pasó de ser la “Ciudad del Acero” a ser la “Ciudad de María”.

Considerando estos enfoques, mi análisis se ubica en un lugar intermedio entre esa mirada más macro que coloca al culto en relación a un contexto global signado por distintos procesos de atomización social, masificación, etc. (cfr. García Canclini 1990, 2006) y una perspectiva más orientada a la historia particular de la sociedad de San Nicolás. Si bien parto de este proceso histórico concreto, con sus transformaciones sociales, económicas y simbólicas, lo hago con el propósito de

analizar un culto religioso particular: la construcción de un símbolo religioso y sus implicancias para la sociedad que lo construye.

De la misma forma me posiciono frente a una segunda línea de investigaciones, aquella que ha analizado este culto desde una perspectiva más anclada en la geografía urbana. Tanto el trabajo de Analía Rodil (2007) como los de Fabián Flores (2008, 2011), plantean un análisis focalizado en el proceso de transformación -material y simbólica- que ha atravesado la ciudad de San Nicolás en las últimas décadas y en la especial incidencia que ha tenido sobre ese proceso la patrimonialización y apropiación turística del fenómeno mariano. En este sentido, y al igual que el trabajo de Rivero (2008) anteriormente referido, todos ellos parten de alguna manera de ese singular cambio que ha experimentado la ciudad, al pasar de ser la “Ciudad del Acero” a ser la “Ciudad de María”. Asimismo, la investigación de Flores profundiza especialmente en la problemática del turismo religioso y analiza este culto en relación a las complejidades teórico-metodológicas que presenta el estudio de estos fenómenos en el contexto actual del catolicismo.

Parte II

TRAYECTORIA HISTÓRICA DEL CULTO A MARIA DEL ROSARIO DE SAN NICOLÁS (1983-2010)



Fig. 18. Celebración del 25 aniversario de la Virgen [izquierda] (fotografía de la autora, 25/9/2008).

La historia del culto a la Virgen del Rosario de San Nicolás abarca un período de tiempo relativamente corto pero de gran intensidad. Para analizarla he definido operativamente tres etapas, similares a las identificadas para los cultos anteriores: de surgimiento y conformación inicial, de consolidación e institucionalización, y de extensión/difusión. La inicial la extiendo desde las primeras “apariciones” y “mensajes” hasta el comienzo de la construcción del santuario en 1986, la segunda desde el comienzo de las peregrinaciones hacia el santuario hasta la finalización de los mensajes en 1991, y una tercera más prolongada, donde se difunde y extiende la devoción con una intensificación del accionar eclesial, la multiplicación de los devotos y las repercusiones de la crisis socioeconómica local. Dentro de esta última consideraré los festejos por el 25° aniversario del culto y especialmente la coronación episcopal de la imagen, celebrada en mayo del año 2009.

En la reconstrucción de esa historia he recurrido alternativamente a los materiales presentados en el apartado anterior: documentos de primera y segunda mano, bibliografía, observaciones de campo, entrevistas. Con ellos pude ir trazando un recorrido histórico singular, distinto al de las historias en las cuales me he basado, al de los relatos nativos y a las construcciones históricas oficiales. Propongo de esta manera, montada sobre esos relatos y construcciones pero guiada por los objetivos de mi investigación, una nueva forma de encarar y articular los hechos que se sucedieron en San Nicolás desde septiembre de 1983.

A) Surgimiento y conformación inicial del culto (1983-1986)

A)1. Las primeras “apariciones”

Las manifestaciones marianas que dieron lugar a este culto comenzaron el 25 de septiembre de 1983, cuando una vecina de la ciudad, Gladys Quiroga de Motta, relató haber empezado a experimentar una serie de visiones donde la virgen se le aparecía y le transmitía determinados mensajes.

Previamente a esa primera manifestación, días antes, ya circulaba entre los vecinos de Gladys la noticia sobre un “rosario luminoso” en una de las casas del barrio. Según el propio testimonio de Gladys, “todo empezó con el asunto de los rosarios”

cuando “en algunas casas del barrio donde yo vivo la gente empezó a ver que los rosarios se iluminaban”⁶²¹. Habría sido después de observar este fenómeno en la casa de su vecina -hacia donde también se acercaron algunos sacerdotes locales -, cuando Gladys señaló haber visto algo similar con un rosario colgado en su habitación.⁶²² Esto ocurría el 24 de septiembre, el mismo día que el diario local *El Norte* publicaba la noticia sobre el “rosario luminoso” de su vecina⁶²³. Al trascender el hecho, fueron acercándose a la casa de Gladys personas de instituciones religiosas del barrio: monjas que trabajaban en el Hogar del Carmen y un grupo de chicos de la parroquia San Cayetano.⁶²⁴

El día siguiente al de este suceso con su rosario fue la fecha a partir de la cual Gladys pasó a ser conocida como “la vidente”, al comenzar a relatar una serie de experiencias personales vinculadas a apariciones y mensajes de la virgen. Las primeras cuatro habrían sido “visiones” donde se le aparecía la imagen de la virgen mientras rezaba en su habitación, recibidas entre el 25 de septiembre y el 7 de octubre.⁶²⁵

A los pocos días le transmitió por primera vez sus experiencias a quien era su confesor, el párroco de la Catedral pbro. Carlos Pérez, y al día siguiente, 13 de octubre, recibió la primera manifestación donde la imagen “le hablaba” para transmitirle un mensaje. A continuación de este hecho Gladys viajó a Rosario, sede arzobispal, en dos oportunidades: la primera el día 17, para conocer la imagen de la Virgen del Rosario que se encuentra en la Catedral arquidiocesana, y la segunda el día 25, al cumplirse un mes de la primera “aparición”. En ambas visitas a la imagen rosarina relató haber visto a la virgen manifestársele y darle un mensaje, pero sin identificar la figura de su visión con la imagen de bulto que allí se encontraba.

Los siguientes “mensajes” que la “vidente” habría ido recibiendo se vinculan a “pedidos” de la virgen relativos a la construcción de un santuario. Ya durante sus primeras visiones Gladys había referido a la imagen de una capilla que se le

⁶²¹ Bruno 1994:33; Mejía 1985:38-39.

⁶²² Bruno 1994; Laurentin 2006.

⁶²³ *El Norte* 24/9/1983 (en Bruno 1994:31-32).

⁶²⁴ Testimonio de Erlinda Leiva, vecina de Gladys, extraído de *El Norte* 25/5/1985: 7 (en Bruno 1994:33).

⁶²⁵ “La Virgen se representa como una persona delante de mí, como está usted en este momento. Yo estoy con los ojos cerrados; a veces, a un solo metro de distancia; otras veces más lejos, y entonces siento su voz” (Entrevista 3/4/1985 [en Bruno 1994:58]).

apareció luego de preguntarle a la virgen qué quería⁶²⁶. Durante la primera mitad del mes de noviembre continuaría recibiendo “mensajes de la virgen” relacionados con el pedido de un templo: “me harán un santuario”⁶²⁷ “soy patrona de esta región, haced valer mis derechos...”⁶²⁸, “Cerca tuyo quiero estar (cerca del río)...”⁶²⁹, y desde el 15 de noviembre -donde por primera vez le habría transmitido un mensaje la imagen de Jesús⁶³⁰- la periodicidad de estas manifestaciones comenzó a ser diaria.⁶³¹

A fines de noviembre se sucedieron dos hechos significativos en relación al fenómeno: la determinación del lugar donde se construiría el santuario y la identificación de la imagen de las apariciones con la estatua de la virgen que se encontraba en la Catedral. El primero aparece ligado a una de las visiones de Gladys, donde la virgen se le habría aparecido en un “campito” ubicado junto a la cuadra de su casa diciéndole “aquí quiero estar, este es mi lugar”⁶³². Esa misma noche, la “vidente” se acercó al “campito” acompañada por una de sus hijas y dos matrimonios vecinos, uno de ellos con su hija de 9 años; y tanto Gladys como la niña afirmaron haber visto un “rayo de luz” cayendo sobre el sitio señalado⁶³³. Durante los dos días siguientes Gladys recibió distintos “mensajes” relativos a este señalamiento: “...elegido está el lugar de mi morada, todo queda en vuestras manos”⁶³⁴; “Mi anhelo es estar entre vosotros...”⁶³⁵. Al tercer día, el 27 de noviembre, fue llamada por el Padre Pérez para acercarse a ver la imagen guardada en el campanario de la catedral, entendiendo el sacerdote que ésta

⁶²⁶ Las referencias a los mensajes publicados (CDMMSN 1995) serán citadas con la fecha y el número identificador de cada mensaje. En este caso: 7/10/1983, PM.03 (las iniciales “PM” corresponden a la referencia nativa “Primeros Mensajes”).

⁶²⁷ 9/11/83, PM.015 (CDMMSN 1995).

⁶²⁸ 15/11/83, PM.2 (CDMMSN 1995).

⁶²⁹ 16/11/83, PM.3 (CDMMSN 1995).

⁶³⁰ 15/11/83, PM.1 (CDMMSN 1995).

⁶³¹ Bruno 1994; Laurentin 2006.

⁶³² 24/11/83, PM.12 (CDMMSN 1995). Como ya indicamos, el sitio se ubicaba dentro del predio donde décadas atrás se extendía la villa de emergencia conocida como “Villa Pulmón”, cuyos habitantes, mayormente trabajadores vinculados a SOMISA, habían sido obligados hacia fines de los '70 a desalojarla y reinstalarse en barrios periféricos de la ciudad. La singular historia de este espacio -“pulmón” de la ciudad devenido villa de emergencia, “vaciado” forzosamente y sacralizado luego por un símbolo religioso-, ha sido abordada por distintos investigadores: entre otros, Lazzari, Juan José, María Laura Flores. 1998. *Pulmón respira todavía*. San Nicolás; Flores 2011; Rivero 2008 [citados en este trabajo].

⁶³³ 24/11/83, PM.13 (CDMMSN 1995).

⁶³⁴ 25/11/83, PM.14 (CDMMSN 1995).

⁶³⁵ 26/11/83, PM.16 (CDMMSN 1995).

coincidía con las descripciones de la “vidente”. Fue entonces, luego que Gladys conociera y reconociera el parecido entre esta efigie de la Virgen del Rosario y la figura mariana de sus visiones, cuando la imagen se mandó a arreglar y se colocó en sus manos un nuevo rosario para reubicarla en el atrio de la Iglesia.⁶³⁶ Junto a este hecho, la “vidente” relató haber recibido ese día un mensaje donde la virgen le señalaba: “Me tienen olvidada pero he resurgido [...] Quiero estar en la ribera del Paraná; ponedlos firmes; allí viste mi luz...”⁶³⁷

Durante los próximos meses, cuando los “mensajes de la virgen” ya eran diariamente registrados por Gladys, se conocieron tres referencias más al templo solicitado. Una primera en diciembre de 1983, donde la virgen habría indicado avanzar sobre la gestión del terreno: “lo nuestro ya está maduro, es tiempo que se dé a conocer; *si podéis solicitar el terreno, no dejéis pasar el momento*”⁶³⁸; otra en enero del ‘84, cuando por segunda vez Gladys vio caer un “rayo de luz” sobre el sitio señalado y afirmó escuchar a la virgen decirle “santifiqué el lugar”⁶³⁹; la tercera en septiembre de ese año, cuando la virgen le habría dicho “no olvidéis el Santuario”.⁶⁴⁰

Hasta aquí se ve entonces que, días después de experimentar sus primeras manifestaciones marianas, la señora Gladys Quiroga de Motta fue compartiendo sus “visiones” con representantes de la Iglesia local -especialmente con el párroco de la Catedral, pbro. Carlos Pérez-. De esa manera, los “mensajes de la virgen”, con sus exhortaciones y referencias bíblicas, comenzaron a ser considerados⁶⁴¹, destacándose entre ellos como tema clave el pedido de construcción de un santuario y reiteradas indicaciones sobre la ubicación que este templo debía tener -junto a la ribera del Paraná-, incluyendo el suceso de un “rayo de luz” cayendo sobre el lugar señalado. Posteriormente a esos sucesos, y acompañada por el párroco Pérez, Gladys habría conocido y reconocido la imagen de la virgen que se hallaba en el campanario de la Catedral⁶⁴², pasando ésta a ser ubicada en un camarín para su reacondicionamiento.

⁶³⁶ Laurentin 2006.

⁶³⁷ 27/11/83, PM.18 (CDMMSN 1995).

⁶³⁸ 22/12/83, PM.58 [resaltado mío] (CDMMSN 1995).

⁶³⁹ 4/1/84, M.12 (CDMMSN 1995).

⁶⁴⁰ 25/9/84, M.299 (CDMMSN 1995).

⁶⁴¹ Bruno 1994; Pérez 2007.

⁶⁴² Pérez 2007.

A)2. *El origen de la devoción*

Al parecer, fue entonces a partir de ese reconocimiento que comenzó a movilizarse la devoción hacia esta imagen de María del Rosario. En el “campito”, sitio señalado en las manifestaciones relatadas por Gladys, ya desde que fuera marcado como “lugar elegido” habrían comenzado a realizarse las primeras reuniones para rezar el rosario. Una vez identificada la imagen, se dispuso un pequeño oratorio con un cuadro de María del Rosario (Fig.19).⁶⁴³ Posteriormente, en el presbiterio de la Catedral fue ubicada con autorización del obispo mons. Rossi la efigie mariana ya restaurada y provista de un nuevo rosario en sus manos⁶⁴⁴. Uno de los objetivos del Padre Pérez durante esos primeros meses fue formar grupos de oración con los fieles⁶⁴⁵; coincidiendo con lo que indicaba uno de los “mensajes de la virgen”: “Vuestra madre os dice: ‘Convocad cuantos podáis para hacer oración, rezad el Santo Rosario’⁶⁴⁶. Así, al cumplirse el primer “aniversario mariano” –el 25 de septiembre del ‘84, a un año de la primera “manifestación de la virgen” a la “vidente”- el párroco inauguró la costumbre de rezar permanentemente el rosario en la catedral⁶⁴⁷, y comenzaron desde esa fecha a celebrarse todos los meses las “Jornadas Marianas”⁶⁴⁸.

⁶⁴³ Pérez 2007.

⁶⁴⁴ Entrevista al Padre Pérez publicada en *El Norte* 25/07/93 (en Bruno 1994).

⁶⁴⁵ Desde esos meses iniciales, acompañaban al Padre Pérez un grupo de matrimonios que trabajaron activamente en la reproducción del culto, dando lugar a lo que luego se conocería como Movimiento Mariano de San Nicolás. Volveremos sobre esta agrupación de devotos en el siguiente apartado.

⁶⁴⁶ 30/1/84, M.37 (CDMMSN 1995).

⁶⁴⁷ Laurentin 2006.

⁶⁴⁸ Baccaro en Pérez 2007. Como veremos en el capítulo siguiente, las peregrinaciones comenzaron luego que la imagen fuera colocada en la Catedral, llegando desde distintos puntos de la ciudad, la diócesis y el país (Pérez 2007:125).



Fig.19. Primer oratorio de la Virgen en el "campito" (El Norte 1986a).

Fue en ese contexto, hacia fines del '84, que el Padre Pérez elaboró, como "Director Espiritual de la sra. de Motta, y Asesor Pastoral de todo lo referente al culto a la Virgen del Rosario", su primer informe oficial sobre los hechos⁶⁴⁹. En primer lugar manifestaba en el escrito su deseo de "dejar expresa constancia" de su profundo convencimiento sobre "la autenticidad de este hecho", subrayando que, sin embargo, su aceptación del hecho "como sobrenatural" había sido solo pasados "siete meses de ocurridas las manifestaciones de la Virgen, superadas todas las exigencias de una crítica austera". Da cuenta entonces de los "fuertes elementos que, a modo de pruebas, fueron rodeando al hecho de una seguridad objetiva". Además de las positivas impresiones que sobre Gladys se habrían llevado los obispos Rossi y Mancuso luego de conversar con ella, destaca cuáles fueron esos "elementos de credibilidad: la coincidencia de la visión con la imagen de la Catedral; la referencia de la virgen a su patronazgo sobre la región; las citas bíblicas que "la Virgen agrega a sus mensajes"; las "conquistas logradas" en el plano espiritual, pastoral y episcopal; y finalmente los "frutos": grupos de oración, transmisiones del Santo Rosario en la radio local, crecimiento de la devoción, gracias espirituales, etc. Resaltaba además que "la cautela con que se trabajó hizo

⁶⁴⁹Informe1984? (en Bruno 1994:61 y ss.).

que este hecho fuera conociéndose gradualmente, pero por tradición oral y con expreso/pedido a los medios de comunicación de que no hablasen del tema".⁶⁵⁰

A)3. *Los obispos diocesanos*

En relación a la autoridad episcopal, poco antes de aceptar la colocación de la imagen en el presbiterio de la Catedral, en enero de 1984, el obispo Rossi había tenido una entrevista con Gladys⁶⁵¹. Ya en los meses previos, Gladys relató haber recibido dos "mensajes" relativos a dicha reunión: uno donde le preguntaba a la virgen si debía hablar con el Obispo, a lo cual la Imagen le habría contestado "Id y anunciad mi petición"⁶⁵² y otro donde le habría indicado "Os tomarán en serio"⁶⁵³ - según Pérez, refiriéndose a esa entrevista que debía tener con el Obispo-. Pero a pesar de su aparente disposición a conocer los hechos, y de haberse ocupado de leer los "mensajes", mons. Rossi ya estaba próximo a dejar la diócesis tras haber sido promovido a arzobispo de Corrientes. Por esa razón posiblemente -o tal vez como factor que movilizó su alejamiento-, este obispo no autorizó, por prudencia, la publicación de los "mensajes". Quien lo reemplazó interinamente, mons. Mancuso, tampoco dio la autorización oficial para publicar los "mensajes", aunque sí permitió la difusión de los mismos.⁶⁵⁴

El obispo que mostró un accionar más comprometido con el desarrollo del culto fue mons. Castagna, quien sucedió en el cargo a Rossi en octubre de 1984, aunque inicialmente mantuvo una actitud reservada y evitó comentarios que pudieran señalar una legitimación de las apariciones. En un principio, el Obispo tomó contacto directo con quienes más conocían sobre el fenómeno y permitió que continuaran difundiéndose los "mensajes" con publicaciones más organizadas. Luego, con el correr de los meses, distintos sucesos fueron dando lugar a nuevas decisiones. En el mismo mes en que asumió Castagna, a los "mensajes" recibidos⁶⁵⁵ se sumaron "estigmas"⁶⁵⁶ y ayunos que la virgen le habría comenzado a

⁶⁵⁰ Informe 1984? (en Bruno 1994:62-64).

⁶⁵¹ ASSN, Carp. 13, pp. 1-5 (en Bruno 1994:108).

⁶⁵² 16/11/83, PM. 3 (CDMMSN 1995).

⁶⁵³ 25/12/83, PM.62 (CDMMSN 1995).

⁶⁵⁴ ASSN, Carp. 14, p. 2 (en Bruno 1994); Pérez 2007.

⁶⁵⁵ Desde febrero del '84 Gladys manifestó haber comenzado a recibir también "visiones" y "mensajes" de Jesús, que se intercalaban con los de la virgen pero se distinguían por su mayor

indicar a Gladys, los cuales continuaron hasta la Semana Santa del año siguiente.⁶⁵⁷ Al mismo tiempo, cuando -según las fuentes eclesiológicas- el nuevo prelado ansiaba una "señal"⁶⁵⁸, se dio a conocer la primera curación extraordinaria adjudicada a la Virgen: la de un niño que sufría de un tumor maligno. Se designó entonces, bajo la regencia del obispo, una Comisión Eclesiológica para asesoramiento e investigación sobre la salud psicofísica de la "vidente", los mensajes y las curaciones vinculadas a la Imagen.⁶⁵⁹

La creación de esta Comisión investigadora, conocida como "Comisión Asesora sobre los hechos ocurridos en torno a la imagen de Ntra. Sra. del Rosario de San Nicolás"⁶⁶⁰, se registró en marzo de 1985. Formada principalmente por sacerdotes, sus miembros iniciales fueron los administradores parroquiales de los distritos vecinos de San Pedro (parroquia Ntra. Sra. del Socorro), Ramallo (parroquia Cristo Salvador) y Arrecifes (parroquia de San José), el Director del Seminario diocesano "Nazareth", y el canciller y Secretario General del Obispado. A los pocos meses de creada, en julio de 1985, se produjo un recambio aduciendo razones de lejanía de los comisionados respecto a la Sede Episcopal, pasando a quedar integrada por el vicario general de la diócesis mons. Roberto Mancuso, los presbíteros Dr. Ariel David Busso (canciller del obispado), Carlos Pérez (párroco de la Catedral y confesor de Gladys), Marcelo Domenech, Víctor Hugo Detto, y el padre salesiano Eduardo Jorge S. D. B.⁶⁶¹ Pero en materia probatoria no fue esta Comisión la primera instancia de indagación sobre el hecho. Ya desde fines del '83, el Padre Pérez procuró asignarle a distintos profesionales la tarea de "estudiar a la Vidente"⁶⁶². El primero fue un médico clínico y psiquiatra, el Dr. Carlos

brevidad y firmeza (Laurentin 2006). Sobre ellos volveremos en el capítulo siguiente, donde veremos que dieron lugar a la elaboración de estampitas.

⁶⁵⁶ Los primeros indicios de estigmas se registraron para el 23 y 24 de octubre de 1984, con un "pedido de la virgen" de ayunar por treinta días. El 16 de noviembre comenzaron a aparecer los estigmas más claros en sus muñecas y continuaron todos los jueves y viernes de Adviento. Luego, durante la Cuaresma, brotaba sangre de estos "estigmas" cada día viernes, y desde el Viernes Santo habrían aparecido también en los pies, además de una marca dolorosa en el hombro (interpretada como señal de "cargar algo pesado") (Laurentin 2006).

⁶⁵⁷ Laurentin 2006; Pérez 2007.

⁶⁵⁸ Bruno 1994:53; Pérez 2007:214.

⁶⁵⁹ ASSN, Carp. 4, pp. 1-5 (Bruno 1994).

⁶⁶⁰ ASSN, Carp. 4, pp. 1 -2 (Bruno 1994).

⁶⁶¹ Bruno 1994; Nombramiento 1985.

⁶⁶² Bruno 1994:67.

Pellicciotta⁶⁶³, quien continuó observándola hasta fines del '86; luego el médico Eduardo Telechea, quien realizó su historia clínica entre agosto del '84 y abril del '86 (y quien describió sus "estigmas" refiriéndolos al Calvario de Jesucristo)⁶⁶⁴. Coincidiendo ya con la creación de la Comisión eclesiástica, hacia abril/mayo del '85, otros tres especialistas intervinieron en el estudio de la "vidente": dos psicólogos, el Dr. Edmundo Vaamonde y el dr. Raúl Mejía, y una grafóloga, quienes ampliaron las descripciones sobre la personalidad de Gladys y registraron el propio testimonio que ella les daba sobre sus experiencias con la virgen⁶⁶⁵. Asimismo, el obispo designó a un sacerdote de la Universidad Católica Argentina y profesor de la Facultad de Teología, mons.dr. Lucio Gera, para analizar el contenido de los mensajes; sobre ellos concluiría no encontrarles "errores doctrinales"⁶⁶⁶.

Tomando como base los diferentes informes elaborados por estos especialistas, la Comisión eclesiástica emitió un comunicado oficial en octubre de 1985⁶⁶⁷. En él destacaron la relación directa de la vidente con el obispo y su discreta distancia con quienes deseaban verla, el favorable resultado de los informes sobre su salud y la continuidad de los mensajes diariamente recibidos. Por otra parte, y en relación a la "proyección pastoral" del fenómeno, la Comisión episcopal daba los primeros pasos hacia la consolidación del culto: se gestionó la donación de los terrenos para el santuario -el denominado "campito" de la virgen- y se designó al párroco de esa zona como organizador de los ritos allí realizados junto al oratorio. Según las fuentes consultadas⁶⁶⁸, quien se encargaba hasta ese momento de la liturgia de los 25 y la actividad pastoral en la zona, construyendo allí el primer altar de campaña, era el cura de la parroquia San Cayetano, Roque Gramajo, a cuya jurisdicción eclesiástica pertenecía "el campito".

La donación de los terrenos se concretó en julio de ese año de 1985, recibiendo el obispado la ordenanza municipal que autorizaba la cesión bajo una serie de

⁶⁶³ Quien aparentemente la conocía a Gladys, siendo el "matrimonio Pellicciotta" con su hija, tres de las personas que la acompañaron al "campito" la noche del "rayo de luz" (Bruno 1994; Pérez 2007).

⁶⁶⁴ ASSN, Carp. 3, pp. 8-33 (en Bruno 1994:85-87).

⁶⁶⁵ Resultado de estos estudios fueron algunos de los documentos citados en las crónicas eclesiásticas: Mejía 1985; Entrevista 1985.

⁶⁶⁶ Informe 1986? Señala este autor que con posterioridad a este estudio hubo mensajes referidos al Papa (Bruno 1994:74).

⁶⁶⁷ Informe 28/10/1985.

⁶⁶⁸ Pérez 2007.

condiciones, en principio ser destinados a la construcción del santuario y acondicionamiento de un parque público⁶⁶⁹. El espacio, como indiqué páginas atrás (pág. 240), correspondía al predio donde años antes se extendía la villa de emergencia conocida como “Villa Pulmón”, cuyos habitantes, mayormente trabajadores vinculados a SOMISA, habían sido obligados hacia fines de los ‘70 a desalojar sus viviendas y reinstalarse en barrios periféricos de la ciudad⁶⁷⁰. Las implicancias de esta peculiar historia del espacio elegido serán consideradas en los siguientes capítulos.

De esta forma, vemos que hacia fines de esta primera etapa, mientras se multiplicaban los devotos⁶⁷¹ que se acercaban –tanto a la Catedral como al “campito”, y en especial el 25 de septiembre- para venerar a la Imagen ya reconocida como milagrosa, la Iglesia comenzaba a encauzar y afirmar el culto con prudencia y discreción. Al respecto, el obispo señalaba en una entrevista realizada en mayo de 1985, que aun era “un acontecimiento muy nuevo”, que había que “observarlo y controlarlo desde un equilibrio muy profundo”. En relación a un reciente encuentro con el Papa Juan Pablo II, indicaba que no había considerado con él el tema de las “apariciones”, agregando que la Iglesia no obliga a creer como “verdad de fe” en “revelaciones particulares”, simplemente aprueba el culto, pero “la gente tiene libertad para creer o no creer”⁶⁷². La misma cautela se aprecia en el ya citado *Informe* presentado por la Comisión Investigadora, donde se indicaba “que en las predicaciones sobre la Santísima Virgen se evite la alusión directa a las llamadas apariciones en cuestión” y se subrayaba que “lo importante es la Virgen”⁶⁷³.

Aún así, como mostraré a continuación, el rol de Gladys como “intermediaria” continuaría siendo clave durante toda la segunda etapa, al menos hasta la abrupta finalización de los “mensajes” en 1990. La necesidad de resaltar la importancia de

⁶⁶⁹ Ordenanza 26/7/1985.

⁶⁷⁰La singular historia de este espacio –“pulmón” de la ciudad devenido villa de emergencia, “vaciado” forzosamente y sacralizado luego por un símbolo religioso-, ha sido abordada por distintos investigadores: entre otros, Lazzari, Juan José, María Laura Flores. 1998. *Pulmón respira todavía*. San Nicolás; Flores 2011; Rivero 2008 [citados en este trabajo].

⁶⁷¹ Para la jornada del 25 de agosto de 1985, *El Norte* daba cuenta de una cifra cercana a las 20.000 personas, provenientes en su mayoría de distintas localidades y provincias argentinas, y de la llegada de alrededor de 150 micros a la ciudad (*El Norte* 1985b:11).

⁶⁷²*El Norte* 1986c; Entrevista a mons. Castagna realizada por *El Norte* en mayo de 1985 (AICA, Boletín, año XXIX, n° 1480, 2/5/1985: 4-5 [en Bruno 1994:95]).

⁶⁷³ ASSN, Carp. N° 4, pp. 1-5 (Bruno 1994:101).

la virgen por sobre el hecho mismo de las “apariciones”, da cuenta también de esa centralidad que ya había comenzado a adquirir la “vidente”, a pesar -o en razón- del hermetismo que siempre la caracterizó. Mientras que el deseo del obispo era que “la dejaran un poco tranquila”⁶⁷⁴, la opinión de sus vecinos se inclinaba a que “debería Gladys hacer una declaración alguna vez, una sola, para que sobre esto se diga la verdad”⁶⁷⁵. Claramente, ambos mensajes se orientaban a la prensa, otro de los actores sobre los cuales profundizaré en el siguiente capítulo.

Como antesala de la segunda etapa, resalto un curioso “mensaje de la Virgen” -de los últimos que Gladys habría recibido en 1985- al que refieren las crónicas eclesásticas pero que no aparece publicado en el *Libro de mensajes* (1995). En él, la “vidente” refería a una insistencia de la virgen sobre la construcción del templo:

“Ayer vi el proyecto del templo. Hoy, cuando se me apareció le pregunté si le gustaba. Sonrió y me dijo: ‘Sí, hija mía, ese proyecto me agrada, ya que el Santuario será amplio, como lo pedí. Así deseo que se realice, porque muchos serán los que rindan allí culto al Señor. No debe comenzar otro invierno sin haber iniciado esa obra’”⁶⁷⁶

La respuesta a este preciso “pedido de la virgen” empezaría a tomar cuerpo en septiembre de 1986, con el acto de colocación de la piedra fundamental del santuario.

B) Consolidación e institucionalización (1986-1990)

B)1. El lugar para el culto

He identificado el año 1986 como bisagra a esta segunda etapa a partir de dos hechos significativos: el inicio de las procesiones al “campito de la Virgen” y los trabajos para la construcción del santuario. La primera procesión se realizó el 25 de febrero, -instituidos ya los días 25 de cada mes como Jornadas Marianas-. Aunque fue el obispo Castagna quien autorizó llevar la imagen hasta su lugar asignado⁶⁷⁷ y celebrar allí la eucaristía, estuvo ausente en la ciudad durante ese 25 de febrero.

⁶⁷⁴Entrevista a mons. Castagna, mayo de 1985 (AICA, Boletín, año XXIX, n° 1480, 2/5/1985: 4-5 [en Bruno 1994:95]).

⁶⁷⁵ Testimonio de Erlinda Leiva, extraído de *El Norte* 25/5/1985: 7-8 (en Bruno 1994: 29).

⁶⁷⁶21/12/1985, mensaje inédito citado por Laurentin 2006: 63 [el resaltado es nuestro].

⁶⁷⁷ ASSN, Carp. 18 (Bruno 1994:119).

Así, la primera procesión y la primera misa con la Imagen en el “campito” quedaron a cargo del vicario episcopal mons. Mancuso⁶⁷⁸. Para el festejo del mes siguiente, el 25 de marzo –que coincidió con el Martes Santo–, el obispo presidió la segunda procesión con la Imagen y ofició la misa en el “campito” ante seis mil personas, entre vecinos y visitantes.⁶⁷⁹ Destacó en esa oportunidad su decisión, fundada en “motivos largamente madurados”, de reconocer como “lugar de especial culto, lo que la misma devoción popular ha consagrado”: “Como pastor quiero recoger el llamado de la Madre y reconocer su presencia, como también discernir lo que viene de Ella de lo que las exageraciones y desviaciones humanas pudieran ocasionar”⁶⁸⁰. Esto fue interpretado como una muestra de que el obispo se colocaba a la cabeza del culto y manifestaba su respaldo a los hechos⁶⁸¹.

El 25 de septiembre, para el tercer “aniversario” mariano, se llevó a cabo el acto de colocación de la piedra fundamental del templo. Los festejos fueron presentados por la prensa como una ocasión para “celebrar el tercer aniversario de un acontecimiento que encuentra ‘de pie’ al catolicismo argentino”⁶⁸². Oficiando la ceremonia, el obispo subrayaba uno de los anuncios más importantes en torno a la construcción del santuario: el padrinzago exclusivo de los devotos. Esta decisión había sido anticipada en la Jornada Mariana del mes anterior, cuando el obispo afirmó: “...no tendrá padrinos, el padrino será el pueblo de Dios” [...] ustedes todos, particularmente los más pequeños, serán sus padrinos...”⁶⁸³; y fue reiterada en la homilía por el tercer aniversario: “en estos momentos no existen fondos suficientes para iniciar la obra [...] no obstante, evitaremos recurrir a ayudas extraordinarias [...] Nos opondremos a las presiones de cierto mercantilismo que intente infiltrarse para deformar el clima espiritual que, a Dios gracias, ya impera”⁶⁸⁴. Como medida complementaria, días antes de la celebración el obispo creó una Comisión Pro-Templo, orientada a generar recursos y a administrar el

⁶⁷⁸ Baccaro 1986; Pérez 2007:126.

⁶⁷⁹ *El Norte* 1986b.

⁶⁸⁰ Homilía del obispo mons. Castagna, 25-3-1986 (Bruno 1994:103; Mensajes s/f).

⁶⁸¹ Laurentin 2006, Bruno 1994. Al mismo tiempo, indica Bruno que desde esa fecha entraba en la nomenclatura oficial y popular el título de “María del Rosario de San Nicolás” (Bruno 1994).

⁶⁸² *El Norte* 1986c.

⁶⁸³ Homilía del obispo mons. Castagna, 25/8/86 (Bruno 1994:135).

⁶⁸⁴ Homilía del obispo mons. Castagna, 25/9/86 (Bruno 1994:136). El aporte exclusivo de los devotos implicaba, en palabras del Padre Pérez, que todos se sintieran partícipes, y que “el ritmo lo impone el cielo” (Pérez 2007:131).

dinero de los devotos y peregrinos, recaudado por colecta, alcancías, sistema de depósitos en cuentas bancarias y bonos “compromiso” (aportes mensuales durante el curso de un año). Presidida por el Padre Pérez y el Padre Hugo Detto -cargo que sería renovable a los tres años-, tendría como función primordial la construcción del Santuario de acuerdo al proyecto, siendo su obligación entregar un informe mensual al Obispado.⁶⁸⁵

Retrasada la obra en parte por la crisis económica de esos años, la primera etapa de la construcción del templo no pudo iniciarse hasta 1988. En el mes de enero comenzaron a hacerse las primeras excavaciones, bajo la dirección del arquitecto que aceptó llevar a cabo el proyecto “guiado por la Virgen”⁶⁸⁶, Mario Luis Magni.⁶⁸⁷ Al cabo de un año, en marzo de 1989, esa primera etapa pudo concluirse. Fue entonces cuando se produjo el definitivo traslado de la imagen desde la Catedral hasta la parte terminada del santuario, en una masiva y festiva procesión acompañada de autoridades religiosas y civiles, coincidiendo litúrgicamente con el Domingo de Ramos. Desde ese momento el templo pasó a ser declarado santuario diocesano y a tener jurisdicción propia, siendo designado como su nuevo rector el Padre Pérez.⁶⁸⁸ Vemos por ende que el culto quedaba así ubicado definitivamente en su lugar asignado; y al mismo tiempo, su organización era desplazada desde el párroco de la zona del “campito” hacia una autoridad central, el párroco de la Catedral; quien al igual que la Imagen y su culto también se “trasladaba” hacia el Santuario, permaneciendo como su rector durante los próximos años.

B)2. La actitud de la Iglesia

Otra cuestión observada en esta etapa, es que el culto había comenzado a recibir también ciertas muestras de aceptación desde las más altas esferas eclesiásticas. En abril de 1987, durante la visita del papa Juan Pablo II a la Argentina, el obispo Castagna le informó sobre los acontecimientos y prometió enviarle un informe

⁶⁸⁵ Pérez 2007.

⁶⁸⁶ *El Norte* 1987c. En este artículo, dedicado al santuario, se lee como titular un “mensaje” fechado en abril del '84, pero que no aparece publicado para esas fechas en el *Libro de Mensajes* (1995), donde la virgen habría dado precisas indicaciones sobre cómo debía ser el templo: “No quiero esplendores, quiero sí, una casa espaciosa, no debe medir menos de 25 metros de largo, desde el primer banco al altar”.

⁶⁸⁷ *El Norte* 1987c; Laurentin 2006.

⁶⁸⁸ Laurentin 2006.

exhaustivo sobre lo realizado,⁶⁸⁹ remitiéndole al poco tiempo las actuaciones de la Comisión Investigadora, testimonios de curaciones y un informe episcopal. Sin embargo, dada la política post conciliar de dejar estos asuntos en manos de las autoridades locales, la Santa Sede -como afirmaba el Canciller del obispado nicoleño, pbro. Ariel Busso- no intervenía en forma directa sino solo a través del obispo⁶⁹⁰. Relativos a esta presencia del sumo pontífice en el país, se registraron para esas fechas “mensajes” donde la virgen le habría “hablado” a Gladys sobre la importancia de esa visita.⁶⁹¹

Unos meses después, en noviembre de ese mismo año de 1987, fue la autoridad arquidiocesana la que manifestó su apoyo al culto. El arzobispo de Rosario, mons. Jorge López, se trasladó a San Nicolás “para confirmar la gracia” y “venerar a la Virgen” en ocasión de celebrarse la Jornada Mariana. Describía su participación como la de “un peregrino más”, aunque también como una “visita del Arzobispo Metropolitano” para mostrar su “apoyo y adhesión a las normas y orientaciones del querido Obispo...”, destacando en él su “prudencia pastoral” y caracterizando al culto desde una piedad “sólida, discreta y fuerte”. Asimismo, el obispo Castagna informó sobre las apariciones a la Conferencia Episcopal Argentina, la cual habría mostrado una “verdadera apertura a ellas” en razón de los frutos que distintos obispos observaban en sus diócesis.⁶⁹²

En consonancia con esta creciente aceptación del culto, y a pesar de la cautela que las circunstancias exigían, he observado que para estos años comienza a aparecer en las declaraciones eclesíásticas una necesidad de destacar y reforzar la autenticidad del hecho. Ya para los festejos por el tercer “aniversario mariano” (25/9/86), cuando se colocó la piedra fundamental del templo, el obispo Castagna advertía sobre esa necesidad de acompañar pastoralmente el fenómeno para evitar

⁶⁸⁹ Bruno 1994.

⁶⁹⁰ Testimonio del Padre Pérez, ASSN, Carp. 19 (en Bruno 1994:111); AICA, Boletín, año XXXII, N° 1 594, 9/7/1987: 5-7 (en Bruno 1994); Pérez 2007:111.

⁶⁹¹ 6/4/87, M.1145; 12/4/87, M.1149 (CDMMSN 1995). “Hija mía: Este día quedará marcado en la historia de tu país y en el corazón de los cristianos. El Vicario de Cristo llega con su humildad [...] La Madre está junto a su hijo predilecto” (6/4/87, M.1145 [CDMMSN 1995]). No fue ésta, de todas formas, la única ocasión donde los “mensajes” referían al Papa. Se conocieron al menos tres mensajes anteriores, en el año ‘86 (12/7/86, M.917; 27/10/86, M.1005; 28/10/86, M. 1006 [CDMMSN 1995]) y seis posteriores, entre octubre del ‘87 y marzo del ‘89 (8/10/87, M.1273; 9/1/88, M.1334; 25/4/88, M.1403; 10/7/88, M.1460; 26/3/89, M.1635; 7/7/89, M.1678 [CDMMSN 1995]) (cfr. Laurentin 2006:93-95).

⁶⁹² López (Arzobispo de Rosario) 11/2/1987); Pérez 2007:281-282.

desviaciones: “cabe responsabilizarnos de que este singular acontecimiento no sea distorsionado, que no le falte la palabra que lo interprete y la gracia de los sacramentos de la Iglesia que lo nutran auténticamente”⁶⁹³. En otra homilía, el 25 de enero de 1987, señalaba: “En este ámbito de María se producen reconciliaciones asombrosas. Se manifiesta una presencia de la Virgen que no es producto de contagios colectivos”⁶⁹⁴. Unos años después, reforzaba su posición frente al acontecimiento oponiéndose a las dos posturas principales que iban perfilándose en torno al mismo: la más “negativa”, de quienes creían necesario juzgarlo completamente “desde observaciones parciales que invalidarían su posible autenticidad”, entendiendo que procedería de “turbios manejos de sectores minoritarios”, y una excesivamente “positiva”, de aquellos que “informados teológicamente mal y envueltos en un entusiasmo poco sensato” no comprendían la prudencia de la autoridad eclesiástica.⁶⁹⁵

Otras apreciaciones que, según considero, podían reforzar la legitimidad del culto fueron las del teólogo francés René Laurentin, encargado, como indicamos en este capítulo, de estudiar estas manifestaciones marianas y escribir uno de los libros más difundidos sobre la historia del culto. En una entrevista que le realizara el diario *El Norte*, previa a la publicación de su trabajo, señalaba: “Lo de San Nicolás me parece muy puro, sobre un fondo de religión tradicional, como el caso de Yugoslavia”⁶⁹⁶). Luego lo definiría en su libro como aparición auténtica, destacando el accionar del obispo en términos de una “pastoral ejemplar”, por su prudencia, discernimiento y sentido crítico y a la vez por asumir las apariciones confirmando el “movimiento popular de gracia” para guiarlo en lugar de combatirlo o negarlo, lo cual mostraba una actitud distinta a la tradición eclesiástica de contradecir y poner a prueba a los videntes para garantizar la autenticidad.⁶⁹⁷ De esta manera, las

⁶⁹³ Homilía de mons.Castagna, 25/9/86, en Pérez 2007:107.

⁶⁹⁴ AICA, Boletín, año XXXI, 1578, 19/03/87: 7- 21 (en Bruno 1994:105).

⁶⁹⁵ Homilía de mons.Castagna, 19/3/89, en Bruno 1994: 141-142. Más adelante agregaría, en relación a ese “entusiasmo desmedido por teorías teológicas o mensajes privados” [...] a veces imprudente o involuntariamente fabulador”, que “todo mensaje privado únicamente podrá ser confrontado, para su validez por el Magisterio de la fe que ejercen el Papa y los Obispos”, proponiendo decir “no’ a todo lo que falsifica el auténtico acontecimiento” y “sí” al acontecimiento pero excluyendo manipuleos conscientes o inconscientes (Castagna en Bruno 1994: 142-143).

⁶⁹⁶ Se refería al fenómeno de la Virgen de Medjugorje, de características similares al de San Nicolás. Entrevista publicada en la *Revista del Santuario* 20, ago/sept. 1989: 12-13 (fragmento en Bruno 1994: 88).

⁶⁹⁷ Laurentin 2006:57.

afirmaciones de Laurentin contribuían a esa misma autenticación del culto que procuraban ilustrar.

B)3. Instituciones y grupos de trabajo

Otra característica que he identificado en este período de consolidación fue la creación de diferentes instituciones, dependencias y congregaciones ligadas al culto: además de la ya referida Comisión Pro-Templo, un Centro de Difusión, una Casa del Peregrino, una Imprenta Mariana, una Oficina de Constatación Médica, una Comisión de Censores y la comunidad religiosa “Hijas de María del Rosario de San Nicolás”.

El Centro de Difusión se organizó desde el Movimiento Mariano de San Nicolás (en adelante MMSN), constituido a partir de aquel grupo de matrimonios que desde los inicios trabajaron en la difusión del culto junto al Padre Carlos Pérez (ver nota 645).⁶⁹⁸ Sus funciones han sido principalmente coordinar la producción, edición y distribución de materiales relativos al culto. La Casa del Peregrino, por su parte, comenzó a construirse en junio de 1986, al poco tiempo de iniciarse las procesiones al “campito”, para colaborar en las tareas de atención y albergue a los peregrinos y en la difusión del “acontecimiento mariano”⁶⁹⁹. Si atendemos a la información que daban al peregrino sobre los lugares para visitar en esos primeros años, hasta 1989, encontramos: el camarín con la imagen en la Catedral, el Centro de Difusión del Movimiento Mariano de San Nicolás (en adelante CDMMSN), el oratorio de la Virgen en el “campito” y la Casa del Peregrino.

En agosto de 1987 se inauguró (con la bendición del Obispo) la Imprenta Mariana “San Maximiliano Kolbe”⁷⁰⁰, taller gráfico del MMSN, y ese mismo año, por iniciativa del Padre Pérez y del MMSN, se fundó la “Oficina de Constatación de Gracias atribuidas a María del Rosario”⁷⁰¹ -siguiendo un ejemplo pionero de Lourdes, en Francia-. Los médicos que conformaron el equipo de trabajo de esta “Oficina” pertenecían al MMSN (doctores Pellicciotta y Telechea), y sus servicios -

⁶⁹⁸ Laurentin 2006; Pérez 2007.

⁶⁹⁹ Su construcción dio lugar a la Comisión Casa del Peregrino, apéndice de la Comisión Pro Templo (reglamentada en marzo de 1987) (ASSN, Carp. 5, p. 43 y Carp. 7, pp. 2-5, en Bruno 1994).

⁷⁰⁰ Nombrada en honor a un santo mártir polaco, patrono del periodismo católico, ejecutado el 14 agosto de 1941 en Auschwitz (Bruno 1994).

⁷⁰¹ ASSN, Carp. 6, pp. 82-83 (en Bruno 1994:125).

recibir testimonios de personas “favorecidas por Gracias de Curación física” atribuidas a la mediación de la Virgen para constatar científicamente su veracidad-, se ofrecieron al peregrino como parte de las actividades del MMSN los días 25 de cada mes⁷⁰².

Inmediatamente después del traslado de la imagen al “campito”, en mayo de 1989, se creó una Comisión de Censores, integrada por dos sacerdotes -el canciller episcopal pbro. Ariel Busso y el Padre Néstor Gastaldi-, y una religiosa, la hna. Marta Bidone. Dicha Comisión se encargó de realizar la necesaria revisión de todas y cada una de las publicaciones y expresiones, escritas, orales o audiovisuales, relativas a los acontecimientos marianos: libros, mensajes de revelación privada, programación radial o televisiva y reproducciones de audio, publicaciones de oraciones, novenas, jaculatorias y “toda otra expresión de fe oral o escrita”, difusiones de otros acontecimientos que se relacionaran con el de San Nicolás y reediciones de publicaciones ya censadas. Todo debía tener el visto bueno del obispo y sus asistentes para que se obrase en todo “de acuerdo al magisterio de la Iglesia”⁷⁰³. De alguna manera, además del control que representaba, entiendo a esta Comisión como otra muestra de esa voluntad de reforzar la “autenticidad” del hecho característica de esta etapa.

En el orden congregacional, se constituyó hacia fines de 1987 la comunidad de religiosas “Hijas de María del Rosario de San Nicolás”, fundada por tres Hermanas. Congregadas en una espiritualidad contemplativa unida a una acción apostólica, estas hermanas comenzaron su actividad dirigidas y asesoradas por los sacerdotes del Santuario⁷⁰⁴. Así, para la celebración clave por el traslado de la virgen a su santuario, el obispo anunciaba la autorización de una “experiencia de vida religiosa” de mujeres, cuya finalidad sería ocuparse del santuario y que

⁷⁰² Comenzaron repartiendo un volante informativo a los peregrinos que pasaban (testimonio del dr. Telechea en ASSN, Carp. 6, pp. 82-83 [en Bruno 1994:125]). Los primeros años la oficina funcionó en la Escuela Diocesana de Servicio Social, cercana a la Catedral, pero cuando se trasladó la imagen al Santuario, en 1989, se mudó hacia un local de esa zona. Esta relocalización coincidió con el reemplazo de uno de sus médicos, el dr. Pellicciotta, trasladado a otras áreas del MMSN, y fue precedida por un hecho que ya habría obligado a reiniciar las actividades: el día 25 del mes de febrero “alguien” se adueñó de “toda la documentación existente hasta ese momento en la oficina” (Bruno 1994).

⁷⁰³ ASSN, Carp. 4, pp. 19-25 (en Bruno 1994).

⁷⁰⁴ Entrevista con las Hermanas realizada por Laurentin (2006: 137).

posiblemente sería luego un Instituto de vida consagrada.⁷⁰⁵ En el apartado siguiente, y sobre todo en los próximos capítulos, volveremos sobre el papel de esta congregación.

B)4. Los últimos mensajes

Tomamos como final de esta etapa de consolidación a uno de los hechos más llamativos en la historia de este culto: la repentina finalización de los mensajes de la virgen a la “vidente”, recibido el último el día 11 de febrero de 1990⁷⁰⁶. Fue un hecho llamativo especialmente para los devotos, por la periodicidad que hasta ese momento tenían⁷⁰⁷; sin embargo, la Iglesia lo explicaba como el paso a una etapa de “mensajes personales” o privados.⁷⁰⁸

Concluidos los mensajes a la “vidente”, comenzó entonces a publicarse el *Boletín del Santuario*, enviado cada dos meses a los mismos suscriptores que ya recibían habitualmente una publicación con los mensajes marianos (eran aproximadamente 8.000 los suscriptores, de Argentina y de otros países). Dicho Boletín se constituía entonces como un “nexo continuo entre el Santuario y los peregrinos”⁷⁰⁹, sumándose a otra publicación que ya desde 1988 se ofrecía a los visitantes: la *Revista Santuario María del Rosario de San Nicolás - La Revista del peregrino “órgano oficial del Santuario”*.⁷¹⁰ A diferencia del Boletín, de gratuita distribución entre los suscriptores, la Revista se ofrecía -y ofrece- a la venta en los locales del CDMMSN, siendo una publicación más completa y variada.⁷¹¹

Por otra parte, en noviembre de 1990, la Comisión de Censores -presentada anteriormente- emitió su veredicto luego de someter a examen los mensajes

⁷⁰⁵ Ver pág.269. Laurentin 2006:136.

⁷⁰⁶ Resulta difícil no vincular esta finalización de los mensajes con ciertas tensiones entre el Padre Pérez y Gladys que me han sido referidas para la misma fecha (E.19), pero retomaré esto en otro lugar. Incluso es posible asociarla a una serie de sucesos relacionados con lo que se conoce como “el agua de María”: ciertos hechos interpretados como “signos de María” -experimentados por el Padre Pérez, Gladys y un “grupo de matrimonios” (probablemente quienes integraban el MMSN)- y asociados a un mensaje de la Virgen que la “vidente” habría recibido en esos días, hacia fines del mes de enero (Pérez 2007:158). Volveremos sobre estos temas en el capítulo quinto.

⁷⁰⁷ E.B.

⁷⁰⁸ Bruno 1994:122; E.A.

⁷⁰⁹ Pérez 2007:187.

⁷¹⁰ Pérez 2007:186.

⁷¹¹ Si observamos sus distintos números vemos que cada uno suele incluir, entre otras secciones: la homilía del último día 25, un informe sobre el estado de la obra del santuario, expresiones testimoniales de gracias recibidas atribuidas a la Virgen (relatos que constan en la Oficina de Constatación Médica), palabras del Papa y catequesis a partir de los “mensajes de la Virgen”.

recibidos por la “vidente” hasta el 11 de febrero.⁷¹² Realizada esta evaluación, y atendiendo a que no existía “ningún error contra la Verdad públicamente enseñada por la Iglesia”⁷¹³, el obispo concedió entonces el *imprimatur* que aprobaba la publicación de los mismos⁷¹⁴. De esta manera, podemos ver cómo la Iglesia consolidaba nuevos soportes a través de los cuales continuar reproduciendo el culto a pesar de haber finalizado los mensajes.

Paralelamente, los devotos locales continuaron organizándose en torno a las comisiones y grupos de trabajo creados bajo la dirección del Padre Pérez para la coordinación del culto, dado que por esos años, la cantidad de fieles congregados los días 25 -especialmente para el mes “aniversario”-, ascendía a más de 100 mil personas.⁷¹⁵ Fue esta etapa, entonces, aquella donde logró consolidarse no sólo una organización más sólida del culto sino también el apoyo institucional de parte del obispado local, del episcopado argentino e incluso -aunque de forma tácita- de la Santa Sede.

C) Difusión, extensión y vigencia actual del culto (1990-2010)

En líneas generales esta etapa puede caracterizarse por la intensificación del accionar eclesiástico, la multiplicación de los devotos y las repercusiones de las crisis socioeconómica local, principalmente en relación al papel del turismo. Atenderé en este punto a los dos primeros aspectos, puesto que el tercero será abordado especialmente en el capítulo sexto.

La promoción eclesiástica y el crecimiento del culto durante este período lo observamos principalmente a partir de tres hechos: a) el intenso accionar del CDMMSN, especialmente a través de la edición de libros, folletos y publicaciones

⁷¹² Bruno 1994. Uno de los elementos que pesaron en la evaluación de este fenómeno, causando preocupación, fue la gran cantidad de mensajes que la Virgen habría dado, durante casi siete años, lo que habilitaba un cuestionamiento a la autenticidad del Hecho de San Nicolás. Sin embargo, los padres diocesanos explicaban esto desde el argumento de la necesidad de María como Madre de reiterar sus mensajes a sus “hijos” como cualquier madre lo hace (Pérez 2007:64-65).

⁷¹³ Pérez 2007:64.

⁷¹⁴ Decreto 4/11/1990. Respecto a los mensajes “personales” o privados, que la Virgen habría continuado transmitiendo, el obispo mantuvo una actitud más reservada. Siendo él la persona a la cual éstos debían ser entregados, esperaba que los pedidos en ellos contenidos fueran avalados por signos exteriores para decidir si darlos a conocer o no a aquellos a quienes podían estar dirigidos (Pérez 2007).

⁷¹⁵ *El Norte* 1989d.

periódicas que informan sobre la historia del “Acontecimiento Mariano de San Nicolás”⁷¹⁶, b) la producción de réplicas de la imagen para otros lugares del país y el extranjero, íntimamente asociada a la formación de la agrupación “Misioneros de María del Rosario”⁷¹⁷ y c) el avance de las obras en el santuario.

a) El Centro de Difusión

Como ya anticipamos, tras la finalización de los “mensajes” de la virgen a la “vidente” cobraron protagonismo las publicaciones periódicas del Santuario en la tarea de reproducir la difusión del culto. Al mismo tiempo, una vez concedida la licencia eclesiástica, los propios mensajes de la virgen comenzaron a ser publicados en forma masiva, incluso traducidos y editados en otros países, como Francia, EEUU, Holanda y Alemania.⁷¹⁸ También las homilias del obispo Castagna, incluidas en los Boletines y Revistas del santuario, fueron editadas e impresas en dos tomos, introducidas por un comentario sobre la actividad pastoral del prelado. Por otra parte, desde 1990 se empezaron a publicar las primeras crónicas e investigaciones eclesiásticas sobre el fenómeno, ya presentadas al comienzo de este capítulo. Son tres las obras que mayor relevancia adquirieron: el trabajo del teólogo francés René Laurentin, cuya primera edición fue en 1990⁷¹⁹, el del historiador eclesiástico argentino Cayetano Bruno, de 1994, y el más reciente libro del rector del Santuario -Pérez 2007-. Los dos últimos fueron editados por el CDMMSN y el de Laurentin con su colaboración y presentación, siendo este trabajo además el que mayor difusión tuvo gracias a haber sido traducido a otros idiomas.⁷²⁰ Ya desde la temprana obra de Laurentin hasta el más reciente libro del Padre Pérez, la cuestión de la autenticidad fue un tema central en las publicaciones y declaraciones de la Iglesia en relación al “Acontecimiento Mariano”, dado el carácter no dogmático del culto por tratarse de un caso de revelación privada.⁷²¹ Así, por ejemplo, en su libro

⁷¹⁶ Expresión nativa utilizada para referir a las apariciones y posterior desarrollo del culto.

⁷¹⁷ Pérez 2007.

⁷¹⁸ Bruno 1994.

⁷¹⁹ Tanto para la elaboración de este libro como para la traducción y difusión de los mensajes hacia otros países, ha sido señalada la dedicación e impulso especial de una devota, la señora María Elena Sutter de Gall (Laurentin 2006; Bruno 1994), sobre quien sin embargo no hemos encontrado mayores referencias.

⁷²⁰ *El Norte* 1993b.

⁷²¹ Aunque el Código de Derecho Canónico no se expide explícitamente sobre ellas, el Catecismo de la Iglesia Católica señala que “no pertenecen al depósito de la fe” ya que su función “no es la de ‘mejorar’ o ‘completar’ la Revelación definitiva de Cristo, sino la de ayudar a vivirla más plenamente

de 1994 el sacerdote Bruno esbozaba un argumento indirecto afirmando que la “concurcencia multitudinaria al santuario” no respondía “a una propaganda sistemática y organizada ni a promoción alguna publicitaria, que podría aducirse como causa”⁷²². Por su parte, el Padre Pérez transcribe en su libro unas recientes reflexiones del Padre Laurentin sobre el caso nicoleño (citadas de un reportaje del año 2006), donde caracteriza como “ejemplar” la posición de los obispos locales por su acompañamiento del culto una vez entendido que reunía “todos los sellos de autenticidad” exigidos.⁷²³

Otros hechos que vinculamos al accionar del CDMMSN son la distribución del “agua de María”, desde 1991, y la elaboración y distribución de un escapulario de la virgen desde 1995. La primera comenzó a extraerse de un pozo excavado junto al Santuario, bendecido luego por el obispo, a raíz de distintos sucesos interpretados como “signos de María” (ver nota 706) sobre los cuales nos detendremos en el capítulo próximo. Esta agua bendecida, y de aparentes propiedades milagrosas, fue repartida entre los devotos por los miembros del Santuario desde la Jornada Mariana del 25 de julio de 1991. El escapulario comenzó a elaborarse por iniciativa del Padre Pérez, apoyado a su vez en un “pedido” de la virgen.⁷²⁴ Una vez recibido el beneplácito del obispo Castagna en junio de 1993⁷²⁵, fue distribuido entre los peregrinos desde el aniversario mariano de ese mismo año, coincidiendo con el festejo por los 10 años del culto. Lo interesante de estos dos elementos es que ambos, agua y escapulario, aparecían ligados a una recuperación de “mensajes” de la virgen que permanecían inéditos - fechados tempranamente⁷²⁶pero no publicados hasta el momento-. De esta forma,

en una cierta época de la historia”. Sacerdotes y teólogos las definen como revelaciones personales en las que los fieles no están obligados a creer aún cuando son reconocidas oficialmente por la Iglesia; no se imponen como dogmas de fe necesarios para la salvación sino que poseen una función profética, estimuladora de la fe, y requieren de un acompañamiento pastoral preciso (cfr. Laurentin 2006; Pérez 2007).

⁷²² Bruno 1994:44.

⁷²³ Pérez 2007:119. Según los criterios que el mismo Pérez explica, tales “sellos” serían: la salud psicofísica de la vidente, la ortodoxia de los mensajes, los frutos espirituales y las curaciones extraordinarias (Pérez 2007:113).

⁷²⁴ 5/03/1986, M .815bis (CDMMSN 1995); Bruno 1994; Pérez 2007:220.

⁷²⁵ Decreto 24/6/1993..

⁷²⁶ Los referidos al agua, recibidos entre 1984 y 1990; el del escapulario en marzo de 1986 -publicado en 1995 como 815bis, pero ausente en una edición impresa a fines de los ‘80 (Obispado 1988?)-. A ellos se sumaban otras experiencias interpretadas como “signos” de la voluntad de María: “bendiciones y curaciones” (E.A), sueños de la “vidente”, entre otros episodios (cfr. Pérez 2007:155-165).

las autoridades creaban nuevas *reliquias* (cfr. Christian 1991) para la propagación del milagro volviendo sobre esa comunicación virgen-vidente que ya había finalizado o -al menos- dejado de ser publicada.

b) *La reproducción de la Imagen*

La producción y bendición de réplicas de la Virgen, para ser entregadas a distintas iglesias, capillas e instituciones -dentro y fuera del país-, se inició en 1992, y en agosto de 1993 se creó un Taller Escultórico de Imágenes. El mismo, según las autoridades del Santuario, surgía “como consecuencia del requerimiento de los peregrinos”⁷²⁷, quienes transmitían las solicitudes para entronizar imágenes de la Virgen⁷²⁸: así, para el año 2008, figuran como entregadas un total de 115 imágenes, incluyendo 12 en Uruguay y una en Bolivia.⁷²⁹ Asimismo, el Santuario dispuso la dedicación exclusiva de algunas réplicas para ser enviadas a las diócesis que lo solicitasen, para visitar parroquias y realizar actividades misioneras; otras, más pequeñas, quedarían destinadas para realizar visitas domiciliarias.⁷³⁰ En el año 2000, una de estas réplicas de la Virgen -perteneciente a la Fundación Italiana Universitaria Santa María de América, conocida como *Funditaliam*⁷³¹- fue llevada en peregrinación a Roma y bendecida por el Sumo Pontífice, ante la solicitud del organizador de la romería y presidente de la Fundación mons. Roque Puyelli⁷³². En ese mismo acto, el Papa bendijo también el rosario que pertenecía a la “vidente”, aquel que la imagen original lleva en sus manos.⁷³³

Además de las réplicas de María del Rosario elaboradas en el Taller Escultórico, el CDMMSN comenzó a ofrecer también, en distintos tamaños, reproducciones de imágenes fotográficas de la Virgen firmadas por el Papa Juan Pablo II. Estas habían sido gestionadas por el obispo que sucedió a mons. Castagna en julio de 1995⁷³⁴,

⁷²⁷ Pérez 2007:188.

⁷²⁸ Los sacerdotes interesados, con el aval de su Obispo, debían solicitar la Imagen al Santuario y en la fecha señalada acercarse a retirarla (Pérez 2007:188).

⁷²⁹ *Santuario MRSN* 2008.

⁷³⁰ Bruno 1994; Pérez 2007.

⁷³¹ Según los registros oficiales, dicha fundación habría recibido una réplica en el año 1999 (Revista del Santuario, sep. 2008). Cuando ésta regresó a Buenos Aires bendecida por el Papa, fue objeto de un homenaje litúrgico en la Catedral Metropolitana (AICA 2000).

⁷³² Este sacerdote era miembro del Obispado Castrense -capellán mayor emérito de la Fuerza Aérea- y delegado del Movimiento Sacerdotal Mariano (AICA 2012). Unos años después, como veremos más adelante, fue también activo promotor de la coronación de la Imagen nicoleña.

⁷³³ AICA 2000; Pérez 2007.

⁷³⁴ Luego que Mons. Castagna fuera promovido a Arzobispo de Corrientes.

mons. Mario Maullión, durante su visita *ad limina*⁷³⁵ a Roma. En esa oportunidad, aprovechando su reunión con el Sumo Pontífice, el Obispo le solicitó autografiar algunas fotografías de María del Rosario que había llevado hasta allí, obsequiándole además un cuadro con la Imagen (Fig. 20).⁷³⁶ La referida bendición papal de una réplica de la Imagen nicoleña se concretó también durante la administración de este mismo obispo Maullión, quien permaneció en el cargo hasta el año 2004. En el capítulo quinto retomaremos estos hechos.



Fig. 20 Encuentro de mons. Maullión con el Papa Juan Pablo II (Pérez 2007:112e)

La producción y entrega de réplicas de la Virgen aparece en las fuentes estrechamente ligada a la formación de la agrupación de laicos “Misioneros de María del Rosario”, también conocidos como “Animadores de Comunidades en el Interior del País”.⁷³⁷ Como esta denominación lo indica, integraron esta agrupación aquellos devotos y devotas que se comprometían a organizar en sus comunidades prácticas piadosas relacionadas con la Virgen del Rosario (el rezo de la novena mensual, la celebración de los días 25, peregrinaciones al santuario, grupos de oración, etc.). Aunque las primeras reuniones preparatorias se llevaron a cabo en el año 1991, distribuyéndose en ellas las pautas y sugerencias para su accionar misionero, iniciaron sus encuentros mensuales en San Nicolás para el mismo

⁷³⁵ Se denomina así a la visita que obligatoriamente deben realizar los obispos, cada cinco años, para presentar al romano pontífice una relación sobre la situación de su diócesis, debiendo además acercarse a venerar los santos sepulcros de los Apóstoles Pedro y Pablo (Código de Derecho Canónico 395, 399,400).

⁷³⁶ Pérez 2007.

⁷³⁷ Bruno 1994:122.

momento en que se crea el taller escultórico, en agosto de 1993.⁷³⁸ Se constituyeron así como agrupación representante de la proyección misionera del culto, reflejada - a su vez- en la distribución imágenes por distintas parroquias y diócesis.⁷³⁹

c) *El santuario*

Respecto a los avances en la construcción del santuario, los consideraré en distintas etapas ligadas a sucesivas incorporaciones de terrenos adyacentes para el espacio del “campito”. La primera -que correspondería a una segunda etapa en términos del proceso total iniciado con la colocación de la piedra fundamental en 1986- se inicia en 1994, con la segunda donación de terrenos municipales⁷⁴⁰. Dentro de ese lote, y por fuera de las vallas perimetrales del santuario, fue donde se terminó emplazando el oratorio con el cuadro de María del Rosario originalmente dispuesto en el sitio señalado por Gladys en 1983 -oratorio que ya había sido reubicado al costado del santuario, como altar de campaña, al momento de iniciarse los trabajos de construcción en 1988-. Finalmente se entronizó en ese nuevo emplazamiento una imagen de bulto de la Virgen⁷⁴¹.

La etapa siguiente corresponde a una nueva donación, esta vez de manos de la Fundación “Esclavas de María” de Buenos Aires, quienes a través de un crédito habrían posibilitado la anexión de 6000 m² lindantes al segundo terreno incorporado.⁷⁴² Aunque Pérez no consigna el año de esta donación, refiere a quien presidía la Fundación en ese momento, la señora Lía Paz. Contrastando con fuentes periodísticas -específicamente con notas del diario *La Nación*⁷⁴³ donde la Fundación presentaba sus actividades de recaudación de fondos para el Santuario-, estimamos que la misma se habría efectuado entre el 2000 y el 2002, ya que en 2003 las actividades continuaron bajo otra presidenta. Un tercer momento, según el rector del Santuario, correspondería a la última ampliación: por una “compra por parte de la Comisión Pro-Templo” de una franja de 10 mil metros cuadrados.⁷⁴⁴ Sobre la misma, sin embargo, no encontramos mayores referencias.

⁷³⁸ Pérez 2007.

⁷³⁹ ver *Santuario MRSN* 2008.

⁷⁴⁰ Ordenanza 1994.

⁷⁴¹ Pérez 2007.

⁷⁴² Pérez 2007.

⁷⁴³ *La Nación* 2000; 2002; 2002b; 2003.

⁷⁴⁴ Pérez 2007:151.

En relación con las obras, uno de los hechos más destacados fue la inauguración de la imponente cúpula del templo en el año 2008 (Fig.21), tras casi una década de preparación y recaudación: en 1999 habría comenzado a construirse⁷⁴⁵ y fue bendecida en el año 2001 durante la Jornada Mariana de noviembre en una ceremonia presidida por el obispo mons. Maullión y por el ex obispo nicoleño, y arzobispo de Corrientes, mons. Castagna.⁷⁴⁶ Ya en el año 2010, comenzó a ejecutarse un nuevo proyecto de remodelaciones para la parte exterior del Santuario, orientado a reacondicionar el espacio del “campito” para la congregación de los peregrinos en los días festivos.⁷⁴⁷

No obstante los avances señalados, en los más de 25 años transcurridos desde las primeras excavaciones, la obra del santuario no ha sido aún definitivamente concluida. Como veremos en el capítulo siguiente, las opiniones de los nicoleños no vinculados al Santuario suelen oscilar entre el rechazo absoluto y el desacuerdo frente a lo ambicioso del proyecto, por ser excesivamente costoso y pretencioso arquitectónicamente para el contexto de una ciudad empobrecida (Rivero 2007:33).



Fig. 21. Vista frontal del Santuario (fotografía de la autora, 20/7/2008)

C) 1. Festejos culminantes

El remate de todo este período de intenso accionar eclesiástico y multiplicación de fieles lo encontramos representado en dos celebraciones clave: los festejos por el 25° aniversario de la primera “manifestación de la virgen a la Vidente”, el 25 de

⁷⁴⁵ Davobe 1999.

⁷⁴⁶ AICA 2001.

⁷⁴⁷ El Norte 2010.

septiembre de 2008, y meses después el acto de coronación de la imagen, el 25 de mayo de 2009. La celebración por los 25 años puede caracterizarse como uno de los momentos de mayor congregación en la historia del culto, calculándose en alrededor de 700 mil las personas que se habrían acercado al Santuario cuando el año anterior se estimaban en 500 mil.⁷⁴⁸ El posterior acto de coronación, por su parte, habría tenido una convocatoria menor –unas 400 mil personas-⁷⁴⁹. De hecho, atendiendo a la cantidad de fieles que se congregan cada 25 de septiembre, observamos que si bien en promedio ha ido acrecentándose, no ha tenido un aumento paulatino y sostenido; pero volveremos sobre esto en los capítulos que siguen. Al momento me interesa destacar que otro pico importante se habría dado también en el año 2004 -700 mil personas aproximadamente-, siendo este año aquel en el cual asumió un nuevo obispo en la diócesis⁷⁵⁰ y se creó por otra parte el Ente Mixto de Promoción Turística⁷⁵¹, ambos hechos previos a los festejos de septiembre. Aunque el nexo entre ellos no será analizado aquí, nos anticipa ya la posible vinculación entre el incremento en la cantidad de peregrinos con el papel de la planificación turística y el accionar pastoral del nuevo obispo.

Respecto a este último, mons. Héctor Sabatino Cardelli asumió su cargo en mayo de 2004, tras un año de haber estado la diócesis vacante: mons. Maullión había sido promovido a arzobispo de Paraná en abril de 2003. La percepción local sobre este sacerdote es que se ha destacado por adentrarse en la actividad pastoral del Santuario y por estrechar el contacto con los peregrinos, presidiendo las celebraciones de los 25 y participando de los encuentros misioneros; incluso, se entrevistaría con Gladys periódicamente. Ya antes de ser designado, mientras se desempeñaba en las diócesis de Rosario y Concordia, participaba de las misas en San Nicolás y visitaba periódicamente su Santuario.⁷⁵² Lo cierto es que fue durante su administración cuando se organizaron los festejos por los 25 años de las “manifestaciones” (Fig. 18) y se concretó la coronación episcopal de la imagen, anunciada durante aquel aniversario.

⁷⁴⁸ *Infobae* 2007; Davobe 2008.

⁷⁴⁹ *El Norte* 2009.

⁷⁵⁰ Obispado de San Nicolás s/f.

⁷⁵¹ Ordenanza 2004. Sobre el mismo profundizaremos en el capítulo sexto.

⁷⁵² Pérez 2007; Cardelli 2008.

Para la celebración de los 25 años puede observarse una activa participación del Municipio, ya en el marco de una planificación mayor orientada al desarrollo socioeconómico y turístico de la ciudad. De esa manera, tanto el lanzamiento oficial de los festejos como el propio desarrollo de los mismos se llevaron a cabo en actos concelebrados por autoridades locales, civiles y eclesiásticas, y funcionarios del gobierno provincial.⁷⁵³

Por su parte, la coronación episcopal de la virgen -y del niño Jesús- (Fig. 22) se inscribía en un ritual netamente religioso de reconocimiento eclesiástico hacia la imagen. Un acto litúrgico que se entiende como ratificación de la importancia dada a una determinada imagen de culto, medida en función de la devoción de sus fieles, su popularidad, el reconocimiento hacia su lugar de veneración y la proyección apostólica del culto. Según la regulación romana actual, en el ámbito diocesano corresponde al obispo -juntamente con la comunidad local- juzgar sobre la oportunidad de coronar una imagen.⁷⁵⁴ Entiendo, por tanto, que el accionar de mons. Cardelli ha sido decisivo en este proceso, concretado oportunamente a los pocos meses de haberse celebrado los 25 años de las "apariciones". No obstante, fue un proceso acompañado por el clero local y las agrupaciones de laicos vinculadas al Santuario. Entre éstas, y para impulsar la iniciativa, se conformó especialmente en el año 2007 el "Grupo laico Pro-Coronación de la imagen de María del Rosario de San Nicolás", convocado por el sacerdote castrense mons. Roque Puyelli -quien, recordamos, había coordinado la peregrinación a Roma que logró la bendición papal de una réplica de la virgen-, y la ex presidenta de la Fundación "Esclavas de María" -aquella que colaboraba en las obras del Santuario-.⁷⁵⁵ A diferencia de las asociaciones de fieles de raigambre local -como las presentadas en el apartado anterior-, ésta nucleaba grupos de oración, peregrinos y entidades marianas de otras ciudades, organizando actividades especialmente en Buenos Aires y en Rosario.⁷⁵⁶

⁷⁵³ AICA 2008; *El Norte* 2008.

⁷⁵⁴ Pérez 2007; *Boletín SMRSN* 2007:5-7.

⁷⁵⁵ AICA 2007a; Roullión 2009.

⁷⁵⁶ *Boletín Arquidiocesano de Rosario* 2007; AICA 2007a.



Fig.22. Imagen coronada, dentro de su Santuario (fotografía de la autora, 15/10/2010)

Ya en los últimos años, sin embargo, he advertido algunos cambios que podrían estar dando cuenta del inicio de una nueva etapa, de mayor estabilidad y hasta de cierta disminución considerando dos variables: participación local y convocatoria. La merma en el trabajo activo de la población local se desprende del propio testimonio de los nicoleños y de ciertos hechos concretos como el cierre de la Casa del Peregrino. Respecto a la afluencia de fieles, reflejada principalmente en las cifras estimadas durante las Jornadas Marianas, he observado que tras el pico representado por el 25 aniversario no se ha registrado una convocatoria similar en los años siguientes, al tiempo que se evidencia una reducción en los aportes para el santuario.⁷⁵⁷ Todos estos hechos son, no obstante, las primeras señales de un cambio que apenas es posible comenzar a vislumbrar.

CONCLUSIONES: LA “CORONACIÓN” DE UNA HISTORIA

La devoción por esta imagen de la Virgen del Rosario traída a San Nicolás desde Italia a fines del siglo XIX, y convertida en símbolo congregador desde 1983, nos

⁷⁵⁷E.2; Comisión Pro Templo 2010. Considerando los Boletines del Santuario, desde el nro. 157 (sep./oct. 2010) en adelante, he notado una mayor presencia de los llamados a la colaboración y aporte de los devotos.

abrió distintas preguntas ligadas sobre todo al excepcional crecimiento de sus fieles en tan sólo 25 años. ¿Quiénes intervinieron en ese crecimiento? ¿En qué contexto se produjo? ¿Cuáles fueron sus antecedentes? ¿Qué factores contribuyeron a su consolidación? Son éstos algunos de los interrogantes planteados. En esta recorrida inicial por los hechos históricos que me permitieron comenzar a responder esas preguntas, hemos presentado ya el resultado de nuestra primera interpretación de esa historia, de sus antecedentes, su desarrollo y su situación actual.

Sobre los antecedentes de este culto, adoptar una perspectiva regresiva para analizar su historia nos llevó a volver sobre los pasos de los autores de nuestras fuentes. La historia de la devoción a la Virgen del Rosario en la región ha sido construida y reconstruida desde el presente, especialmente con la intención de mostrar las “profundas raíces de un patronazgo”, la “profunda devoción” que la población de esta región profesaba a la advocación hoy definida como “Patrona del lugar”.⁷⁵⁸ De esta manera, encontramos referencias a una capilla de Nuestra Señora del Rosario que funcionaba a principios del siglo XVIII en las inmediaciones del Arroyo que hoy es límite entre el partido de San Nicolás y la provincia de Santa Fe. Esta capilla, además de haber sido promovida por el fundador del pueblo de San Nicolás, quien según se indica contaba entre sus bienes sucesorios con un cuadro de la Virgen del Rosario, aparece además vinculada a una celebración para la virgen del Rosario.⁷⁵⁹ Retrocediendo un poco más, hacia fines del siglo XVII, los primeros pobladores de la ciudad de Santa Fe, quienes en parte se trasladaron al Pago de Arroyos tras la amenaza indígena, habían formado una cofradía del Rosario. Incluso es posible remontarse a la expedición de Sebastián Gaboto en 1527, dado que su empresa habría sido colocada bajo el patrocinio de la Virgen del Rosario, y al entrar en el Paraná la proclamó “patrona del gran río y dueña de esas barrancas”⁷⁶⁰. Es posible concluir entonces que al ser un culto con una historia tan reciente, retrotraer su origen hacia los inicios de la formación del pueblo, y hacia los primeros años del período colonial, ha sido una estrategia necesaria para fortalecer y legitimar la devoción.

⁷⁵⁸Pérez 2007:41-42.

⁷⁵⁹Pérez 2007.

⁷⁶⁰Pérez 2007:47.

Pero al mismo tiempo, los datos que ofrecen estas retrospectivas de los historiadores oficiales del culto me permitieron interrogar esos antecedentes religiosos desde mis propios intereses y establecer nuevas conclusiones sobre esa historia. Así, hemos visto que la devoción de los pobladores instalados en la zona del Pago de los Arroyos, se fue debatiendo en realidad entre tres imágenes sagradas: San Nicolás, San Vicente y la Virgen del Rosario. Y mientras que en otras ciudades de la región, como Paraná y Rosario, se terminó eligiendo como patrona a la advocación mariana, cuya veneración además era compartida entre indígenas, españoles y criollos, la ciudad nicoleña hizo su definitiva elección por San Nicolás, el santo del cual era devoto su fundador, y no por la Imagen que hoy es reivindicada como patrona tradicional de la región.

Por otra parte, también me ha interesado transitar la trayectoria de sucesivos desmembramientos y redefiniciones jurisdiccionales que atravesó el pueblo de San Nicolás, interés que nos remontó a las primeras décadas del siglo XVII. Vimos entonces que la localidad nicoleña se fue configurando en tanto jurisdicción política y eclesiástica en un área casi liminal entre dos centros políticos y eclesiásticos de la Argentina: Buenos Aires y Rosario. En ese marco, encontramos que el antiguo paraje donde hoy se ubica San Nicolás, habría dependido durante casi 10 años (entre 1721 y 1730) de la recién creada iglesia San Nicolás de Bari de Buenos Aires⁷⁶¹, hecho que considero debió tener alguna influencia sobre la advocación elegida para el pueblo.

En el plano socioeconómico, hemos visto que no es posible recorrer la historia de este culto sin hacer referencia a SOMISA, no sólo por su presencia en la población nicoleña a nivel social y económico, sino especialmente por su extraordinario papel simbólico⁷⁶². Aunque no ha sido un objetivo central de nuestra investigación detenernos en cómo incidió en el desarrollo del culto la crítica coyuntura en la cual se gestó, en los próximos capítulos intentaremos profundizar las relaciones entre

⁷⁶¹ Según datos históricos de la Iglesia, fue erigida como parroquia recién en 1769, funcionando hasta ese momento como vice-parroquia de la Catedral (Parroquia Basílica San Nicolás de Bari s/f.).

⁷⁶² Cfr. Rivero 2007. Esta presencia de SOMISA la advertimos incluso en datos que fueron apareciendo en relación al culto, que si bien no son relevantes para su estudio sí los destacamos en tanto muestras de esa presencia, de cómo SOMISA se extendió entre la población local. Por ejemplo, que había sido trabajador de esta empresa el marido de la "vidente" Gladys Motta -un obrero metalúrgico retirado por jubilación anticipada en los años de la privatización-, como así también el arquitecto que llevó adelante la construcción del santuario bajo la dirección de la autoridad eclesiástica.

ese simbolismo que SOMISA llegó a representar –y aún hoy continua haciéndolo– (ese imaginario industrial y metalúrgico que bien analiza Rivero, 2007) con el símbolo religioso que comenzó a consolidarse durante la década del '90.

En cuanto al desarrollo del culto, la definición de distintas etapas de acuerdo al criterio seguido en los capítulos precedentes nos permite incluir esta breve historia en el mismo marco de análisis que emplearemos para los cultos con los que me interesa compararla. De esta manera, entiendo que es posible definir una lógica de interpretación común para los procesos de construcción de los cultos católicos, algo que metodológicamente facilita la profundización del análisis comparativo y que, por otra parte, ha sido el resultado del propio análisis comparado de esas historias particulares.

Como se ha mostrado en este capítulo, en la construcción del culto a la Virgen del Rosario de San Nicolás distintos actores se hicieron presentes. Tanto el surgimiento y la consolidación del culto como su posterior difusión contaron con la permanente intervención y legitimación de las instituciones locales. A pesar de la discreción que la Iglesia mantuvo, el movimiento que se organizó en torno al culto siempre ha estado coordinado desde una pastoral definida, y en los más de 25 años que lleva, con cuatro obispos distintos en la diócesis, ha estado frente a él un mismo sacerdote como rector general del santuario. Sin embargo, el crecimiento devocional que expresa, en la multiplicación de los devotos y peregrinos, no puede ser solo explicado a partir del accionar institucional.

En relación a este punto, encontramos en las fuentes eclesíásticas que se caracteriza a este acontecimiento como desarrollado en un nivel de “armonía total entre el pueblo de Dios, el obispo y la Conferencia Episcopal Argentina”⁷⁶³, de “unanidad”, en la medida en que la devoción a la Virgen habían captado adhesiones de diversos sectores sociales: Municipio, peregrinos, obispos, etc.⁷⁶⁴ Luego de recorrer la historia del culto, sin embargo, hemos ido identificando ciertos indicios de tensiones entre esos distintos actores. Uno de los objetivos de esta tesis es justamente desagregar las aparentes acciones mancomunadas que se perciben por detrás de la conformación de los cultos, especialmente cuando congregan diversos sectores sociales y culturales. En este caso, trataré de evaluar

⁷⁶³ Laurentin 2006:12.

⁷⁶⁴ Laurentin 2006:140.

hasta dónde fueron realmente compartidos los intereses de los obispos, de la Santa Sede, del Padre Pérez, de la “vidente”, de los peregrinos, de los vecinos del “campito”, del Municipio, etc. Así, por ejemplo, respecto a la autoridad eclesiástica local, indagaré en el próximo capítulo sobre cómo fue desenvolviéndose la actitud inicial de la Iglesia, cuál era su relación con Gladys previamente al hecho, y en qué medida es posible relacionar estas dos situaciones. Vinculado a esto también, de qué manera puede interpretarse el énfasis que la Iglesia ha puesto desde el comienzo en las “pruebas”, en la “seguridad objetiva”, en la exigencia de una “crítica austera” para garantizar la “autenticidad” del hecho, y de manera similar, en esa imagen de “armonía” y “unanimitad” a la que he referido.

Finalmente, hemos podido observar la rápida extensión de este culto hacia otras regiones, dentro y fuera del país. Se hace necesario entonces profundizar en su proyección nacional e internacional, considerando los alcances y las limitaciones del patronazgo de la Virgen del Rosario. Para ello tomaré en cuenta los hechos históricos presentados en la primera parte del capítulo, los orígenes de la advocación, su presencia entre indígenas, españoles y criollos desde la formación de las primeras ciudades, la llegada de la imagen a la catedral de San Nicolás en 1884 y el acelerado crecimiento de su culto desde las apariciones de 1983. Esas historias que aquí he desplegado nos permitirán analizar el patronazgo de la Virgen del Rosario sobre la ciudad de San Nicolás en la larga duración y darle una nueva dimensión.

De esta manera, el acto celebrado el 25 de mayo de 2010, donde se coronó a la imagen de la Virgen –y a la del Niño Jesús–, puede ser entendido, por encima de su significación religiosa, como la “coronación” de una historia de expansión y crecimiento exponencial, como hecho culminante de un activo proceso de difusión iniciado en 1983. Los pormenores de esa historia, serán analizados en las próximas páginas desde una perspectiva comparada.

CAPÍTULO QUINTO

Devotos, celebraciones y
construcción de un culto religioso: la
historia de tres imágenes milagrosas
en perspectiva comparada

En este primer capítulo comparativo propongo profundizar en el análisis de las trayectorias históricas recorridas en los capítulos precedentes. A partir de cada una de ellas identificaré los principales actores que contribuyeron a reproducir y reactualizar los cultos. Volveré entonces sobre los mismos hechos, personajes y situaciones examinados previamente para avanzar en los aspectos que me permitirán trazar el análisis comparativo. Metodológicamente, he optado por explorar de manera separada dos aspectos de un mismo proceso: los agentes del culto y el objeto de la devoción. Consideraré en primer lugar quiénes son los protagonistas de cada culto: quiénes intervinieron en su construcción y quiénes -y de qué manera- participan de sus manifestaciones. Desde allí pasaré a la otra cara del proceso, la del objeto sagrado construido y reconstruido por esas prácticas. Analizaré la historia de las imágenes y su accionar milagroso, desde la elaboración concreta de la imagen material y el origen de la devoción -dos procesos que no necesariamente coinciden-, hasta el carácter de los milagros a ella asociados: siguiendo una distinción analítica entre fundantes y post-consolidación del culto, estudiados según su caracterización respecto a quiénes se entiende que están dirigidos (individuales, impersonales o colectivos).

Así, los focos de observación sobre los que se sustenta este capítulo son:

- intervenciones y apropiaciones del culto
- producción de registros sobre el culto y medios para su difusión
- modalidades de participación en las celebraciones anuales
- características de la imagen (de su proceso de creación)
- características del tipo de milagros asociados a ella

I. LA CONSTRUCCIÓN COLECTIVA DE UN CULTO RELIGIOSO: LOS PROTAGONISTAS

Me detendré en este apartado en las distintas intervenciones y apropiaciones de las que cada imagen y su culto fueron objeto, desentrañando distintos lugares desde donde tales acciones fueron movilizándose. Una primera cuestión a explicitar son los criterios para agrupar y distinguir actores -individuales y colectivos- y sectores sociales. En términos generales, considero seis actores desde donde poder

identificar modalidades de intervención: representantes de la Iglesia católica -clero secular y regular, congregaciones religiosas y laicos-; devotos no institucionalizados; autoridades y funcionarios del gobierno civil; agrupaciones y representantes de la sociedad civil; y un actor colectivo que en ciertos casos adquiere un protagonismo singular: la prensa escrita. El criterio para definirlos ha sido la posibilidad de caracterizarlos en función de prácticas, estrategias, objetivos y márgenes de acción similares.

Para realizar el análisis comparativo seguiré las diferencias y similitudes entre los cultos. En principio la variable temporal, que nos opone dos cultos de orígenes coloniales a uno contemporáneo, considerando los factores históricos de cada contexto. Por otro lado el carácter más urbano de los de Lima y San Nicolás frente al de Copacabana, contemplando las variables que intervienen en ese sentido: inmigración, fuerte intervención del poder político, mayor presencia de la autoridad eclesiástica, etc. y cómo influyen o no en la participación en el culto. Consideraré cada sector de manera separada y en relación a cada contexto, para evaluar diferencias y similitudes. Luego analizaré comparativamente esas intervenciones en términos de relaciones de fuerza dentro y fuera del campo religioso.

- *Representantes de la Iglesia católica: sacerdotes, religiosos, laicos y devotos organizados*

Para el caso de la Virgen de Copacabana, aunque inicialmente hubo un rechazo hacia la imagen de parte del cura local, al poco tiempo -milagro mediante- se involucró junto a las autoridades nativas y el corregidor, asegurando -y encauzando- el nuevo culto; un cambio de actitud posiblemente motivado por la necesidad de apropiarse de una imagen de factura nativa que comenzaba a manifestar su poder. Los primeros religiosos a cargo del culto, los agustinos, entraron en escena entonces por la iniciativa del corregidor de canalizar la devoción entregándola a una orden religiosa, decisión tomada por la Real Audiencia de Charcas -y firmada por el Rey- pero con oposición del virrey y la autoridad diocesana (en sede vacante). Esta objeción a que la Audiencia le quitara la doctrina al cura y la entregara a una orden puede entenderse desde las tensiones con el clero regular que unos años atrás habían motivado la remoción de los dominicos.

Una nueva oposición de la autoridad diocesana a estos frailes a cargo del culto, frente al apoyo de la Audiencia y el Rey, la encontramos en los albores de la república, cuando el obispo contrarrevolucionario de La Paz, de La Santa y Ortega, quien acababa de consagrar la iglesia de Copacabana, pretendió despedirlos y apropiarse del convento. El manejo del culto parecía vuelto un objeto de disputa dentro del propio flanco realista: el poder real promovía su continuidad bajo el clero regular al tiempo que el poder eclesiástico local buscaba su paso a la Iglesia diocesana. Finalmente los patriotas republicanos definieron por esta última opción y los frailes fueron expulsados.

Indudablemente los agustinos fueron actores centrales en el desarrollo del culto a la Virgen de Copacabana, apropiándose de él eficazmente y cumpliendo un papel protagónico en su difusión en el Alto Perú (cfr. Ramos 2005). Aunque fueron designados por las dimensiones que ya venía adquiriendo la devoción, luego de su llegada a Copacabana la convocatoria de esta Imagen fue creciendo progresivamente, apoyada por un interés en la recopilación, verificación y difusión de sus milagros, como de su historia y su iconografía⁷⁶⁵, interés que se materializó en sus ediciones impresas, en documentación para el archivo y en pinturas expuestas en los conventos de Copacabana y Cuzco⁷⁶⁶. Asimismo, se ocuparon de la construcción del santuario y de la atención al peregrino, con un hospital y una hospedería. Tampoco debe olvidarse el papel de los agustinos españoles, quienes instalaron el culto en la ciudad de Roma⁷⁶⁷ y contribuyeron en su difusión por Europa, con compendios históricos (Gabriel de León y Andrés de San Nicolás, ambos de 1663) que al mismo tiempo documentaban la expansión de la devoción por ciudades europeas.⁷⁶⁸

Otra orden involucrada fueron los jesuitas. Ya con la llegada de la imagen a Copacabana en 1583, cuando todavía no había una orden a cargo, las fuentes muestran que se asentaron como cofrades todos los miembros de la Compañía de Jesús de Juli y años después el Padre Provincial participó de la procesión llevada a

⁷⁶⁵ Cfr. Luján López 2002.

⁷⁶⁶ Las pinturas expuestas actualmente (2010) en el Museo del Santuario incluyen obras de la escuela del Collao y la escuela potosina, elaboradas durante el siglo XVII.

⁷⁶⁷ Véase Cap. II, pág. 125-126.

⁷⁶⁸ Otro autor agustino contemporáneo fue Fernando de Valverde quien publicó en Lima un relato literario sobre el santuario (1641).

cabo para la inauguración del santuario en 1614.⁷⁶⁹ Por otra parte su presencia se advierte en los milagros relatados por los cronistas agustinos⁷⁷⁰ y en la apropiación de esta imagen para sus propios objetivos evangelizadores, como muestra el caso del santuario peruano de Cocharcas⁷⁷¹ (emplazado bajo sus iniciativas a partir de una imagen tallada por Yupanqui en 1593).⁷⁷²

La última orden en recibir a su cargo este culto fueron los franciscanos, quienes continúan hasta hoy. Para los primeros años ya se observa cierta colaboración de estos religiosos, en la estadía de Yupanqui y su imagen en el convento de La Paz en 1582 y en una certificación que en 1614 dejó en Copacabana el padre Guardián del convento de Cochabamba sobre un milagro de la virgen en la ciudad de Salta (de 1603)⁷⁷³. Instalados definitivamente en 1894, tras 50 años de vaivenes e inestabilidad, celebraron en 1994 el centenario de su “presencia ininterrumpida” en el Santuario, expresando una continuidad religiosa por encima de las renovaciones de personal religioso⁷⁷⁴. Estos cambios parecen expresar tanto la complejidad de la doctrina a cargo, con un alto porcentaje de población indígena aymara hablante, como las necesidades de atención por el crecimiento del culto. Desde sus propios testimonios -expresados en sus publicaciones⁷⁷⁵-, se observa que desarrollaron un accionar enfocado al mejoramiento y la consagración de los principales símbolos

⁷⁶⁹ Ramos Gavilán 1976 [1621].

⁷⁷⁰ Uno de estos fue a su vez incluido por los religiosos de la Compañía en sus *Anales* de las de las cosas singulares sucedidas en el Perú (Ramos Gavilán 1976 [1621]: 192-194).

⁷⁷¹ Arteaga 2013; Diócesis de Abancay 2013. Agradezco a Ángela María Concha Pacheco e Ivo Edgar Villafuerte Acuña, de la Universidad San Antonio Abad de Cuzco, por sus observaciones en este punto.

⁷⁷² Ver Cap. II, págs. 124. Pareciera que agustinos y jesuitas mantuvieron por esos años ciertas vinculaciones en lo que hace al culto a esta advocación, teniendo en cuenta además que “Quimicho” -el indígena de Cocharcas que llevó la imagen de Copacabana a su pueblo- falleció en el convento agustino de la ciudad altorperuana de Cochabamba (durante un viaje para recaudación de fondos).

⁷⁷³ La duración extraordinaria del aceite que quedaba para la lámpara de una imagen de Copacabana (Ramos Gavilán 1976 [1621]: 217), lo cual muestra a su vez la extensión de la devoción en esa ciudad del Tucumán.

⁷⁷⁴ Véase Cap. II.

⁷⁷⁵ En distintos momentos los franciscanos también produjeron publicaciones sobre el culto y sobre su trabajo en el convento. El primero fue quien estuvo a cargo del santuario a mediados del XIX, el padre Rafael Sans (1860), enfocado sobre todo en los avatares institucionales de ese inestable período. Luego Jesús Viscarra Fabre, quien trabajó en el santuario en 1874, publicó en 1901 una obra que resultó marginada y estigmatizada (aunque lo apoyaba la diócesis de La Paz, había sido expulsado de la Orden en 1900, siendo en 1904 internado por trastornos mentales); sin embargo fue reeditada en 2010, por aportar al estudio de la historia precolombina y la región del Titicaca (Soux 2010; Machicado Saravia y Machicado Murillo 2010). Casi contemporáneo a Viscarra, publicó una relación histórica el guardián del Santuario Fernando Sanjinés (1909) -reeditada a los 10 años durante el contexto de gestiones por la coronación-. Por último el franciscano cántabro Julio M. Elías, cuya crónica *Copacauana-Copacabana* de 1978 -reeditada en 1981-, se basa sobre todo en las obras agustinas del XVII y en el citado trabajo de Sans (considerando poco confiable al de Viscarra).

del culto, el santuario y su imagen.⁷⁷⁶ Además de coordinar refacciones y arreglos en el templo y en el altar de la imagen, promovieron la coronación de la virgen⁷⁷⁷ y la declaración del santuario como basílica.

De las tres órdenes que intervinieron entonces en este culto, dos de ellas –agustinos y jesuitas- lo hicieron durante el período colonial y con ciertas conexiones entre sí. Más adelante, los franciscanos establecerán un lazo con la tradición agustina de atención a los fieles inaugurado un hospital que sería “renovación de aquel que levantaron los Agustinos en la época Virreinal para atender a los peregrinos”⁷⁷⁸. En sus respectivos contextos temporales, pareciera que la obra de los agustinos fue la expansión y difusión de la devoción (reflejado en sus publicaciones) y la de los franciscanos más dedicada al desarrollo del culto y la feligresía local⁷⁷⁹. Sin embargo éstos últimos también contribuyeron a través de publicaciones del santuario desde 1949: fundada ese año la revista *La Voz de Copacabana*, luego pasó a ser *El Herald de la Reina*⁷⁸⁰ y hoy se edita como *La Voz del Santuario de Copacabana*, proponiéndose explícitamente brindar información para difundir la devoción y la historia del santuario, de la imagen y de su creador.

Respecto a la intervención de los obispos, en principio la autoridad de Charcas se mostró opuesta a autorizar la cofradía de indios y a avalar la imagen creada por Tito Yupanqui. Sin embargo, seguramente por las influencias que tenían los parientes del escultor, terminó aceptando las solicitudes nativas. Erigida La Paz como diócesis desde 1605, en pocas ocasiones encontramos intervenciones de este obispado más allá de la consagración de la Iglesia en 1805 –dos siglos después de creada-. Aparecen durante el siglo XIX casi como acompañando las decisiones presidenciales en cuanto a la dirección religiosa del pueblo (véase Cap. II, Cuadro 3). Recién a comienzos del siglo XX empieza a vérselos actuar especialmente en relación a los bienes materiales del culto, presidiendo ceremonias especiales y apoyando las iniciativas de los franciscanos. En las primeras décadas se destacan tres intervenciones puntuales: cuando el obispo Armentia visita el santuario en

⁷⁷⁶La República 1925c:1.

⁷⁷⁷ Se indica que la intención de coronarla “brotó espontáneamente y se exteriorizó en La Paz casi simultáneamente con la entrega que de la custodia del célebre Santuario se hizo a los PP. Franciscanos”, aunque planteada desde los “anhelos de los devotos de Copacabana” (*El Diario* 1926).

⁷⁷⁸ Elías 1981: 132.

⁷⁷⁹También son destacados por sus obras públicas en el pueblo (Sans 1860; Elías 1981).

⁷⁸⁰Elías 1981.

1904 para trasladar las alhajas de la virgen a una caja de fierro, cuando el obispo interino Bavía promueve arreglos en el camarín de la imagen⁷⁸¹ y, durante el conflicto por las joyas en 1925, cuando el obispo Sieffert viaja a Copacabana como parte de la comitiva -interviniendo luego junto a la autoridad política para sustituir al padre guardián-⁷⁸². En la segunda mitad del XX continuó esta intervención sobre la custodia y verificación de los bienes del santuario en acción conjunta con la autoridad civil.

El papel de la Santa Sede puede apreciarse en los primeros años del culto con la bula del Papa Clemente VIII de 1603, que confirmaba la cofradía de Copacabana, concedía indulgencias a cofrades y peregrinos y prohibía la fundación de cofradías y altares bajo la advocación de la virgen de Copacabana en otras partes de las Indias. Indicaba además que “para siempre jamás sea la dicha Imagen y Cofradía de la Religión de San Agustín y de los Religiosos del Perú” indicando que ningún sacerdote podría perturbarles la propiedad⁷⁸³. Ninguna de estas disposiciones fueron finalmente cumplidas; pero tampoco se observan en las fuentes futuras intervenciones al respecto. Sí lo hicieron sobre el santuario con la Imagen de Copacabana instalada por los agustinos en Roma, cuya devoción se estableció con el apoyo de autores romanos ocupados en la producción de publicaciones sobre su historia y su llegada a la ciudad⁷⁸⁴. Ya en el siglo XX la autoridad papal autorizó las prácticas de reconocimiento promovidas y gestionadas por los franciscanos: como la coronación de la imagen en 1925 y la declaración del santuario como basílica en 1940⁷⁸⁵.

Otras muestras de participación, de la autoridad diocesana paceña acompañada por representantes papales, se dieron en las ceremonias para las declaraciones referidas: en 1925 el obispo Sieffert dio las misas previas, presidió el acto y le colocó

⁷⁸¹ *El Diario* 1925g: 5.

⁷⁸² *El Diario* 1926.

⁷⁸³ Calancha 1972 [1657]: 654.

⁷⁸⁴ Estas se encuentran en la Biblioteca Apostólica del Vaticano, la primera un año posterior a la instalación de la imagen (1655) y las siguientes de fines del XVIII: "De Diva Virgine Copacavana in peruano Novi Mundi regno celeberrima origo" de Hipólito Maracci (1656); "Raccolta delle immagini della Bma. Vergine ornate della Corona d'Oro dal Reverendissimo Capitolo di San Pietro" (1782) y "Breve et esatta noticia della miraculosa immagine di María Santísima di Copacabana nel Perú, cavata dalla raccolta delle immagini della Bma. Virgine" (1792), de Pietro Bombelli (Arduz Ruiz 2005, 2009a).

⁷⁸⁵ Ver Cap. II. También aprobó su declaración como patrona de la fuerza naval, como se verá más adelante.

la corona a la imagen; luego se hicieron presentes otros prelados para los actos por la elevación del santuario a Basílica y para la declaración de la Virgen como patrona de la Policía (en este caso, ya elevada la sede a arquidiócesis)⁷⁸⁶. Más allá de estas expresiones, sin embargo, la autoridad eclesiástica no revela una postura del todo comprometida. Al menos se advierte en los reclamos de comisionados y devotos locales que en distintas oportunidades denuncian una acción limitada y hasta una falta de interés de las mismas⁷⁸⁷. La excepción se observa en la última década, en la actividad de la Iglesia de La Paz para reivindicar la figura del escultor Francisco Tito Yupanqui⁷⁸⁸. Bajo la promoción eclesiástica de la diócesis de La Pazhan actuado en la causa para su beatificación franciscanos de Copacabana y autoridades episcopales de la sede de El Alto (desprendida de La Paz en 1943)⁷⁸⁹ – junto a una activa colaboración de eclesiásticos, devotos e intelectuales de Potosí-. Por su parte, la Santa Sede aceptó finalmente aprobar el proceso para canonizarlo. Algo notable en esta revisión son las escasas referencias al funcionamiento posterior de la cofradía formada en 1583. Sólo una descripción de Calancha para el siglo XVII indica a qué “efectos” estaba dedicada: “el culto de la santa Imagen; al socorro de los peregrinos y pobres, y a la cura de los enfermos así de su hospital como de afuera”⁷⁹⁰. Sin embargo esta actividad no debió haber podido sostenerse: siendo una cofradía de indios, destacaba Calancha que se interponían las exigencias coloniales a las que los cofrades eran sometidos

acudiendo a los mismos efectos que los de Roma, pagan tributo y acuden a las minas de Potosí y a otros trajines de Corregidores, con que se va acabando la gente y en breve se acabará tan santo instituto⁷⁹¹

⁷⁸⁶*El Diario* 1926; Elías 1981.

⁷⁸⁷Por ejemplo, la falta de nombramiento de un ecónomo civil para el santuario en 1925 (Rada 1925a; *La República* 1925c).

⁷⁸⁸ En los últimos años (ya fuera de la etapa comprendida en esta investigación) se produjo un largometraje "Virgen de Copacabana... su historia y sus milagros" (Leónidas Zegarra 2012), con la promoción y apoyo de una fundación parroquial de La Paz ("Cuerpo de Cristo") dirigida por el controvertido sacerdote Sebastián Obermaier (Camacho 2012; Carrasco 2012). Ver. Cap. II, pág. 156.

⁷⁸⁹Manzanera 2007. Fue el Obispado de El Alto quien autorizó, por ejemplo, la solicitud de la Comisión Conmemorativa para publicar el libro "El calvario del Escultor de Copacabana" (Juárez Párraga 31/08/2007).

⁷⁹⁰ El hospital había sido instalado por los agustinos, para "los que enferman cuando van o vienen a novenas" (Calancha 1972 [1657]: 655).

⁷⁹¹ Solicitaba entonces que el rey dispusiera para ellos la exención de tales tributos (Calancha1972 [1657]: 656).

Probablemente estas dificultades llevaron a que lentamente la cofradía dejara de funcionar.

Con el Señor de los Milagros, por su parte, se ha visto que las autoridades episcopales inicialmente intentaron eliminar la imagen, pero -también en este caso, milagro mediante- el culto terminó siendo formalmente encarrilado bajo el amparo de la Iglesia diocesana y del poder civil. En ese primer momento se vio involucrado también el párroco del barrio -según las fuentes, avalando con su presencia las reuniones nocturnas ante a la imagen-; pero pronto el santuario quedó independizado de la autoridad parroquial. En el XVIII pudo verse la presencia de arzobispos en los actos especiales junto a altas autoridades civiles: en la colocación de la primera piedra del nuevo templo en 1766 y en su inauguración en 1771.⁷⁹² Sin embargo, en el aspecto organizativo no se aprobó la cofradía del Señor de los Milagros autorizada por Bula Pontificia desde 1766 y solicitada por las hermanas nazarenas en sucesivas oportunidades⁷⁹³.

El primer reconocimiento a una hermandad nazarena recién se otorgó entre 1911 y 1920, a la conocida como Sociedad de auxilios mutuos⁷⁹⁴, en un momento que coincidió con los primeros actos republicanos tendientes a una mayor “oficialización” del culto: la presencia del Arzobispo y el clero limeño cortejando el anda en las procesiones, junto a cofradías y hermandades, y oficiando las ceremonias especiales, como la bendición de las nuevas andas en 1922. Desde 1946 la autoridad arquidiocesana comienza a intervenir en la elección de los mayordomos de la Hermandad SMN y en 1955 le otorga a la misma el reconocimiento oficial como institución católica dependiente del Arzobispado⁷⁹⁵. Otros actos en esta misma línea se observan con el último arzobispo: la concesión del permiso para que la Imagen pueda ser venerada en la Catedral (*cfr.* Benito 2005)

⁷⁹²Vargas Ugarte 1966; Banchemo Castellano 1972; Colmenares 1771.

⁷⁹³ La desestimación de esta propuesta de la Priora por parte del Arzobispo y el Rey, a comienzos del XIX, fue propuesta como posible consecuencia del contexto crítico y la creciente resistencia oficial a autorizar nuevas organizaciones religiosas, como también del apoyo de estas religiosas a la causa patriota. Otra propuesta de cofradía fue presentada al arzobispo por un vecino en 1844, pero fue vetada por la Madre Priora y el Capellán del Monasterio (Banchemo Castellano 1972).

⁷⁹⁴ Primero la aprobación del reglamento, en 1911, y en 1920 la concesión de personalidad jurídica (Hermandad de Cargadores y Zahumadoras 1925; Banchemo Castellano 1976). Sobre las implicancias de la creciente injerencia de la autoridad eclesiástica en el funcionamiento y la organización de la Hermandad puede verse: Espezúa Echevarría 2004.

⁷⁹⁵ En este sentido, años después se observa que la “jerarquía eclesiástica” interviene en la creación de dos nuevas cuadrillas, las últimas de la Hermandad, para “promover los aspectos espirituales de la hermandad” (Banchemo Castellano 1972, 1976; HSMN 2013a).

y, con motivo del 350º aniversario del Cristo, la gestión del reconocimiento papal al Cristo como patrono del pueblo limeño.

Pero más allá de las altas autoridades, el encarrilamiento del culto estuvo mediatizado por la congregación religiosa que lo tomó a su cargo desde 1700, permaneciendo en la custodia del santuario y la imagen hasta la actualidad: las Hermanas Nazarenas Carmelitas Descalzas; y adjunto a ellas la mayordomía del Cristo, como cargo originario que intervino en la entrega del culto a las religiosas nazarenas y que, junto a los acompañantes de la imagen procesional –cargadores, sahumadoras, cantoras, etc.-, daría lugar a la Hermandad nazarena. En ambas iniciativas fue clave la figura de uno de esos mayordomos, Sebastián de Antuñano y Rivas: propuso la primera procesión rogativa con una copia de la imagen tras el terremoto en 1687 y gestionó la adscripción del beaterio nazareno a la capilla del Santo Cristo en 1702. Asimismo, fueron este mayordomo y la directora del beaterio quienes gestionaron que los miembros del Cabildo limeño le rindieran homenaje al Cristo en 1715 y colaboraran materialmente con el culto. Al mismo tiempo, en el plano del registro histórico, ambos produjeron las primeras relaciones manuscritas sobre la historia del culto: Antuñano lo hizo buscando dejar constancia de una historia del culto verificada y certificada legalmente (con el aval del Arzobispo) y las madres nazarenas más enfocadas en la historia de su beaterio.⁷⁹⁶

La mayor actividad concerniente al sostenimiento -devocional y económico- y al desarrollo material y simbólico del culto la advertimos entonces desde estas dos instituciones católicas⁷⁹⁷. En el ámbito de la cofradía, con los años siguieron formándose nuevas cuadrillas de devotos adscriptos al santuario⁷⁹⁸: cuatro en la segunda mitad del siglo XIX y doce entre 1904 y 1962, mostrando una lógica multiplicadora, donde hermanos ya integrados solían movilizar –o directamente conformar- los nuevos ingresos y fundaciones⁷⁹⁹. Para 1967 eran ya más de dos mil hermanos repartidos en veinte cuadrillas, cada una con una junta directiva

⁷⁹⁶Banchero Castellano 1972.

⁷⁹⁷ Durante el XVIII destacamos la gestión y coordinación de los trabajos para el nuevo templo, tras derrumbarse el anterior en el terremoto de 1746, y las reiteradas solicitudes de las religiosas para erigir una cofradía del Cristo.

⁷⁹⁸ La cantidad de cargadores por cuadrilla aumentó especialmente luego de la inauguración de las pesadas andas de plata en 1922 (Banchero Castellano 1972, 1976).

⁷⁹⁹ En algunos casos fueron promovidas igualmente por el mayordomo o el sacristán de la iglesia.

permanente y un jefe capataz, entre otros cargos⁸⁰⁰. Con las cuadrillas de esta hermandad -que por otra parte fueron adquiriendo una cierta dinámica propia⁸⁰¹- se expresaba y promovía simultáneamente una continuidad del culto, reavivando su desarrollo institucional.⁸⁰² Activo exponente de esta agrupación fue Banchemo Castellano, quien, siendo capataz de la primera cuadrilla, produjo una completa investigación sobre la historia del culto y publicó cuatro libros entre 1970 y 1990. De manera más solapada, otros actores clave durante el período colonial han sido los jesuitas, particularmente el padre Francisco del Castillo, quien tras el terremoto en 1655 predicó en la Plaza Mayor y organizó una procesión hacia la Catedral con un Cristo crucificado.⁸⁰³ Este jesuita limeño, conocido como “el apóstol de Lima” y como “obrero de negros y españoles”, era destacado por su especial dedicación en “el servicio y bien de los Morenos” y su labor predicadora en plazas, mercados y hospitales de la ciudad.⁸⁰⁴ También por su estrecha vinculación con el primer virrey que aceptó venerar la imagen del Señor de los Milagros, Conde de Lemos, quien lo había elegido como confesor y capellán, colaborando con él en la fundación de la iglesia de los Desamparados detrás del palacio. Por otra parte, he señalado la influencia de los jesuitas sobre quien sería después mayordomo del Cristo - Antuñano-, en la decisión de acercarse a la capilla (véase Cap. III, nota 434) y posiblemente también en la de sacar en procesión una réplica del Cristo tras el terremoto de 1687. Esto se advierte además si observamos que en esa misma fecha fatídica del 20 de octubre, junto al Cristo de Pachacamilla fue venerada en procesión una virgen de la iglesia jesuita de San Pablo. Conocida como Virgen de

⁸⁰⁰ Todos ellos tenían la obligación de asistir a misa los domingos y mensualmente a una asamblea, colaborar con un pago anual, otro para las procesiones en octubre y otro mensual para la Caja Mortuoria (para gastos por fallecimiento de un miembro) (Advincula 1967). Comparando con hermandades creadas en otras ciudades peruanas (ej. Chimbote) la hermandad de Lima, se destaca por su atención permanente y sus actividades durante todo el año, recreativas y deportivas (Toro Montalvo 2006).

⁸⁰¹ Los fines organizativos y las identificaciones por momentos parecen expresarse más a nivel de las cuadrillas que de la hermandad. Volveremos en el capítulo sexto.

⁸⁰² También colaboró en la institucionalidad del culto durante las últimas décadas del XIX la agrupación que habría sido paralela a la Hermandad SMN oficializada en 1955: la Sociedad del Señor de los Milagros de Nazarenas de Auxilios Mutuos fundada en 1878 y reconocida oficialmente en 1920. Una página aparte merecería considerar la relación entre ambas: algunos miembros de la HSMN (de su 1era cuadrilla) subrayan la separación (Banchemo Castellano 1976) y otros (de la 15va) les reconocen su lugar antecesor (Vargas Ugarte 1966).

⁸⁰³ Vargas Ugarte 1946.

⁸⁰⁴ García y Sanz 1863: 96; Vargas Ugarte 1946; Banchemo Castellano 1972; Benito 2005. Retomaré este punto en el apartado sobre el origen del culto.

las Lágrimas o Virgen del Aviso, recibía su nombre de las manifestaciones de sudor y lágrimas que desde meses antes del terremoto los limeños fueron apreciando en su imagen⁸⁰⁵, pasando desde ese año a ser una de las imágenes más veneradas de la ciudad y fijándose el día 20 de octubre como fiesta de tabla, donde el virrey de turno debería acercarse a rendirle culto⁸⁰⁶. Así, la devoción a la Virgen del Aviso y la procesión del Cristo habrían continuado conmemorando esa fecha.

Más adelante, cuando en 1766 se necesitó recaudar fondos para reconstruir el templo del Señor de los Milagros, fue la iglesia jesuita de los Desamparados el sitio elegido para exponer su imagen durante dos jornadas. Evidentemente existieron vínculos entre estos jesuitas limeños -quienes hasta su expulsión al año siguiente se habrían mantenido a cargo de esa céntrica iglesia- y los devotos y administradores del culto al Señor de los Milagros, desde los negros del barrio y los custodios del santuario -mayordomos y religiosas- hasta los virreyes. La poca presencia que le dieron las fuentes⁸⁰⁷ fue recuperada en parte en la obra del historiador jesuita Vargas Ugarte, una de las más completas sobre el culto. Publicado en 1949 -con una reedición en 1966- este trabajo llegaba además en un momento clave para el santuario, de renovaciones y refacciones urgentes, para cuyas gestiones colaboró intensivamente el autor jesuita.

Por último, también destacan en este culto las acciones favorables de la Santa Sede. La primera concesión pontificia se consiguió en 1766, durante los años de necesaria recaudación de fondos para el santuario: se facultaba al Monasterio para erigir una cofradía en honor del Cristo, pero la misma no obtuvo aprobación arzobispal. Luego, en las críticas dos últimas décadas del siglo XVIII, el Papa Pío VI otorgó indulgencias y realces para los ritos y conmemoraciones del Cristo. Ya avanzado el siglo XIX, en 1861 -año posterior a un terremoto- el Papa Pío IX concedió al altar

⁸⁰⁵Vargas Ugarte 1976; Benito 2005. Una virgen de la Candelaria que tenía en un oratorio particular de su casa el oidor José Calvo de la Banda (Ordiozola 1863; Pérez Mallaina 2001; Benito 2005).

⁸⁰⁶En 1777, tras la expulsión de los jesuitas, fue llevada a la iglesia del Señor de los Milagros, pero al poco tiempo fue reclamada por los nuevos administradores del que había sido su templo -actual iglesia de San Pedro- (Vargas Ugarte 1931). A pesar de esta conexión entre ambas imágenes, es llamativo que en una fuente donde se relatan los pormenores de esas difíciles jornadas de 1687 (Ordiozola 1863), describiendo los cultos e imágenes a los que se recurrió, no se hallan menciones al Cristo de los Milagros.

⁸⁰⁷Tal vez ligada a posibles recelos de sus contemporáneos, o por los vínculos de Castillo con el virrey, formando parte de su corte y siendo capellán del Palacio. Vargas Ugarte (1946), en su libro sobre Castillo (basado en parte en el proceso iniciado para su santificación en 1677 -abandonado en el siglo XVIII-) subraya una intención de este jesuita de pasar inadvertido, sin menciones en los programas y relaciones.

del Señor de los Milagros la gracia de ser *privilegiado* o *de ánima*⁸⁰⁸. Ciento cuarenta años después, en 2001, llegó el reconocimiento oficial a su calidad de patrono de Lima⁸⁰⁹.

El culto a la Virgen San Nicolás, por su parte, es el caso donde se ha observado mayor empeño de parte de la Iglesia diocesana (obispo y sacerdotes) en difundir el fenómeno, tanto desde el trabajo concreto y cotidiano como desde la práctica discursiva (sermones, homilías, narrativas históricas, folletos, revistas y todo tipo de escritos). Desde las primeras manifestaciones de la Virgen acompañaron y encauzaron el desarrollo del culto: autorizando, por ejemplo, la impresión de estampas y escritos en 1985, o promoviendo una vez finalizados los mensajes a la vidente la producción y distribución de reliquias sagradas fundadas en esos mensajes, como el “agua de María” y el escapulario de la Virgen⁸¹⁰. No obstante esa fuerte canalización, fue un accionar sumamente cauteloso y discreto -como suele suceder en los casos de revelaciones privadas (Ameigeiras y Suárez 2011)-, subrayándose desde el inicio la necesidad de no aludir directamente a “apariciones” en las predicaciones sobre la Virgen⁸¹¹.

Fue especialmente el padre Pérez, párroco de la catedral devenido rector del santuario, quien movilizó a la vidente a reconocer la imagen en la catedral, quien habló con el obispo para reubicarla en el presbiterio y quien inauguró para el primer aniversario la costumbre de rezar permanentemente el Rosario frente a ella. No parece coincidencia que los “mensajes de la virgen” -aquellos que fueron registrados como tales- comenzaran después que Gladys hablara con él sobre el tema por primera vez y finalizaran en el año en que ambos se habrían distanciado. Asimismo, auspició la publicación de un estudio teológico e histórico (la obra del sacerdote francés Laurentín, de 1991) y produjo de su autoría una completa y documentada obra sobre la historia del culto, presentada además como “visión testimonial del Acontecimiento Mariano”⁸¹².

⁸⁰⁸El que tiene concedida indulgencia plenaria para las misas que se celebran en él (RAE 2001).

⁸⁰⁹Juan Pablo II 2001.

⁸¹⁰ Otro ejemplo es la creación y promoción de un registro de “Socios Espirituales”, donde se inscriben aquellos devotos que “presentan sus sufrimientos” a la Virgen como “ofrenda” a Dios y se comprometen con el culto (síntesis del *Libro de Actas* del MMSN por Eduardo Fiorio, ASSN, Carp. 18 [en Bruno 1994]; Pérez 2007:179), inscripción que actualmente ha sido facilitada con un formulario *online* (Formulario 2012b).

⁸¹¹ Informe 28/10/1985.

⁸¹²Pérez 2007.

El accionar episcopal se mostró prudente pero con acompañamiento de la devoción, sobre todo en la figura del segundo obispo mons. Castagna. Sin publicar una aprobación oficial del culto y las apariciones, le ofrecieron su reconocimiento *de hecho* participando de las procesiones y oficios religiosos, autorizando publicar los mensajes y bendiciendo réplicas de la imagen para otras capillas y diócesis. El acto más significativo fue la coronación de la imagen, donde también intervinieron agrupaciones de fieles de otras diócesis, especialmente Buenos Aires y Rosario. También el Obispado castrense de la República Argentina se mostró activo en el desarrollo del culto durante la última etapa, en especial a través de la gestión de la bendición romana de una réplica de la Virgen⁸¹³ y la coordinación del “grupo laico Pro-Coronación de la imagen de María del Rosario de San Nicolás”⁸¹⁴.

Otros grupos vinculados al culto son las congregaciones religiosas que han trabajado en el santuario. Durante las manifestaciones iniciales estuvieron presentes sacerdotes salesianos del Colegio Don Bosco de San Nicolás, pero al parecer no tuvieron una intervención directa en los años posteriores. Sí mantuvieron vinculaciones con la imagen mariana durante los años de su entronización inicial en la ciudad, hacia 1884 (como se verá en la segunda parte). Luego, desde 1983, participaron de la comisión investigadora sobre las apariciones y trabajaron en la reconstrucción documental y publicación de la historia del culto, siendo éste el caso del sacerdote cordobés Cayetano Bruno (1994).⁸¹⁵ También se interiorizaron en el hecho, acercándose a la casa de Gladys, un grupo de monjas y de jóvenes catequistas que trabajaban en el barrio⁸¹⁶; pero al poco tiempo,

⁸¹³ Recibida en la catedral metropolitana, permaneció en propiedad de la fundación *Fundiltaliam* presidida por el sacerdote castrense -capellán mayor de la Fuerza Aérea- que gestionó la bendición (*Santuario MRSN* 2008:9).

⁸¹⁴ Pérez 2007; AICA 2012. El lugar donde realizaba sus reuniones este grupo, la sede del Círculo de Oficiales Retirados de las Fuerzas Armadas, sugiere además una vinculación con laicos castrense (AICA 2007a; Rouillón 2009; *Boletín Arquidiocesano de Rosario* 2007).

⁸¹⁵ A su vez, era una congregación con una relación variable con las fuerzas militares. Cumpliendo inicialmente una tarea misionera junto al Ejército argentino, cien años después, con el golpe militar, manifestaron su continuo acompañamiento a las fuerzas armadas del país. Pero en el ámbito local (como en otras diócesis argentinas, cfr. Nicoletti y Mombello 2005) hubo salesianos como Miguel Ángel Nicolau, quien ligado al Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo y al trabajo con estudiantes en villas de San Nicolás fue secuestrado por un grupo de tareas y asesinado en 1977 (Lede y Bilbao 2013). Ese mismo año -en un dudoso accidente todavía hoy investigado como presunto asesinato- fallecía también el propio obispo de San Nicolás, Ponce de León, también ligado a los tercermundistas y a los llamados “curas villeros”. Estas observaciones serán retomadas en la segunda parte.

⁸¹⁶ Testimonio de Erlinda Leiva, vecina de Gladys, extraído de *El Norte* 25/5/1985: 7 (en Bruno 1994:33), E.19.

coincidiendo con el cambio de obispo, una de estas monjas sería separada de su cargo. Este es un primer hecho marcado por los fieles locales como indicador de las diferencias que fueron surgiendo dentro de la Iglesia local. Similar a este fue el de la posterior separación de las monjas de la congregación Hijas de María del Rosario de San Nicolás⁸¹⁷, cuya activa participación aparece destacada sólo en algunas fuentes (en otras parece silenciada)⁸¹⁸. Su actividad estuvo originalmente dirigida por los sacerdotes del Santuario -incluso localizada en el mismo espacio del templo mariano- pero actualmente se perciben diferencias que habrían llevado a una separación. Ellas mismas subrayan su papel como colaboradoras, sin estar a cargo de la liturgia y sin autorización para informar sobre el culto; acompañan desde el lugar donde fueron ubicadas (una casa con huerta y local de artesanías a solo 300 mts. del santuario) y en las tareas que el obispo les asigna. Sin embargo es una comunidad formada en relación directa al fenómeno mariano de San Nicolás, que espera por la aprobación de su estatuto⁸¹⁹. Por otra parte subrayan no tener ningún tipo de relación con la congregación masculina que actualmente trabaja en el Santuario, la comunidad de sacerdotes "Hijos del Sagrado e Inmaculado Corazón de María". Esta orden religiosa fue la que recibió del Obispo el encargo de la conducción pastoral del Santuario, constituyéndose además, con la coordinación del padre rector del santuario, una Casa de Formación⁸²⁰.

Quienes sí tuvieron una presencia constante son los devotos nucleados bajo la agrupación laica denominada Movimiento Mariano de San Nicolás. La congregación se constituyó inmediatamente después de las primeras manifestaciones y trabajó activamente en la difusión del fenómeno junto al padre Pérez: dando charlas, distribuyendo información oficial y objetos de culto, colaborando en la atención al peregrino y consolidando un Centro de Difusión para la entrega y venta de materiales⁸²¹. Asimismo, se constituyeron agrupaciones satélites que colaboran con la actividad del santuario: los "Misioneros de María" o "Animadores de comunidades en el interior del país" organizan prácticas piadosas

⁸¹⁷ E.19.

⁸¹⁸ Mientras que Laurentin (2006) y Bruno (1994: 297) incluyen apartados sobre esta comunidad religiosa, Pérez (2007) no refiere a ellas en la cronología ni les da lugar en el texto.

⁸¹⁹ E.20.

⁸²⁰ *Santuario MRSN* 2012a.

⁸²¹ Síntesis del *Libro de Actas* del MMSN por Eduardo Fiorio, ASSN, Carp. 18 (en Bruno 1994); AICA, año XXXI, 1558: 15-16, 30/10/1986 (en Bruno 1994); Pérez 2007.

relacionadas con la Virgen en otras comunidades, y los “Servidores del Santuario” integran las distintas comisiones de trabajo para el culto y mantenimiento del santuario⁸²².

Desde los sacerdotes diocesanos hasta estas agrupaciones laicales, encontramos que por encima de sus diferencias y tensiones internas los congrega una tarea apostólica similar. En los testimonios recogidos, tal comunión de objetivos se evidenció en el manejo de ciertas construcciones históricas y en la producción de significados comunes en torno a la Imagen y su relación con los fieles, los antecedentes locales y americanos del culto y las continuidades con otras apariciones (como Fátima y Lourdes). Dadas las implicancias de esto para la construcción histórica y el simbolismo de la Virgen volveremos sobre estos puntos en otros apartados.

Con sus evidentes diferencias, los tres casos mostraron entonces un fuerte encauzamiento eclesiástico, expresado no sólo en la intervención directa sobre el desarrollo y la reproducción del culto sino también en la producción y difusión de narrativas y versiones oficiales sobre su historia (lo cual profundizaré en el siguiente capítulo en términos de “invención” de la devoción).

- *Los devotos: feligresía local y peregrinos*

El surgimiento del culto a la Virgen de Copacabana se mostró a partir de iniciativas de la población indígena, particularmente de la parcialidad *anansaya*, cuyo anhelo habría sido constituir una cofradía bajo esa imagen mariana. Sin embargo, fue un culto que, en su extensión por otras regiones, llegó a congregarse fieles de distintas adscripciones étnicas, criollos, europeos e incluso afroamericanos, y de las más variadas condiciones sociales⁸²³.

Dentro de la feligresía local, fue notable el protagonismo inicial de las elites de origen incaico, siendo los principales movilizadores del culto -el escultor y sus

⁸²² Bruno 1994. Los grupos de trabajo comprenden: ministros de la eucaristía, encargados de distribuir el “agua de maría”, los “chalecos azules” (al servicio del peregrino), decoradores del Santuario y el Campito, encargados de la sacristía; quienes atienden la Secretaría, la parte sanitaria y la Oficina de Prensa; grupos de canto y guías; grupo de Cáritas; grupo del Atrio; Junta de coordinación pastoral (reunida previo a las fiestas) y Consejo Pastoral; y grupo de Catequesis del peregrino (Pérez 2007).

⁸²³ Esto puede apreciarse en los milagros relatados por los cronistas agustinos (Ramos Gavilán 1976[1621], Calancha 1972[1657]), donde se describe a los devotos que la invocaban y visitaban, y en la emblemática figura del virrey Conde de Lemos como romero (Paredes 1955).

parientes- descendientes de la *panaca* deViracocha con cargos en el gobierno local y beneficios de la corona (Costilla 2013)⁸²⁴. Pero sumados a ellos, los indios y españoles que se congregaban cada 2 de febrero para recibir sus sacramentos y rendir culto a la virgen. La presencia, según fuentes del XVII, de “gente entretenida que de la comarca y de muy lejos suelen venir, no por devoción sino por granjería” y la referencia a “inconvenientes que a esta profanidad, *hecha con título de servicio de la Virgen*, se le siguen de juegos, coimas, distraimientos y otras cosas de escándalo”⁸²⁵ describe otras modalidades de participación en el culto, que contribuyeron a su reproducción por fuera de los cánones eclesiásticos. Más de tres siglos después, las celebraciones actuales presentan prácticas cercanas: además de rituales nativos –challas, bendición de *alasitas*, danzas regionales, consumo de alcohol, etc.- ferias comerciales y espectáculos musicales “en devoción a la Virgen” (Fig. 23).⁸²⁶



Fig. 23: Cartel sobre la Plaza 2 de Febrero, centro de Copacabana (Fotografía de la autora, 2010)

Al mismo tiempo, hasta bien entrado el siglo XX una arraigada división entre “vecinos” e “indígenas”⁸²⁷ también se expresaba en relación al culto. Para el

⁸²⁴ Velasco del Valle 2006.

⁸²⁵ Calancha 1972[1657]:622 [resaltado mío].

⁸²⁶ Una fuente posterior describía para los festejos coloniales que “los indios y mestizos consideraban un deber concurrir en su fiesta trajeados de bailarines al son de su música ruidosa y melancólica; de manera que el dos de febrero y cinco de agosto a la vez de constituir *una feria de mercaderes*, se convertía en *concurso de variadas comparsas de bailarines venidas*, la mayoría de tierras lejanas y que se distinguían por su música particular, danza y el vistoso traje regional que llevaban” [resaltado mío]. Luego señalaba que con la República el culto de la virgen siguió “con la misma animación de antes. Las romerías continuaron y su fiesta con ligeras variantes, es celebrada con la misma unción y quizás mayor, cuando la pobreza invade los hogares o las calamidades políticas y sociales afligen al pueblo, entonces el culto de la virgen se hace ardiente, apasionado y aumenta el número de peregrinos a Copacabana” (Paredes 1955:56). Aunque puedan ser apreciaciones posteriores del autor, muestran al menos el carácter de los festejos a mitad del siglo XX.

⁸²⁷ A simple vista la primera categoría pareciera comprender a quienes vivían en barrios aledaños al santuario y la segunda a miembros de las comunidades circundantes; pero claramente se cruzaban cuestiones de residencia con diferencias étnicas y de clase (considerando además la tradición de la categoría colonial de “vecino” –Guerra 1999; Soux 2010-).

conflicto de 1925, por ejemplo, “propietarios y vecinos” se dirigían al Prefecto para recordar que en 1911 “los indígenas rodearon el pueblo” de Copacabana en son de amenaza contra los religiosos franciscanos⁸²⁸. Sin embargo se los percibe unidos en el reclamo ante los franciscanos por remoción de cuadros y objetos del santuario⁸²⁹, y por supuesto por la devoción a la imagen. En este punto, se observa que los indígenas superaban ampliamente al resto de los devotos. En pedidos de los “vecinos” al prefecto departamental de sustituir al director religioso de Copacabana (de nacionalidad italiana), señalaban que los feligreses de la Parroquia en su mayoría eran indígenas, “más de veinte mil indios de todas las circunscripciones de la Península y de las islas anexas”⁸³⁰ (pidiendo reemplazarlo por un sacerdote boliviano que manejara el idioma aymara). Lo mismo afirmaba el comisionado fiscal de La Paz, quien apuntaba a la necesidad de que los religiosos conozcan a la feligresía indígena, además de su lengua, “sus costumbres, sus ideas, su carácter, para ejercer con eficacia su ministerio parroquial”⁸³¹. Siendo así, el protagonismo indígena en el culto –sin aparecer, pasado el siglo XVII, vinculado a una cofradía mariana-, se dio a través de la “institución multisecular” de los *hilacatas*. Como autoridades nativas, representaban a las distintas comunidades y asistían a la parroquia en las tareas de la iglesia y hospedería (vigilancia, limpieza, etc.) y el trabajo en sus comunidades; se renovaban mensualmente y semanalmente quienes tenían la función de mayordomo (eran dos)⁸³².

Otros grupos con participación activa fueron los devotos de las dos ciudades bolivianas ligadas a la imagen, Potosí y La Paz. En la primera, desde una temprana vinculación de la Virgen con el ámbito de las minas y sus cultos: la extensión de la advocación de Copacabana en distintas minas de la región⁸³³ y los “innumerables”

⁸²⁸ Se indicaba que los “vecinos” “corrían el riesgo de ser agredidos por los indios”, tratándose de una “protesta no solo del vecindario de esa península, sino también de toda la indiada de los alrededores” (Petitorio 12/2/1925). También se encuentran referencias en: Elías 1981:133, 140; en distintas fuentes periodísticas para el conflicto de 1925; en relación al proyecto de traslado de la Imagen en 1948 (*La Razón* 30/9/1948: 5, artículo “No podrás venir” [en Elías 1981:139]).

⁸²⁹Nuevas denuncias sobre manejo de fondos se presentaron en 1968, pero esta vez de parte de un Comité Cívico Paceño.

⁸³⁰*La República* 1925a. Firman entre otros: el Corregidor, Manuel Encinas, el Pte. de la Junta de Vecinos, José Mejía, el Capitán de Puerto, Vicente Calderón, dos Alcaldes Parroquiales, y alrededor de cien hombres más.

⁸³¹*El Diario* 1925f.

⁸³²Elías 1981:154.

⁸³³ Expedientes en el catálogo Mendoza Loza 2005: mina en el asiento de Aullagas, Chayanta (ALP Min 70/17, 1711-1712, La Plata); mina en el cerro de Oloma o Nuestra Señora de Copacabana, asiento

milagros que se habrían registrado en beneficio de mineros y dueños de minas⁸³⁴. Pero particularmente por las conexiones de los incas de Copacabana con la actividad minera en Potosí y la relevancia de esta ciudad en la historia de la imagen. Fue ésta última, durante el siglo XX y primera década del XXI, la que habría movilizó el interés de la feligresía potosina por reivindicar el papel de su ciudad a través de la recuperación y producción de nuevas fuentes sobre la historia del culto: relatos orales, publicaciones, monumentos, placas conmemorativas⁸³⁵, etc. Iniciaron por ejemplo la tradición de recordar la travesía de Yupanqui en una secuencia de escenas, pintadas por un artista local en cuadros que se plasmaron en las paredes de la *Chujlla* (la casa de Yupanqui) y luego imprimió en un afiche el Ministerio de Educación, Bellas Artes y Asuntos Indígenas⁸³⁶. Los de La Paz, por su parte, formaron en 1975 -en instalaciones de la prefectura- la Cruzada pro Copacabana, con representantes de sectores de elite, políticos e intelectuales. En los últimos años aparecen haciendo reclamos a las autoridades casi como un bastión de la devoción.

Por otra parte, el papel de los peregrinos, como así también de “turistas y visitantes”, fue crucial para el desarrollo y sostenimiento económico del culto.⁸³⁷ Siendo la movilización de devotos de zonas alejadas hacia Copacabana algo que ya se daba desde la época incaica, con peregrinaciones a las islas del Sol y de la Luna⁸³⁸, existía ya una cierta “infraestructura” (hospederías, depósitos, etc.) y una tradición de romerías que pudo influir en la fisonomía del culto a la Virgen. Con

de Vilma, Porco (ALP Min 48/6, 1769-1770, La Plata); veta en el cerro mineral de Chojchon, asiento de Vila Vila, Lampa (ALP Min 105/4, 1680, La Plata); mina en Colquiri, Sica Sica (ALP Min 146/7 - 1677, Oropeza y 1675, La Paz-); mina en veta Nuestra Señora de Copacabana en cerro Pacoani, Sica Sica (ALP Min 100/9, 1819-1820, La Plata); veta en Corocoro, Pacajes (ALP/EC, N°1193, Caja 40, Exp. 2. La Paz, 1700).

⁸³⁴ Arzans [1705-1736] en Arduz Ruiz 2007b.

⁸³⁵ Aquí se distingue la figura del historiador y periodista local Edgar Valda, en este caso presidiendo una agrupación potosina de devotos de la Virgen de Copacabana, quienes colocaron en la antigua casa de Yupanqui una placa conmemorativa de la primera peregrinación desde Copacabana al “santuario de la Ch’ujlla”, celebrada en el año 2001 (Gutiérrez 2007; Valda 2010).

⁸³⁶ Arduz Ruiz 2007a: 19; Gutiérrez 2007. Fue esta tradición de los cuadros la que habría inspirado a Arduz Ruiz para su publicación sobre *El calvario del escultor...* (2007).

⁸³⁷ Estos ya se registraban desde 1925 (*El Diario*1925k) sobre todo en relación al santuario como principal atractivo (más que la imagen en sí). Las iniciativas señaladas dan cuenta de la presencia creciente de este actor: el Museo por ejemplo era “uno de los atractivos que es menester implantar cuanto antes en el convento” para “la contemplación de los fieles y atracción de los turistas”. Pero para 1981 se indica que el aporte de peregrinos no era suficiente para sostener la hospedería (Elías 1981).

⁸³⁸ Sus templos atraían romeros incluso de sitios tan distantes como Chile y Ecuador (Calancha 1972 [1657]: 121; Báscones 1998).

los años y los siglos, la continua llegada de romeros fueron movilizando las iniciativas de la Iglesia y la feligresía local: para el mejoramiento del templo, el aumento de personal, la creación de nuevos atractivos (museo, vía crucis) y sobre todo la conservación y control de los valores ingresados (ofrendas, limosnas, etc.). Para el culto limeño encontramos una presencia más fuerte de afrodescendientes y criollos. Inicialmente se observaba un interés por la imagen de parte de los negros del barrio y de los vecinos de parroquias cercanas. Esa primera instancia de apropiación vinculada a la población afrodescendiente estuvo habilitada por las propias condiciones de vida y socialización de estos grupos en el marco de una ciudad portuaria y cosmopolita como Lima, mediatizada al mismo tiempo por la diversidad de tradiciones religiosas que bajo esas particulares condiciones lograban encontrarse, tanto de raíces africanas como indígenas. Cuando este culto decayó y la imagen quedó abandonada, se indica que un feligrés del barrio, Andrés de León “se empeñó en darle algún culto bajo de una pobre ramada que le hizo de pedazos de mangles y esteras, poniéndole flores y velas” y “siguieron despues su ejemplo otros vecinos del barrio”, originando esta devoción las reuniones nocturnas semanales que las autoridades pronto quisieron evitar.⁸³⁹ Siendo que entre ellos predominaban los negros –hombres y mujeres-⁸⁴⁰, podemos suponer, considerando a quienes aún trabajarían en las propiedades de Tebes Montalvo, que buena parte de estos devotos serían o bien sus descendientes o los mismos cofrades de los años 1650.

Finalmente aceptado y oficializado el culto en 1671, se indica que los devotos fueron escaseando y mezquinando sus limosnas; siendo el 2do mayordomo (designado por el dueño de los terrenos y patrón de la ermita, Tebes Montalvo) quien conservó la “costumbre de reunir a los fieles los viernes por la noche”.⁸⁴¹ También consta que en las procesiones originales se contaba con feligreses vecinos para cargar las andas y con sahumadoras y cantoras –predominando los afrodescendientes y las esclavas de las familias de la elite

⁸³⁹ Vásquez de Novoa 1868[1766]:4.

⁸⁴⁰ Banchero Castellano 1976:19 (éste afirma que “había triunfado la fe y devoción de los humildes”); HSMN 14/09/2001. Esta referencia al predominio de negros no aparece en las fuentes originales, como Vásquez de Novoa (1868[1766]) y Colmenares (1771); pero sí se describe a “jentes de ambos secsos” (Vásquez 1868[1766]: 4), lo cual es coherente con la presencia posterior de sahumadoras y cantoras.

⁸⁴¹ Banchero Castellano 1972: 67, 81.

limeña-, participando también indígenas y mestizos en la organización del culto.⁸⁴² Para mediados del XVIII (1766) “los más unidos de los devotos cotizantes” formaron las cuatro primeras cuadrillas de cargadores de la imagen, dando origen a lo que tiempo después se institucionalizaría como Hermandad del Señor de los Milagros.⁸⁴³

También fue decisiva la devoción y el favor de personas de la elite hispano-criolla: como es el caso del primer mayordomo Sebastián de Antuñano y Rivas. Este español de renombre⁸⁴⁴ tuvo influencias en distintas esferas de la sociedad colonial y en los benefactores del culto, como Tebes Montalvo -propietario de los solares y devenido “patrono” de la capilla original- y María Fernández de Córdoba y Sande, “patrona” del Monasterio y del nuevo templo inaugurado en 1771⁸⁴⁵. A su vez, era un descendiente de esta benefactora quien dirigió la fábrica de la iglesia y escribió la relación sobre su inauguración en 1771, Felipe Colmenares. Asimismo, movidos por amistad con Antuñano y con las madres nazarenas, colaboraron el marqués de Casa Concha y el marqués de Zelada, quien dirigió la fábrica del monasterio. Más allá de cuál haya sido la motivación de estas acciones, favorecieron al culto contribuyendo a afianzar el reconocimiento al Instituto Nazareno y a la propia imagen que desde hacía setenta años permanecía bajo su custodia.

Con la república puede suponerse una relativa continuidad en las procesiones y el culto, con fieles participando como cargadores, sahumadoras, cereros y mixtureros, aunque para buena parte del siglo XIX no fue así en su organización institucionalizada⁸⁴⁶. Fueron las “personas devotas del vecindario” las que integraron la Sociedad de auxilios mutuos a fines del XIX; más adelante, los devotos que siguieron sumándose -negros y criollos, pero también mestizos e incluso asiáticos-, fueron formando las nuevas cuadrillas⁸⁴⁷. La diversificación se

⁸⁴²En los años del mayordomo Montoya habrían sido contratados un sacristán mestizo y un indio colector de limosnas (Banchero Castellano 1972:82).

⁸⁴³Banchero Castellano 1972:199. Ya habría un antecedente en 1760, al agremiarse los devotos de ambos sexos para acompañar al Señor quemándole incienso en la procesión del 20 de octubre.

⁸⁴⁴Las fuentes refieren al “respeto y temor que tenía a su nombre, sin haberlo jamás visto” la Madre fundadora del beaterio nazareno (Colmenares 1771:13).

⁸⁴⁵Como expuse en el capítulo III, ambos con títulos de nobleza familiares y el primero dos veces alcalde de Lima (Banchero Castellano 1972:81; Vásquez de Novoa 1868[1766]: 2-3).

⁸⁴⁶Una propuesta de cofradía hecha por un vecino en 1844, por ejemplo, había sido vetada por el Monasterio (Banchero Castellano 1972).

⁸⁴⁷Siendo varias de ellas promovidas desde los mismos devotos (usualmente con una lógica de trabajo previo en el culto y funcionamiento espontáneo del grupo luego devenido en cuadrilla

vio asimismo en cuanto a la posición social de los devotos: si hasta los años 1920 provenían mayormente de gremios de adoberos, cocheros, estibadores del puerto, etc., progresivamente fueron incorporándose profesionales, ejecutivos, funcionarios, miembros del Poder Judicial y del Parlamento, ministros de gobierno, oficiales de las fuerzas armadas y policiales y figuras del deporte, las artes y el espectáculo.⁸⁴⁸ El predominio afrodescendiente se observa por ejemplo en un artículo de 1950 donde se afirma que comenzaron a verse “elementos selectos de la sociedad confundidos con el pueblo” y señalan las “murmuraciones rabiosas de los cofrades que hasta hoy según parece, no acaban de tragarse esta *intromisión de los blancos en cosas que ellos dicen fueron suyas y para ellos desde su nacimiento*”⁸⁴⁹. Fuera de la cofradía, esto se visibilizaba especialmente en las procesiones anuales, donde las migraciones internas repercutieron en una mayor presencia de “mestizos y población andina” y se sumaron personalidades de las elites sociopolíticas y económicas de la ciudad.⁸⁵⁰ Son pocas, no obstante, las referencias a “indígenas” y a “peregrinos”: recién a fines de los años 1990 encontramos señalados “devotos turistas” y “modernos peregrinos”⁸⁵¹.

En San Nicolás, por su parte, las distintas proveniencias de los fieles locales -por las migraciones que recibió la ciudad desde la instalación de SOMISA- colaboraron en la difusión del fenómeno hacia otras provincias y países vecinos.⁸⁵² Sin embargo, su escasa participación activa⁸⁵³, mayormente canalizada a través del trabajo voluntario (o poco remunerado) en instalaciones del Santuario (cfr. Rivero 2008), contrasta con el protagonismo y la multiplicación de peregrinos. Además, algunos nicoleños priorizan, considerando el estar ellos allí todo el año, “darle lugar al otro” en las fechas importantes, disintiendo en esto con la opinión de los padres

oficial) se advierte un papel más activo de los fieles en tanto movilizados de la institucionalidad del culto.

⁸⁴⁸ Benito 2005; Vergara y Álamo 1965.

⁸⁴⁹ Carrera Vergara 1950? [resaltado mío].

⁸⁵⁰ En 1950 por ejemplo se contaban miembros de la Banca, el Comercio y la Industria.

⁸⁵¹ Municipalidad de Lima 1997:41.

⁸⁵² Testimonio de Osvaldo Baccaro en Pérez 2007.

⁸⁵³ Los fieles organizados colectivamente en grupos apostólicos creados y/o coordinados por las autoridades eclesíásticas (Movimiento Mariano (MM), Centro de Difusión del MM, Comisión Pro-Templo, etc.) fueron considerados en el punto anterior, como representantes directos de la Iglesia católica.

diocesanos de que como pueblo elegido por la Virgen ellos también merecen su bendición del día 25⁸⁵⁴.

Dentro de la feligresía local se destaca la figura de la “vidente”, protagonista de las revelaciones privadas que catapultaron a la imagen; pero su papel será analizado en el siguiente apartado. Luego el grupo de devotos que la acompañaron e iniciaron las reuniones de oración, aunque por su participación más activa fueron incluidos ya como representantes de la Iglesia. A ellos se suman quienes se acercaban de manera espontánea, siendo percibida entre algunos fieles su distinción como personas “cultas”⁸⁵⁵.

Los peregrinos, por su parte, aparecen en las fuentes desde que la imagen fuera reubicada en el presbiterio de la Catedral, acercándose desde distintos puntos de la ciudad, de la diócesis y del país.⁸⁵⁶ Pueden ser vistos como el motor del fenómeno considerando que su movilización fue previa a discernirse el “Acontecimiento Mariano” por las autoridades eclesiásticas y que, según sacerdotes locales, tuvieron las iniciativas para la coronación de la imagen antes de ser el momento oportuno. Asimismo, se afirma que ayudan y participan como protagonistas en la animación litúrgica y son el objetivo principal del accionar de la Iglesia.

De esta manera, aunque en los tres casos el surgimiento y la reproducción de los cultos tuvieron a los devotos como verdadero motor, en Copacabana y San Nicolás cobraron especial relevancia los peregrinos, en el primer caso con una tradición prehispánica del lugar como centro de romerías y en el segundo vinculada al accionar de la Iglesia (sumado a la relación con el fenómeno turístico acrecentado en las últimas décadas). En el caso de Lima ha sido más fuerte el papel de los devotos locales, nucleados en torno a una extensa cofradía, pero también con una masiva participación de los católicos de la ciudad en general.

⁸⁵⁴ E.11.

⁸⁵⁵ En esos años, una vecina de Gladys indicaba: “Hay que pararse justo aquí los días 25, y es increíble la cantidad de personas que se juntan. Y gente culta, preparada” (testimonio de Erlinda Leiva, *El Norte* 25/5/1985:7-8 [en Bruno 1994:29]).

⁸⁵⁶ Pérez 2007:125.

- *Autoridades seculares y estatales: gobierno civil, jueces, ministros, legisladores, fuerzas armadas, autoridades nativas*

Para los casos de Copacabana y Lima se parte de una situación colonial en tanto “régimen de cristiandad” (Di Stéfano y Zanatta 2000), donde las esferas de lo político y lo eclesiástico no estaban claramente separadas y las funciones de gobierno en materia espiritual y temporal se superponían permanentemente (Estruch 2009).

En la consolidación del culto a la Virgen de Copacabana fue vital la aceptación del corregidor y su iniciativa de canalizar la devoción entregándola a una orden religiosa, decisión que fue tomada por la Real Audiencia de Charcas y firmada por el Rey. También tomaron parte en el asunto el virrey, Conde del Villar, y la Sede vacante de Chuquisaca, objetando que la Audiencia le quitara la doctrina al cura Montoro; probablemente, por las tensiones con el clero regular que unos años atrás habían motivado la remoción de los dominicos. El apoyo inicial del corregidor – secundado por el Rey y la Audiencia- a un culto que fortalecería a la mitad *anansaya*, particularmente a una familia de la nobleza cuzqueña, puede entenderse desde un marco de privilegios heredados por el linaje del que descendía el escultor, debido a una probable negociación con el virrey Toledo (Del Río 2009). Luego el Rey continuaría apoyando económicamente a los agustinos y su culto en Copacabana.⁸⁵⁷

Tanto en este como en los otros casos se observaron entre los devotos representantes de distintos sectores de la sociedad colonial.⁸⁵⁸ Pero el hecho de ser las imágenes veneradas por autoridades y funcionarios -como el Virrey conde de Lemos, en Copacabana⁸⁵⁹ y Lima- debe considerarse además como acto de legitimación hacia la imagen, con implicancias que exceden lo devocional. Así,

⁸⁵⁷ Señala Calancha (1972[1657]:653): “nos dio por capellanes suyos un mil y cincuenta pesos de renta en cada año [...] y nos exime de pedir presentación a la Real Audiencia de Chuquisaca, ni a su Virrey”.

⁸⁵⁸ Un temprano ejemplo en Copacabana es la concurrencia durante la ceremonia de colocación de la imagen en la recién construida capilla mayor de la iglesia, en 1614, donde acudieron “de las Provincias circunvecinas y de otras partes, los Sacerdotes, Religiosos, Corregidores y el Gobernador de Chucuyto, y otras personas de lustre, que pasaron de ciento, y ochenta y más de dos mil Indios, e Indias forasteros”. También el Padre Provincial de la Compañía de Jesús acompañó las andas de la Imagen durante la procesión llevada a cabo ese día (Ramos Gavilán 1976[1621]:221).

⁸⁵⁹ Su visita a Copacabana, recordada en las fuentes (Paredes 1955:56), quedó también registrada en imágenes y objetos materiales: un bastón de oro que le colgaba a la virgen y un mural que retrataba su entrada al pueblo (*El Diario* 1925a:4, 1925d:3).

cuando el presidente republicano Santa Cruz decidió visitar “el célebre Santuario” en 1829, al constatar su decadencia “a la vista de cuantos van de todas partes a rendir sus cultos a la Madre de Dios” instaló por decreto una colegiata, señalando que lo hacía para el “restablecimientos de este Santuario, monumento glorioso erijido en el centro del Perú por la piedad cristiana de nuestros padres, y que Bolivia tiene la dicha de poseer”⁸⁶⁰. En el marco del proyecto de una confederación peruano-boliviana, el santuario se jerarquizaba como centro simbólico de ese espacio.

El accionar estatal en relación a esta imagen pareció expresarse entre el reconocimiento, la incautación de bienes y la intervención directa (véase Cap. II). Pasadas las expropiaciones de los primeros años republicanos, y extinguida la colegiata de Santa Cruz, un momento de reconocimiento e intervención se dio con el presidente Belzú a fines de 1840, quien gestionó la instalación del primer convento franciscano y dejó su espada y bastón como ofrenda a la imagen.⁸⁶¹ Más adelante se destacaron las participaciones de presidentes como padrinos de ceremonia en los mismos actos donde vimos a la autoridad episcopal: coronación de la imagen (1925) y declaración del santuario como basílica (1940) -en este último, con el general Peñarada al mando, se sumó un decreto Supremo que declaraba al Santuario Monumento Nacional-⁸⁶². Asimismo, otras declaraciones civiles con aprobación eclesiástica fueron los patronazgos de la imagen: la del presidente Paz Estenssoro en 1954, como Patrona y Generala de la Policía Nacional y Carabineros⁸⁶³, y la de las FFAA en 1969, con proclamación papal como patrona y almirante de la Fuerza Naval de Bolivia.⁸⁶⁴

La observada incautación estatal de bienes del santuario fue denunciada desde la Iglesia especialmente durante el conflicto de 1925⁸⁶⁵. Así, las intervenciones

⁸⁶⁰ Carta de mons. José María Mendizabal al Obispo de La Paz, 20 de junio de 1829 (citada por Elías 1981:120).

⁸⁶¹ *El Diario* 1925b:3; Rada 1925. En 1989 se le impuso a la Virgen la Gran Cruz de la Orden del Mariscal Antonio José de Sucre (*La Voz del Santuariode Copacabana* 2007b:43).

⁸⁶² Elías 1981:138.

⁸⁶³ Dirección General de Carabineros 5/12/1954.

⁸⁶⁴ Elías 1981. Por otra parte se expresó un reconocimiento político en el apoyo a los franciscanos: durante la celebración de sus 50 años en Copacabana la Junta Municipal entregó una condecoración a la Orden y el presidente colaboró en obras religiosas como el vía crucis.

⁸⁶⁵ Véase Cap. II. Rada señala que en las monografías de Copacabana escritas por frailes, en panfletos de clérigos y en sermones de curas, se cuestiona la detentación por parte del Estado de una parte de los bienes de la iglesia boliviana, presentando como ejemplo la incautación del acervo de la

políticas (de autoridades ejecutivas y legislativas) se expresaron durante el siglo XX más enfocadas en la materialidad del culto, señalándose necesario un inventario sobre las riquezas de la virgen y el santuario por no tratarse de un patrimonio privado si no de un “tesoro público” de un “acervo Sagrado de la Nación”⁸⁶⁶. En este sentido, las propuestas de las autoridades de La Paz influyeron en el desarrollo del culto: además de crear una Junta Municipal, se propuso la instalación de un Museo de la Virgen para evitar extravíos y destrucciones (donde disponerse los objetos del culto) con “un fin práctico actual” de “reanimar las clásicas romerías de antes y provocar los modernos viajes de turismo”⁸⁶⁷. De esta manera, y por otra parte, tales intervenciones empiezan a cruzarse con iniciativas en relación al turismo religioso y cultural y con intervenciones de organismos de cultura, municipales y nacionales.⁸⁶⁸ En este marco puede inscribirse la actuación y el compromiso del historiador, abogado y gran productor de fuentes sobre el culto, Marcelo Arduz Ruiz, cuyo intenso trabajo en la investigación histórica de la devoción y -sobre todo- de la figura de Yupanqui, se conjugó con su desempeño como diplomático dentro del Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto⁸⁶⁹.

En los últimos años (primera década del siglo XXI) se observan ya mayores reclamos por desatención encabezados por sacerdotes de La Paz y devotos agrupados en la Cruzada pro Copacabana, dirigidos a autoridades nacionales y municipales (ésta última alineada políticamente con el oficialismo -MAS-). La intervención municipal se limita actualmente a coordinar actividades paralelas al culto durante las celebraciones anuales y a organizar los espacios públicos, siendo

Virgen de Copacabana por Sucre (*La República* 1925a:1; fraile Corvera en *El Diario* 1925h:5; cura de Inquisivi en *El Diario* 1925l:s/p).

⁸⁶⁶ Estenssoro 1925. Fue el Prefecto de La Paz quien en 1925, tras comprobar las denuncias de los vecinos de Copacabana, le solicitó al Obispo “el retiro de los encargados del servicio de la iglesia” (comunicado transcrito en *El Diario* 1925j:1). Véanse también los hechos destacados para 1968 en Cap. II, pág. 150.

⁸⁶⁷ *El Diario* 1925f; *La República* 1925b:5.

⁸⁶⁸ Véase Cap. II, pág. 142. También por esas fechas el Ministerio imprimía un afiche con las “estaciones” o escenas de la “travesía de Yupanqui” en once recuadros en torno a la figura de la virgen (Arduz Ruiz 2007a:19).

⁸⁶⁹ Sus relaciones con la diócesis peruana de Abancay, por ejemplo, favorecieron la circulación de sus trabajos: presentó allí una versión peruana -en edición bilingüe español-quechua- de su libro “El Calvario del Escultor de Copacabana” y anticipó una edición que preparaba sobre el devoto Quimichu (santuario de Cocharcas) (Arduz Ruiz 2010).

señalado por los sacerdotes locales que en algunos casos la tarea “se les va de las manos”⁸⁷⁰.

En el caso del Señor de los Milagros, hubo un rechazo inicial a la imagen de parte del Cabildo pero –milagro mediante aquí también- terminó siendo aceptada. Desde ese momento fueron varios los virreyes y funcionarios reales que demostraron su devoción e intervinieron en el desarrollo del culto. El primero, como ya señalé, fue el virrey Conde de Lemos, quien luego de visitar la imagen junto a su esposa acordó con la autoridad eclesiástica arreglar el galpón que la albergaba para venerarla allí.⁸⁷¹ Luego, cuando el primer mayordomo se dispuso a asegurar el muro con la imagen y tras desmoronarse quedó intacta la figura del Cristo, el virrey mandó pintar en la parte superior de la cruz las imágenes del Espíritu Santo y el Padre eterno⁸⁷², como consagrando aún más esa imagen que seguía expresando prodigios.

Años después, el virrey duque de La Palata y un oidor de la Real Audiencia – Gaspar de la Cuba y Arce– ayudaron al mayordomo Antuñano a comprar los solares que luego cedería a las beatas nazarenas. También el siguiente virrey, conde de la Monclova, manifestó ser fiel devoto de la imagen y brindó apoyo económico al culto. Estos dos últimos gestos seguían además el mandato del propio monarca, quien a través de una Real Cédula en 1681 había ordenado asistir a la fábrica de la capilla del Cristo por todos los medios posibles. Pero quien mayor apoyo parece haber brindado es el virrey Manuel Amat y Junient, ofreciendo continua colaboración económica y política, interviniendo en la organización de una procesión extraordinaria para solicitar apoyo económico a los feligreses y asistiendo al acto por la colocación de la primera piedra del nuevo templo nazareno, junto a altas autoridades civiles y eclesiásticas, y al de la inauguración del mismo, junto a sus cuerpos administrativos y las milicias provinciales.⁸⁷³ Este apoyo del virrey llegaba además como una forma de hacerse cargo de la “estrecha

⁸⁷⁰E.15.

⁸⁷¹Este virrey ha sido destacado por las “gruesas limosnas con que continuamente contribuía a la conversión de los infieles en todos los ángulos del vastísimo territorio que gobernaba” (García y Sanz 1863: 122).

⁸⁷²Banchero Castellano 1972.

⁸⁷³ Desde la Municipalidad de Lima es presentado como “Protector de la congregación Nazarena, quien supervisó personalmente la construcción de la Iglesia” (Municipalidad 1997). También la Hermandad del SMN lo recuerda actualmente en un gran cuadro dentro de la oficina del mayordomo.

obligación que ha tenido y tiene esta ciudad, de promover su fábrica y culto”⁸⁷⁴, pero que no habían cumplido según la propia promesa del Cabildo en 1715. Sobre este compromiso de la autoridad local, de lo expuesto en el capítulo III sobre el conflicto por los terrenos para la capilla (entre Tebes Montalvo, propietario y regidor del Cabildo, y el mayordomo apoyado por el Virrey y la Audiencia) se sugería una posible tensión entre poder real y eclesiástico, de un lado, y poder político y económico local, del otro. No obstante, alcaldes y regidores le habrían rendido pleitesía al Cristo tras el terremoto de 1687 y lo declararon patrono y defensor de la ciudad en 1715.

Entre los funcionarios reales se destacaron quienes escribieron relaciones históricas sobre el culto en el siglo XVIII: Vásquez de Novoa (1766), abogado de la Audiencia, y Colmenares (1771), contador real. Ambos contribuyeron a consignar una versión de la historia centrada en los personajes de la elite limeña y con escasas menciones a los negros devotos: solo al pintor de la imagen y -Vásquez de Novoa (p. 4)- a quienes con sus prácticas habrían “instado” al Señor a la destrucción del terremoto de 1655.

Con la República, el primer acto de reconocimiento presidencial se observó en el año 1920. La presencia del mandatario Leguía -junto a una banda del ejército- en la procesión y oficios de octubre⁸⁷⁵ y su posterior padrinazgo durante la ceremonia de bendición de las nuevas andas procesionales en 1922, fueron entendidos en el marco de los esfuerzos del gobierno por lograr un acercamiento entre Estado e Iglesia. Pero además de esta legitimación presidencial -y arzobispal- se observó en esos años que su reconocimiento se hacía extensivo a ministros de Estado, Nuncio apostólico, diplomáticos, senadores, diputados, jefes de las FFAA, concejales del municipio, autoridades del cabildo metropolitano, representantes de órdenes religiosas, miembros de la Hermandad y devotos. Era este el primer acto en el cual se advertía una masiva convocatoria, la cual fue manteniéndose en décadas posteriores⁸⁷⁶. Se aprecia esto en las condecoraciones con las que contaban las andas en la década de 1970: medallas de honor del Congreso del Perú, de la Fuerza Aérea, de los Retirados de las Fuerzas Armadas y Orden del Sol otorgada por el

⁸⁷⁴Vásquez de Novoa 1868[1766]:14.

⁸⁷⁵*Variedades* 1920:96-97.

⁸⁷⁶ En 1950 por ejemplo se contaban representantes del Gobierno, del parlamento, del Departamento de Lima, presidente y ministros (*El Comercio* 1950b; *La Crónica* 1950).

presidente Sánchez Cerro.⁸⁷⁷ Similares condecoraciones recibió en la década de 1980, tanto del Congreso como del presidente Alan García.⁸⁷⁸

Las autoridades locales, ya presentes en los festejos de 1922, ofrendaron un escudo de la ciudad en 1937 como mayor acto de reconocimiento desde 1715. Pero su reconocimiento al culto se había advertido ya en una ceremonia especial de 1858, cuando se fundó la primera nueva cuadrilla en casi 100 años, justo un año después de haberse restituido el gobierno municipal limeño (Cap. III, pág. 202-203). Actualmente, tanto el Municipio como las autoridades del Palacio de Gobierno le rinden cada año un homenaje oficial a la Imagen en su recorrido procesional tradicional.

Para el caso de San Nicolás, las autoridades municipales y funcionarios de gobierno, amén de las disposiciones y operativos para la celebración⁸⁷⁹, intervinieron activamente en la consolidación del culto. En primer lugar el Municipio ha donado al Obispado los terrenos para la erección del Santuario: en julio de 1985 la fracción más importante y un anexo en 1994. Asimismo, ha actuado desde los primeros años en la implementación de medidas para reacondicionar la zona del Santuario, generar una infraestructura urbana que acompañe la movilización de peregrinos y promover un encarrilamiento turístico del fenómeno religioso para el desarrollo socioeconómico de la ciudad⁸⁸⁰ (cfr. Rodil 2007; Flores 2011).

Por otra parte se destaca la participación de las autoridades municipales en la liturgia de los festejos marianos. Durante el acto por la colocación de la piedra fundamental del Santuario en 1986, el intendente Díaz Bancalari y el presidente del Concejo Deliberante –quienes un año atrás habían resuelto la donación al obispado⁸⁸¹– participaron, entre otros funcionarios, de la procesión al “campito” y de los oficios religiosos, firmando junto a los sacerdotes el acta colocada dentro de

⁸⁷⁷Banchero Castellano 1972:252.

⁸⁷⁸Benito 2005.

⁸⁷⁹ Desde 1985 tomaron medidas para la atención de los peregrinos: con un local de asistencia pública, disponibilidad de hospitales, puestos de turismo y lugares para estacionar (ASSN, Carp. 5, p. 43, Carp. 7, pp. 2-5 [en Bruno 1994]). Actualmente, en las celebraciones de mayo y septiembre, coordinan las tareas de estacionamiento y vigilancia.

⁸⁸⁰ Entre 1997 y 2004 se crean tres organismos orientados a la evaluación, formulación y ejecución de proyectos para el desarrollo turístico y socioeconómico local: la Agencia de Desarrollo Económico (ADE), el Instituto Municipal de Investigación y Planeamiento Urbano (IPU) y el Ente Mixto de Promoción Turística (EMPT).

⁸⁸¹*El Norte* 1985.

la piedra⁸⁸². Por su parte, el intendente responsable de la segunda donación de terrenos, Di Rocco, entregó personalmente al Obispo la ordenanza como ofrenda durante la celebración del aniversario mariano⁸⁸³. Ambos intendentes se ocuparon además de expresar públicamente sus valoraciones personales del fenómeno. En ocasión del tercer aniversario, Díaz Bancalari señalaba que “se trata de un acontecimiento destinado a perdurar en la memoria de nuestro pueblo”⁸⁸⁴. Quien lo sucedió, Di Rocco, entrevistado como “vecino creyente” para los festejos por el traslado de la imagen al Santuario, expresaba que “la Madre decidió cobijarnos una vez más con su manto sagrado”, y en un mensaje para los peregrinos afirmaba: “San Nicolás de los Arroyos, con una historia bicentenaria, precursora y sede de hechos históricos, les da la bienvenida a todos y los acoge como hermanos en tanto les recuerda que esta es la casa común”⁸⁸⁵. Ya en 2008, durante los preparativos para celebrar los 25 años, el Intendente Carignani presidió la “Comisión de Homenaje al 25° aniversario de la Virgen del Rosario de San Nicolás”, conformada por representantes municipales e instituciones locales, cuyas actividades debían dedicarse a la celebración. En ese marco, comunicaba que toda documentación del Municipio debía llevar el isologotipo alusivo elegido para las presentaciones gráficas vinculadas al evento⁸⁸⁶. Es decir que además de hacerse presentes en las celebraciones junto a los dignatarios eclesiásticos, los representantes del gobierno local también intervinieron en el uso secular de la simbología religiosa. Unos meses después, el mismo Intendente junto al Subsecretario de Turismo de la provincia participaron del acto de coronación de la imagen.⁸⁸⁷ Estas acciones y discursos nos muestran que de diversas maneras, y con sus distintos representantes, el Municipio colaboró junto a la Iglesia católica en el proceso de legitimación del culto (cfr. Flores 2011).

⁸⁸²*El Norte* 1986e.

⁸⁸³*El Norte* 1994:15.

⁸⁸⁴*El Norte* 1986e.

⁸⁸⁵*El Norte* 1989a. En esta misma edición (p. 7), debajo de una nota sobre el Santuario, se lee un mensaje donde el Municipio de San Nicolás “saluda al mundo cristiano ante el acontecimiento histórico que significa la habilitación de la primera parte del Santuario”, donde “El Intendente y el Poder Ejecutivo Municipal, además, dan la bienvenida a todos los creyentes que arriben hoy al medio para participar de los actos religiosos. Las autoridades de la ciudad invocan a la Virgen como la gran esperanza de una vida mejor”.

⁸⁸⁶*El Norte* 2008.

⁸⁸⁷*El Norte* 2009.

Mientras en este punto se observa una relativa similitud con el caso de Lima, la diferencia más notable con los otros casos se encuentra con las autoridades nacionales, prácticamente ausentes en San Nicolás. En Copacabana, si bien hasta 1925 parecían actuar más desde su función como Patronato Nacional⁸⁸⁸, en las decisiones institucionales antes que en cuanto a participación en el culto⁸⁸⁹, durante el siglo XX la Imagen fue mantenida en una estrecha vinculación con las fuerzas políticas de la Nación, con declaraciones y condecoraciones. Al mismo tiempo, se manifestó un fuerte interés en el santuario en su sentido arquitectónico patrimonial como monumento nacional. En Lima, con una temprana legitimación de la imagen desde las autoridades coloniales -la misma que se apreció en Copacabana- se expresó un proceso similar al de Bolivia en cuanto al resurgimiento de los actos consagradorios a comienzos del XX; la diferencia aquí es que se concentraron en la imagen de culto (mural y andas procesionales) y continuaron -con matices- durante los últimos años. De una u otra manera los tres casos mostraron participación en prácticas religiosas y una apropiación de la simbología del culto, expresando distintas articulaciones entre el campo religioso y el campo político.

- *Prensa escrita y periodismo*

Para el culto en Copacabana, los diarios de La Paz han tenido un papel significativo durante el siglo XX especialmente en la difusión y descripción de los festejos anuales, pero también en ocasiones puntuales, como el caso del conflicto por las joyas del santuario en 1925. Allí, distintos diarios realizaron un profundo seguimiento que mostraba, a la vez que construía, la trascendencia de ese conflicto. *La Reforma*, *La República* y especialmente *El Diario* se hicieron eco de los sucesos y colaboraron activamente en la difusión de acusaciones, descargos y declaraciones de autoridades civiles, sacerdotes y religiosos, como así también en la publicación de documentos pertinentes⁸⁹⁰.

⁸⁸⁸ Así es como suele referirse al presidente: "el vecindario de Copacabana el que ha formulado denuncias sobre hecho punibles ante el Patronato Nacional y ante la Curia Episcopal" (Rada en *La República* 1925d).

⁸⁸⁹ No es esperable que autores como Santa Cruz (1971) o Elías (1981), en cuyas crónicas nos apoyamos, hayan pasado por alto manifestaciones oficiales de devoción a la Imagen.

⁸⁹⁰ *La Reforma* 1925a; *La República* 1925e.

A fines del XX y durante la primera década del XXI, paralelamente a la reactivación turística en Copacabana, se aprecia un renovado interés periodístico en el Santuario, especialmente visible en *El Diario*. En él se publican noticias sobre la situación del pueblo y su santuario y novedades en relación al culto, con artículos de opinión y de investigación histórica escritos por intelectuales, religiosos y devotos: entre ellos, el ya presentado historiador Marcelo Arduz Ruiz, el jesuita Miguel Manzanera, el devoto fundador de la cruzada pro-copacabana Luis Asturizaga y el historiador y periodista potosino Edgar Valda.⁸⁹¹ Este último, además de ser devoto de la virgen, se distingue por su prolífica producción bibliográfica y periodística, enfocada sobre todo en las vinculaciones del culto con su ciudad natal.

En el caso del Señor de los Milagros, la prensa escrita -no sólo diarios sino también revistas de actualidad-, ha contribuido a la difusión de la actividad de las hermanas y hermanos nazarenos, de los cambios y novedades en relación al santuario y el culto, y especialmente a informar sobre las celebraciones anuales y eventos especiales. Al igual que en Copacabana, las publicaciones relativas al culto comienzan en los años 1920, pero se advierte una cierta continuidad durante las décadas siguientes, a diferencia del caso boliviano donde la relativa lejanía del santuario respecto a los centros de redacción pudo haber influido en un interés más focalizado a determinados momentos (contexto de 1925, contexto de reactivación turística).

Donde ha tenido la prensa un papel más activo en la construcción y legitimación del culto es en San Nicolás. Allí, representada la prensa escrita local por el diario *El Norte*, junto a otros medios locales y nacionales, ha sido un actor colectivo destacado, con un papel clave en la difusión del "Acontecimiento Mariano"⁸⁹². El propio rector del Santuario subraya el servicio que los medios brindan transmitiendo festejos y difundiendo mensajes y entrevistas; sumado a la publicación de milagros y favores asociados a la Imagen⁸⁹³. El profundo seguimiento de los hechos marianos -especialmente a través del trabajo del

⁸⁹¹Algunos también asiduos colaboradores de la revista del Santuario de Copacabana.

⁸⁹² Desde 1986, año en que comenzó a consolidarse el culto, publica un "suplemento especial" todos los días 25 de septiembre (Fig. 24).

⁸⁹³ Pérez 2007. Ejemplos en *El Norte* 1987b, 1989c; *Para Tí* 1990. Cfr. Ruíz Núñez 1990.

periodista y devoto de la Virgen Luis E. Dabove⁸⁹⁴- ha vuelto al diario *El Norte* una valiosa fuente sobre la historia del culto.⁸⁹⁵ En este sentido, es posible advertir en algunas notas un discurso similar al de la Iglesia, por ejemplo, en cuanto a fundamentar la devoción desde una tradición mariana en la ciudad: “Es importante que al cumplir el centenario [de su llegada a la ciudad] demos nuevamente a la virgen del Rosario y a su imagen, toda la relevancia que la historia le ha dado”⁸⁹⁶. También en la manera de subrayar la trascendencia del fenómeno: “pensamos en lo triste que sería vivir aquí en San Nicolás, la ciudad de María y permanecer impasible, indiferente ante este momento trascendental”⁸⁹⁷. Al mismo tiempo se advierten claras manifestaciones críticas sobre el fenómeno, representadas por periodistas que cuestionan el proceder de la Iglesia respecto al “cerrojo que el cura Carlos Pérez ha establecido sobre Gladys Motta”⁸⁹⁸ y evidenciada en las apreciaciones de los sacerdotes, cuando subrayan la falta de relevancia que desde los medios masivos se le dio al hecho o refieren a los “elementos decididamente adversos” que “con falsas noticias y perversas intenciones, tergiversaron los hechos”⁸⁹⁹. Siendo un caso contemporáneo, puede afirmarse entonces que el surgimiento del culto contó en San Nicolás con un contexto propicio para la difusión masiva del fenómeno, coincidiendo con la etapa histórica de mayor desarrollo en los medios de comunicación (cfr. García Canclini 2003).

⁸⁹⁴ Él mismo se define como católico y como “propulsor del fenómeno” (Dabove 1989b).

⁸⁹⁵ *El Norte* 1993a; Pérez 2007.

⁸⁹⁶ *El Norte* 1984.

⁸⁹⁷ *El Norte* 1989b.

⁸⁹⁸ Este sería “el detalle que más molesta a los hombres de prensa” [...] “Nadie puede verla, y menos, hablar con ella. Este proceder de la Iglesia, que podría encuadrarse en una atípica privación ilegal de la libertad, da lugar a la más obvia de las sospechas: los mensajes de la Virgen María los inventa el padre Pérez”. Subraya este periodista que solo un fotógrafo de la revista *Gente* pudo acceder a la “mujer elegida” y obtener una foto de ella después de un acuerdo con Pérez. Y relata un hecho de junio de 1985, cuando durante una comunicación telefónica que César Mascetti había logrado con Gladys, apareció en cámara el padre Carlos Pérez y cortó la llamada (Ruíz Núñez 1990).

⁸⁹⁹ Bruno 1994:43 (véase: capítulo 13 “La voz de los periódicos”).



Fig. 24. Tapa del suplemento especial del diario *El Norte* (25/9/1986).

- *Agrupaciones y representantes de la sociedad civil*

Finalmente, sin ser partícipes directos, la sociedad local de cada una de las ciudades donde nos enfocamos se ha visto involucrada en el desarrollo de los cultos, influyendo muchas veces sobre el mismo.

En Copacabana se destacan dos hechos que muestran en distintos contextos históricos un cierto rechazo y desinterés por el culto y sus bienes. Uno lo señalamos hacia fines de la etapa colonial, en la década de 1780, donde las fuentes muestran ataques a la iglesia y sus objetos. El otro en los últimos años, cuando un grupo de “masistas” (partidarios de la agrupación política oficialista MAS) expropiaron tierras del santuario mariano para lotearlas entre distintas familias de campesinos. Ambos acontecimientos pueden entenderse como síntomas de contextos críticos en cuanto a la relación entre sociedad e Iglesia, el primero por un incipiente proceso de secularización del orden colonial y un marco de rebeliones nativas y desprecio a la Iglesia en tanto símbolo de dominación, y el segundo por la separación entre Estado e Iglesia que ha caracterizado al último gobierno boliviano. La relevancia de este tipo de acciones para la construcción y reproducción del culto se manifiesta en la actitud posteriormente tomada por Iglesia y devotos, las cuales se verán en el capítulo siguiente.

En Lima, se observa que durante el siglo XX, conforme iba creciendo la legitimidad de la imagen, fueron aumentando las muestras de respeto y homenajes de distintos sectores de la sociedad limeña: la Industria, el Comercio y las entidades financieras, los bomberos, los hospitales, las instituciones educativas, los correccionales, empresas y comercios, etc (Fig. 25). Estas entidades, organismos y corporaciones de la sociedad civil, que en tanto tales expresan su respeto por la imagen con un “saludo” durante la procesión o en un anuncio en los medios, colaboran de esa manera con la reproducción y fortalecimiento del culto en el ámbito local.



Fig. 25. Procesión ingresando al Hospital Loayza (28/10/2004 [gentileza del Hospital])

Por su parte, San Nicolás presenta una sociedad particularmente diversa y compleja, integrada por una población mayoritaria de “no nativos” -originarios de otras provincias y regiones-⁹⁰⁰ y una minoría de nicoleños “natos”, un tanto “cerrados” frente al foráneo.⁹⁰¹ Es por ello que las actitudes hacia el fenómeno mariano oscilan entre la indiferencia, el descreimiento absoluto, la crítica y el rechazo. La primera se advierte en las palabras del cineasta nicoleño Enrique Bellande, director del documental *Ciudad de María* (2001): “Como muchos nicoleños, yo me sentía totalmente ajeno al fenómeno. Lo único que sabía es que, a partir de determinado momento, todos los días 25 la ciudad comenzó a llenarse de

⁹⁰⁰ Como indicamos en el capítulo IV, por las migraciones recibidas desde la instalación de SOMISA. La categoría de nicoleños “natos” aparece excluyendo a los descendientes de esos migrantes, aún nacidos en la ciudad.

⁹⁰¹ (E.A; E.16; E.19; E.17; Davobe 1989a)

colectivos y de gente”⁹⁰². Fue desde esa perspectiva nativa sobre los hechos, cercana y a la vez distante, desde la cual produjo su relato documental dejando una valiosa fuente y una singular mirada sobre el culto. El escepticismo y la crítica se dirigen sobre todo al accionar de la Iglesia basado en el argumento de la creencia y a la explotación comercial del culto.⁹⁰³ Se cuestiona el exceso de información que la Iglesia le atribuye a la Virgen en la interpretación de los mensajes, especialmente en cuanto a la construcción del santuario (Rivero 2006, 2008; Ruiz Núñez 1990). El rechazo, por su parte, lo vemos en actitudes más o menos explícitas, desde las pocas iniciativas para que los peregrinos “se muevan” hacia el centro de la ciudad⁹⁰⁴ hasta los incidentes más concretos, como la destrucción en 1987 de tres imágenes marianas, incluida la del “campito”, con el objeto de “limpiar” la ciudad.⁹⁰⁵

Desde un lugar de colaboración, en cambio, se ha observado un compromiso con el culto de parte de instituciones públicas y privadas de la ciudad, al integrar en el año 2008 la “Comisión de Homenaje al 25° aniversario de la Virgen del Rosario de San Nicolás”.

Por último, en los tres casos se observa un sector de la población local que, sin ser necesariamente creyente, adquiere un protagonismo casi equiparable al de los devotos extendiéndose en los espacios aledaños al santuario: los puesteros y vendedores ambulantes. En San Nicolás se presenta una situación singular por la historia del espacio del santuario, siendo terrenos habitados décadas atrás por algunos de esos actuales vendedores, quienes los sienten como “su lugar”.⁹⁰⁶ Su presencia genera entonces tensiones por la ocupación del área especialmente con los puesteros instalados legalmente en las calles aledañas, derivando esto en

⁹⁰² Bernades 2001.

⁹⁰³E.17; Bellande 2001; Bernades 2001.

⁹⁰⁴E.16; E.19.

⁹⁰⁵ Bruno 1994; *El Norte*1987d. Frente a esto el Obispo expresaba: “en la ciudad de María se la agravia con odio satánico”, hecho que según él respondía a una aparente “campana concertada, antimariana y anticatólica” pero confirmaba que la Virgen había elegido a San Nicolás (Bruno 1994). Volveremos sobre este punto en el capítulo VI.

⁹⁰⁶ E.19. Según la descripción de los nicoleños, eran “trabajadores”, gente que elegía vivir ahí, siendo un espacio hoy recordado “como una ciudad”, con sus comercios, sus boliches (testimonios en Rivero 2008:29-30, E.16). En algunas referencias se percibe una vinculación entre las apariciones y los desalojos forzados (Rivero 2008) aunque otros entrevistados confirman la acción del gobierno militar (E.19). No obstante, el pretendido vaciamiento del predio durante los años 1970 no excluye que ciertas familias hayan estado viviendo allí al momento de iniciarse las obras del santuario (E.17; E.18; cfr. Rivero 2008).

conflictos con -y entre- quienes controlan la zona (autoridades del Santuario) y quienes deberían intervenir (el Obispado y el Municipio)⁹⁰⁷. Aunque no sea suficiente, al menos la intervención municipal sobre este sector ha sido registrada en distintas oportunidades.⁹⁰⁸

Construcciones históricas comparadas

Para realizar ahora una comparación entre los casos partiré de una serie de variables que permiten establecer diferencias y similitudes entre ellos (Cuadro 9). En esta sección tomaré solo tres: la temporal, la sociogeográfica y la político-eclesiástica⁹⁰⁹, dejando una cuarta - la socioétnica-, para considerarla en el próximo capítulo.

⁹⁰⁷ E.19.

⁹⁰⁸ Ya para los primeros años del culto se observa que impedían a los ambulantes acercarse al oratorio (*El Norte* 1986a: 8), y una década después sancionaron una ordenanza que buscaba proteger al comercio local, exigiendo el pago de 100 pesos y prohibiéndoles vender artículos de santería a vendedores ambulantes ajenos a la ciudad que se instalaran por la zona (Pellet Lastra 1997).

⁹⁰⁹ En el siguiente apartado consideraré la variable devocional, vinculada al carácter de la imagen.

Cuadro 9: Características contextuales y protagonistas de cada culto

	VIRGEN DE COPACABANA	SEÑOR DE LOS MILAGROS	VIRGEN DE SAN NICOLÁS
Características contextuales			
Profundidad temporal	colonial (s. XVI)	colonial (s. XVII)	contemporáneo
Carácter socio-geográfico	rural -inmigración prehispánica	metropolitano -inmigración extendida: nacional e internacional	urbano -inmigración puntual: nacional y limítrofe
Centralización política-eclesiástica	autoridades locales (municipal, parroquial)	autoridades centrales (nacional, arquidiocesana) y locales (municipal)	autoridad civil local (municipal) y eclesiástica regional (diocesana)
Carácter socio-étnico (cultural)	indígenas, hispano criollos, mestizos	afrodescendientes, hispano criollos, mestizos, indígenas	criollos
Actores			
Iglesia institucional	Rechazo inicial y post aceptación oficial -ordenes masculinas protagonistas -cofradía inicial	Rechazo inicial y post aceptación oficial -orden femenina protagonista -cofradía masculina (con participación femenina)	Encauzamiento inicial diocesano -clero secular y colaboración de congregaciones (femenina y masculina)
Devotos	movilización inicial y reproducción -locales y peregrinos	movilización inicial, reproducción y movilización posterior -predominio local	acompañamiento -predominio peregrinos
Gobierno civil	intervención + reconocimientos	intervención + reconocimientos	reconocimientos
Prensa	nacional-regional -difusión celebraciones + acontecimientos puntuales	nacional-regional -difusión celebraciones + acontecimientos puntuales	local-nacional - seguimiento y activa colaboración + difusión celebraciones + acontecimientos puntuales
Sociedad local	reconocimiento + desinterés	reconocimiento extendido	indiferencia + rechazo

En principio la variable temporal separa dos cultos de orígenes coloniales de uno contemporáneo. El sociogeográfico nos opone un culto de carácter más rural - Copacabana- a otro metropolitano -Lima- y a un tercero que parece ubicarse a

mitad de camino entre ambos –San Nicolás-. Y estrechamente vinculado a este, el eje político-eclesiástico, donde tenemos una jurisdicción municipal con autoridad eclesiástica local –el caso de Copacabana⁹¹⁰-, otra con autoridades diocesanas (el caso de San Nicolás) y una ciudad capital con municipio metropolitano que es sede central del gobierno civil y eclesiástico.

Viendo los puntos en común entre los casos encontramos que tanto en Copacabana como en Lima hubo una actitud similar de parte de la autoridad eclesiástica y una participación clave de órdenes y congregaciones religiosas, a diferencia del papel meramente colaborador que presentan en San Nicolás. Esto puede vincularse a la primera variable, por la mayor presencia de órdenes religiosas durante el contexto colonial –destacándose las congregaciones femeninas en la ciudad de Lima -, aunque también con el carácter socioétnico de los cultos y su influencia en el aspecto evangelizador. En ambos casos el culto quedó estrechamente ligado a la labor pastoral conventual, tanto durante los tiempos coloniales como en la actualidad, con la diferencia –influida por la variable geográfica- que en Copacabana tuvieron un accionar extendido más allá de la evangelización, en servicios públicos y desarrollo social (escuelas, electricidad, caminos, limpieza, agua potable).

Otra diferencia se observa durante el paso a la República, donde Copacabana tuvo una mutación fuerte para volver a una situación similar –aunque con una Orden distinta- desde fines del XIX en adelante; mientras que en Lima se observa una relativa continuidad en cuanto al monasterio al cual el culto fue tempranamente adscripto y un cambio en la organización cofradial (consolidada desde fines del XIX). En este punto las diferencias podrían ligarse a la segunda y tercera variable: en el contexto de una ciudad metropolitana y arquidiocesana como Lima, la presencia conventual –y la Iglesia católica en general- tuvieron más fuerza para sobreponerse a los embates de la república. Luego, conforme los cambios en los estados republicanos fueron influyendo en las modalidades de organización y el protagonismo de la sociedad civil, el culto fue cobrando un perfil singular de relativa autonomía de las autoridades. En Copacabana en cambio, más alejada de los centros del poder –civil y eclesiástico-, el siglo XIX parece haber sido una etapa

⁹¹⁰ Aunque la jerarquía de la iglesia sea mayor, con carácter de Basílica y regida por una orden religiosa.

de ensayo en cuanto a la dirección de la doctrina, con una constante tensión entre reticencia a entregarla a una orden y las necesidades de atención del culto. Comparando con San Nicolás, también en relación a la segunda variable, vemos mayores correspondencias con Lima en cuanto a la intervención de la jerarquía eclesiástica.

Otro punto en común entre Copacabana y Lima, vinculado a la primera variable, ha sido la intervención de todas las esferas y poderes de la sociedad colonial, desde el rey y el sumo pontífice hasta el párroco, el corregidor y los miembros del cabildo; en algunos momentos⁹¹¹, quedando los cultos como objeto de disputas entre poder central y poder local (cfr. Lorandi 2008). Esto, independientemente de las particularidades de cada culto, expresa lo señalado respecto al “régimen de cristiandad”, al papel de lo religioso en el orden colonial.

En relación a los devotos, se manifestaron como movilizados del culto en los casos de Lima y Copacabana. Sin embargo, considerando la variable socioétnica, su protagonismo inicial debe ser matizado de acuerdo a dos posibles explicaciones: que haya sido efectivamente una iniciativa de los fieles, pudiendo legitimar su papel como cristianos en la sociedad colonial, o bien un discurso posterior de la Iglesia para legitimar un símbolo cristiano en una población que se buscaba evangelizar. Nuevamente se impone la variable temporal, el papel de lo religioso en el contexto colonial, a diferencia de un culto contemporáneo como el de San Nicolás donde observamos un acompañamiento de los fieles a la acción e iniciativa diocesana. Una diferencia entre Copacabana y Lima es que en ésta última los devotos se consolidaron institucionalmente y pudieron registrarse nuevas iniciativas en momentos posteriores, asociado este punto a la variable sociogeográfica, por las condiciones ofrecidas en un contexto metropolitano. El caso de Copacabana, por su parte, con ausencia de asociaciones laicales, predominio de indígenas aymara-hablantes y menor población alfabetizada, ofrece registros menos explícitos sobre las prácticas devocionales.

Sobre la presencia de peregrinos, se observa en estos tres cultos una relación inversamente proporcional al protagonismo de los fieles locales, siendo

⁹¹¹ Como se vio, por ejemplo, en el enfrentamiento por los terrenos para la capilla del Santo Cristo entre mayordomo y propietario y en la oposición a la entrega de la doctrina de Copacabana a una orden religiosa.

Copacabana un caso intermedio. Esto puede deberse a una peculiar combinación entre las dos primeras variables, a las migraciones en Lima y San Nicolás (con los factores socioeconómicos que las movilizaron en cada caso -Caps. III y IV-) y a la profundidad temporal que comparten Copacabana y Lima. Así, puede afirmarse que en una ciudad como Lima donde el culto ya estaba absolutamente arraigado, con una tradición de casi tres siglos, el fenómeno migratorio -desde mediados de 1930- repercutió en una dinámica centrípeta, donde los nuevos fieles se incorporaron a la devoción local; mientras que en una ciudad como San Nicolás donde el fenómeno migratorio precedió al surgimiento del culto, la dinámica fue centrífuga: la devoción se difundió a otras ciudades y países y el proceso contribuyó a una “romerización” del culto. No obstante, también puede verse que coincide la etapa de mayor recepción de población migrante en la ciudad limeña con los años de formación de hermandades en otras provincias y distritos, con lo cual también hubo lugar para una dinámica centrífuga, al menos en la difusión de la devoción organizada. En Copacabana, por su parte, puede verse una dinámica similar a la de San Nicolás para el momento en que surge el culto, con una población cuyas diversas proveniencias -ex mitimaes incaicos- favorecieron la difusión de la devoción y la convocatoria de peregrinos; pero a diferencia de San Nicolás, hubo otra serie de factores -comenzando por el contexto de evangelización colonial hasta las propias características de la imagen de culto (que se verán en el siguiente apartado)- que posibilitaron un fuerte arraigo local.

En general, Iglesia y devotos, como agentes propios del campo religioso, aparecen como actores principales en la construcción del culto, pero no fueron los únicos. Se vio también la intervención del poder político, la prensa y la sociedad civil. Sobre las autoridades políticas, la tercera variable podría suponerse como la más relevante, acercándose los casos de Copacabana y San Nicolás, más alejados de los centros de poder, frente al de Lima. Sin embargo encontramos mayores similitudes entre Copacabana y Lima, y no sólo en este punto sino en relación a los otros dos agentes considerados, la prensa y la sociedad local. Esto vuelve a llevar el foco a la variable temporal, con todas sus implicancias: el régimen de cristiandad, con una apropiación inicial del símbolo por parte del poder político y por ende mayores intervenciones posteriores; el régimen de patronato, prevaleciente durante el siglo

XIX y hasta la primera mitad del XX; el papel de la prensa en el contexto contemporáneo. Lo mismo valdría para el reconocimiento al culto de parte de la sociedad, justamente por esa profundidad histórica. Sin embargo en Copacabana se percibe en las últimas décadas una situación algo intermedia entre el reconocimiento limeño y la indiferencia/rechazo nicoleño: un aparente desinterés comparable al de San Nicolás (ver Cap. II). Evaluando las variables compartidas entre ambas localidades (carácter municipal, influencia del turismo, imagen mariana), no considero que sean suficientes o relevantes para explicar ese desinterés, siendo necesario considerar otros factores de probable influencia, como las transformaciones sociopolíticas asociadas al último gobierno boliviano.

Llevaré estas comparaciones al plano del análisis simbólico para ver en el capítulo siguiente cómo se advierten en las acciones y discursos de los actores de cada culto, diversos usos de las imágenes y de los símbolos religiosos a ellas asociados (milagros, santuarios, fechas conmemorativas, ritos, etc.). Pero antes conviene analizar cómo se construyeron históricamente esos elementos simbólicos.

II. CONSTRUCCIÓN DE UN OBJETO DE CULTO

Para analizar la historia de cada imagen y su accionar milagroso partiré de la elaboración concreta de la representación material y del origen de la devoción -dos procesos que no necesariamente coinciden-. Luego me enfocaré en el carácter de los milagros asociados a cada una de ellas: siguiendo una distinción analítica entre fundantes y post-consolidación del culto, serán estudiados según su caracterización respecto a quiénes se entiende que están dirigidos (individuales, impersonales o colectivos). Volviendo sobre cada uno de los tres casos los analizaré comparativamente en relación a sus similitudes y diferencias poniendo como eje principal el personaje sagrado al cual representan esas imágenes: dos casos marianos y uno cristológico.

A) Producción de la imagen de culto y origen de la devoción

En el capítulo primero expliqué la distinción entre la *producción* de una imagen material y el *origen* de la devoción a esa imagen, que puede ser histórico o

legendario y que nos remite a las circunstancias contextuales en las cuales esa devoción surge. Lógicamente puede tratarse de un mismo proceso, pero identificar estas dos dimensiones –que por otra parte no siempre coinciden– en relación a distintos casos permite evaluar sus implicancias para el desarrollo inicial del culto y el alcance social de la devoción.

A)1. Producción de la imagen material

En este primer aspecto tendré en cuenta los siguientes puntos: en qué época y en qué lugar se elabora la imagen, quien es su autor material, bajo qué iniciativas y con qué intervenciones fue creada (Cuadro 10).

En el caso de la Virgen de Copacabana se trata de una imagen creada prácticamente en el momento en que se origina la devoción y elaborada por un nativo descendiente de la nobleza incaica, por iniciativa propia pero movilizado por un interés de su parcialidad y del cura local (quien sin embargo sugería otra imagen de culto para la cofradía solicitada). ¿Por qué los *anansayas* eligieron a la virgen de la candelaria? Su festejo el 2 de febrero se conectaba con el calendario agrícola local, con la época en que más se hacía necesario encomendarse a una deidad⁹¹², sumado esto al previo papel de los dominicos en instaurar la advocación en la región. De hecho, Tito Yupanqui tomó como modelo para su imagen una virgen de la iglesia de esta Orden religiosa en Potosí⁹¹³. La advocación fue luego apropiada y fomentada por los agustinos, aunque particularizándola rápidamente con la denominación de Copacabana (tal vez como una forma de despegarla de una advocación asociada a los dominicos o para acercarla a una deidad prehispánica). Teniendo en cuenta la propia tradición de los agustinos con la candelaria (ver. Cap. II), no debe descartarse tampoco que esa elección nativa haya sido una construcción posterior y que la influencia de esta Orden en el surgimiento del culto haya sido previa a su llegada a Copacabana.

⁹¹² Ramos Gavilán 1976[1621]: 115.

⁹¹³ Se trataba de una virgen del rosario, cuya iconografía, con el niño Jesús en brazos, es similar a la candelaria, diferenciadas usualmente por llevar ésta una candela y la primera un rosario. La del convento dominico poseía ambos símbolos (también el relato de Yupanqui describe su modelo como “vergen del propio sorte, dil ropaje, e dil niño, e dilo grandura con so candela) (Ramos Gavilán 1976[1621]: 125).

La elaboración misma de la imagen implicó en este caso la intervención de múltiples actores y no se reduce a un solo lugar, siendo iniciada y perfeccionada entre varias ciudades. El escultor Yupanqui comenzó a elaborarla en Potosí, donde tuvo la inspiración sobre el modelo mariano que seguiría (veremos las versiones sobre esta historia en el apartado siguiente) y la terminó de dorar en La Paz. Sobre quiénes intervinieron, el relato de Yupanqui expresa que las primeras tallas fueron confeccionadas con colaboración de sus hermanos Alonso Viracocha y Felipe de León. En Potosí, fue recomendado por su hermano curaca para trabajar en el taller de un maestro español, y antes de regresar con su imagen a Copacabana, terminó de perfeccionarla con un español que trabajaba en el convento de San Francisco.

La del Señor de los Milagros en cambio, es una imagen de autor anónimo, aunque sí se afirma –y parece fuera de discusión- que era afrodescendiente⁹¹⁴. Las iniciativas habrían sido de la cofradía de esclavos residentes en el barrio limeño de Pachacamilla a la que pertenecería el autor de la imagen; pero también comprobamos la participación del cura local y la influencia de los jesuitas (cfr. Sánchez Rodríguez 2002). Al ser un mural, permaneció en su lugar original; solo fue objeto de intervenciones y reclamos tras sus primeras manifestaciones milagrosas: una vez aceptada la devoción los vecinos de dos parroquias cercanas solicitaron su traslado a sendos templos y luego de oficializarse el culto el virrey mando agregar al mural –hasta ese momento con el Crucificado junto a su Madre y la Magdalena- las imágenes del Espíritu Santo y el Padre Eterno en el remate de la cruz.⁹¹⁵ Simbólicamente, esto implicaba además representar en el mural a la santísima trinidad, completando una imagen que se consolidaba ya como nuevo vehículo para la evangelización.

⁹¹⁴ La mayoría de las fuentes parecen coincidir en su origen angoleño (Banchero Castellano 1972), pero entre las más tempranas se indican otros, como Guinea (Vásquez de Novoa 1868[1766]:3) y Etiopía (Colmenares 1771: XXX).

⁹¹⁵Colmenares 1771:6. Sobre esas imágenes que acompañaban al Cristo existen sin embargo ciertas discrepancias en cuanto a su producción: mientras que algunas fuentes las plantean como originales del pintor angola (Vásquez de Novoa 1868[1766]: 4; Antuñano 1689 en Banchero Castellano 1972), otros autores discuten su autoría y sostienen que fueron añadidas posteriormente basándose en manuscritos coloniales que refieren a la solitaria imagen del redentor (ej. Petición del Cabildo al Rey de 1718) o que expresan preocupación sólo por la imagen de Cristo (ej. Relación de Antuñano de 1689) y porque al verlas actualmente se aprecian distintas proporciones entre el cuerpo de Cristo y las otras dos (Banchero Castellano1972:69-71; Vargas Ugarte 1966). Considero que ambas propuestas son compatibles si pensamos que pudo haber sido pintada originalmente por varios cofrades y que manuscritos posteriores pudieron haber destacado sólo la figura de Cristo. En todo caso interesaría analizar por qué es relevante discutir esta autoría.

La de la Virgen de San Nicolás es la que más difiere en este punto por tratarse de una imagen más tradicional del culto católico, elaborada en Roma y enviada desde allí para ser colocada en la iglesia parroquial. Al comenzar el culto en 1983 era una imagen preexistente, que permanecía guardada hacía unos años en el campanario de la catedral. Se sabe que había sido traída a San Nicolás en 1884 especialmente pedida por el cura local -y bendecida por el Papa- para la reinauguración de la iglesia parroquial⁹¹⁶. Era además una imagen donada por una reconocida vecina⁹¹⁷ -viuda de un ex dirigente municipal- que también había colaborado en la reconstrucción del templo parroquial. Pero sobre el creador de esta talla de madera de la virgen del Rosario no se conocen datos; sólo su origen italiano y del siglo XIX⁹¹⁸. Durante 25 años estuvo colocada en el lugar principal del retablo, debajo de la imagen del patrono San Nicolás, hasta que sucesivas reubicaciones la dejaron finalmente -en 1976- guardada en el campanario.⁹¹⁹ Fue entonces la vecina que experimentó las visiones luego vinculadas a esta imagen de bulto particular, en 1983, quien en este caso parece haber tomado el lugar de segunda “productora” de la imagen, aunque sea en un sentido simbólico, en tanto le dio forma -una apariencia y un mensaje concretos- al objeto de culto luego corporizado en la efigie italiana⁹²⁰. La imagen de su visión, “una mujer con una túnica rosa y un manto celeste, con un niño sentado en el antebrazo izquierdo”⁹²¹ habría sido luego identificada por el padre Pérez con la talla que se guardaba en el campanario. De esta manera también aparece la Iglesia acompañando a la vidente en el rol de productora de la imagen de culto. Tratándose de una revelación privada, las cuales no pueden ser impuestas como dogma de fe aun cuando sean reconocidas oficialmente por el obispo (Laurentín 2006), se destaca en este caso la fuerte

⁹¹⁶ Recordamos que debió ser reconstruida tras una explosión hacia 1852.

⁹¹⁷ Las fuentes eclesíásticas señalan como donante a la sra. Carmen Acevedo de Insaurralde (ASSN, Carp. N° 6, p.86, [en Bruno 1994]; Laurentin 2006:22) y las periodísticas a “la dama Justina Acevedo de Botet” (*El Norte* 1986b). Esta última habría sido la encargada de la donación, una mujer de la elite nicoleña, viuda de un ex juez de paz y presidente municipal y reconocida en el pueblo por sus obras -especialmente la fundación del Hospital y Asilo San Felipe en memoria de su esposo-; la primera -su hermana- era su representante ante la prensa y los eventos (Museo Chervo 26/9/2009; Primo s/f a, s/f b).

⁹¹⁸ Testimonio del escultor que la restauró en 1984, publicado en *El Norte* 25/5/1985 (en Bruno 1994).

⁹¹⁹ ASSN, Carp. N° 6, p. 86 (en Bruno 1994); Pérez 2007.

⁹²⁰ Concluida su restauración fue colocada en la catedral con autorización del Obispo.

⁹²¹ Testimonio de Gladys en Mejía 1985.

legitimación diocesana que recibió, aunque la Iglesia no obligue a creer en ella (Ruiz Núñez 1990).

Cuadro 10: Producción de las imágenes

	VIRGEN DE COPACABANA	SEÑOR DE LOS MILAGROS	VIRGEN DE SAN NICOLÁS	
			Producción material inicial	2da producción "simbólica"
Época	1582	1650-1671	¿1884?	1983
Lugar	Potosí - La Paz - Copacabana	Lima (barrio Pachacamilla)	Italia	San Nicolás
Autor material	nativo "inca" (Tito Yupanqui)	negro angoleño	desconocido	-vecina "vidente" (Gladys) -cura párroco
Iniciativa	-nativo descendiente de la elite incaica -parcialidad <i>anansaya</i> -cura párroco	-cofradía de negros -cura párroco -jesuitas	-cura párroco -benefactora de la elite local	-vecina "vidente" (Gladys) -cura párroco
Intervención	-parientes escultor (autoridades nativas) -artistas españoles -franciscanos -agustinos	Virrey	Papa	

Temporalmente los casos de Copacabana y Lima nos ubicaron en contextos coloniales, donde la elaboración de la imagen fue simultánea al origen de la devoción. A diferencia de éstas, la producción de la imagen nicoleña fue casi un siglo anterior al surgimiento del culto, en un contexto signado por el proceso de romanización de la Iglesia católica latinoamericana promovido por el Vaticano en la segunda mitad del XIX (cfr. Di Stéfano y Zanatta 2000): era ésta una imagen italiana, traída por un párroco italiano y en el momento en que se instalaba localmente una congregación de ese mismo origen. Su devoción no llegó a arraigarse en ese momento como sí lo hizo cien años después. Respecto al lugar, la Virgen de Copacabana se distingue por haber sido elaborada entre varias ciudades,

llevando esto a que fuera en ciertas ocasiones reclamada desde La Paz y Potosí⁹²². Con la imagen de San Nicolás, por su parte, a pesar de haber sido elaborada en Italia, en las fuentes consultadas no se presenta a su culto actual desde su conexión con ese origen italiano.

Si analizamos el papel de los productores de la imagen en relación al culto, el de Copacabana adquirió un lugar singular volviéndose él mismo, con el paso de los años y los siglos, un objeto de veneración. Las evidencias más claras de este proceso se encuentran en la última etapa del culto con su presentación para ser canonizado. Además se lo ha vinculado a otras imágenes de culto: de sus manos habría salido la imagen de la Virgen de Cocharcas (la réplica de Copacabana hecha en 1598 por encargo del indígena Quimicho), otra para Pucarani -encargada por agustinos de esa parroquia en 1606- y otra para el Tucumán -probablemente la de la iglesia de Humahuaca (Arduz Ruíz 2001; Luján López 2002). Sobre la de Pucarani, se indicaba que los curas

quisieron más este bulto de mano de don Francisco que de otro escultor, no porque faltasen mejores oficiales, sino porque salió tan acabada (como obra que maestraba la Virgen) que ningún gran entallador la hiciera ni tan bella, ni tan devota ni tan majestuosa⁹²³

Asimismo, se señalaba que durante una estadía en la ciudad de La Paz

le llamó el presidente de la Audiencia, el licenciado Cepeda y le dio silla”, diciendo: “quien hace Imagen de Nuestra Señora que obra milagros, merece se le dé silla delante de un presidente”⁹²⁴.

⁹²² Calancha 1972[1657]: 279. Incluso existe una temprana referencia a “Cédulas reales” y “Decretos episcopales” para “*Nunca trasladar ni mover esta portentosa ‘Imagen de Na. Sa. de la Candelaria’*”. Como se obstinaron en pedir desde el día 2 de Marzo de 1597, los Urincoscos y Urinsayas con sus parcialidades; é insistieron en su indispensable traslación á Potosí, ó al Cuzco, ó á Lima por petición del Sto. Prelado Don Toribio Alfonso Mogrovejo; ó sino á la Isla del sol ó de la luna, antes que llueva fuego, ó las aguas del lago los aniquile con el hambre” (Baltasar de Salas 1618 en Viscarra Fabre 2010[1901]:19). Sobre traslados de la imagen a Potosí se han referido dos: uno en 1630 para solicitar lluvias, y una peregrinación en 1735 con el objetivo de recaudar limosnas para el Santuario - percibida por los potosinos como “retorno” de la virgen (Valda 1999). Siendo el primero a través de una réplica, se entiende que lo mismo se hizo en el segundo, dadas las citadas disposiciones reales y episcopales.

⁹²³ Calancha 1972[1657]:215. Esta imagen habría sido entronizada como Ntra. Sra. de la Gracia y decayó su culto desde 1767, cuando el obispo paceño le quitó la doctrina a los agustinos (Elías 1981:95), sin quedar vestigios de ella en la actualidad. Sin embargo, fuentes actuales refieren a una virgen de los Remedios en Pucarani esculpida por Tito Yupanqui (*Opinión* 2013).

⁹²⁴ Lizárraga 1968[1605]:70.

Se ve entonces que fue un escultor reconocido y valorado. Su figura también permite comparar en distintos momentos cómo fueron cambiando las representaciones y apropiaciones sobre él. En los primeros años Ramos Gavilán⁹²⁵ destacaba su “llaneza, bondad y santa simplicidad”; sin subrayar la nobleza de su linaje. En el texto de Calancha en cambio ya se lo presenta como “indio noble, sangre de los Ingas reyes”, condición que hoy es subrayada⁹²⁶ en un contexto de solicitada beatificación. En relación a los devotos, por otra parte, no se observa la misma percepción.

En el caso del Señor de los Milagros, aunque el pintor no está identificado y no ha sido objeto de veneración como Yupanqui, justamente por no haber datos precisos sí ha recibido reapropiaciones y representaciones variadas. En una de las primeras fuentes se lo presentaba como un “negro de Guinea”⁹²⁷. Ya en el siglo XX, algunas fuentes lo identifican como angoleño⁹²⁸ y otras solo como “un anónimo y humilde artista”⁹²⁹. Desde los años 1960 se aprecia un mayor interés por identificarlo como esclavo negro y como precursor de la Hermandad, e incluso se publicaba su nombre⁹³⁰.

El culto de San Nicolás, con su situación peculiar por tratarse de una doble producción de la imagen –una material y una simbólica–, muestra de todas formas un interés especial por la figura de Gladys. Siendo un ama de casa, con dos hijas, casada con un obrero metalúrgico (quien a su vez trabajaba en SOMISA y en 1989 fue jubilado anticipadamente), es presentada como mujer de una familia “de trabajo” arraigada en San Nicolás⁹³¹; pero por su carácter de mensajera de la virgen es identificada como “la vidente”. Desde la Iglesia se afirma que posee una misión

⁹²⁵ Ramos Gavilán 1976[1621]:124.

⁹²⁶ Calancha 1972[1657]: 185; Arduz Ruiz 2008:22.

⁹²⁷ Vázquez de Novoa 1868 [1766]:3.

⁹²⁸ Se habla de “la cofradía de los angolas” y del pintor como “un analfabeto angola” (*Mundial* 1921; Costa y Villavicencio s/f).

⁹²⁹ Corzo 1929.

⁹³⁰ Una edición del diario oficial del Vaticano refería al “Señor de los Milagros pintado por un esclavo negro” (1964), medios locales publicaban que el nombre de este esclavo sería Pedro Falcón (*El Comercio* 1968a); el arzobispo limeño en 1971 lo presentaba como precursor de la HSMN (Banchero Castellano 1972:236); Banchero Castellano (1972:66) indica en mayúsculas que la imagen pintada por el angoleño es la misma que hoy veneramos y contemplamos en las nazarenas. Como observé en el capítulo III, esto se daba en un contexto de creciente reconocimiento a la presencia afrodescendiente en el desarrollo del culto, donde el lugar de los negros dejó de estar reducido al acto de la producción concreta de la imagen.

⁹³¹ Pérez 2007; Laurentin 2006.

y que es canal y signo de esa misión⁹³². De parte de los devotos, ese interés por ella resulta acrecentado por su hermetismo y absoluta discreción, sin hacer pública su imagen ni conceder entrevistas. Los peregrinos se acercan a su casa -ubicada a tan sólo 50 metros del santuario- y le dejan objetos religiosos y cartas con pedidos para la Virgen. Al haber sido la mediadora con la imagen recibe ella misma, en un sentido más cercano al caso de Copacabana -donde también fue destacada una comunicación entre el escultor y la Virgen- un lugar de sacralidad⁹³³.

Otra cuestión para atender respecto a la producción de la imagen de culto son las réplicas que sobre ellas se elaboran, ya sea para sacarlas en su procesión anual -lo cual en nuestros casos sólo sucede en Copacabana y Lima- como para reproducir el culto en otras iglesias y capillas, algo que ha sido observado en los tres casos. Sin ser la imagen sagrada original, estas réplicas se constituyen como representaciones de la representación: esa tensión propia de las imágenes sagradas entre su materialidad iconográfica (sus formas, sus colores) y la trascendencia del personaje que están representando, se expresa doblemente en las copias procesionales y en las réplicas en general. Muestran así la *paradójica dialéctica* de las entidades sagradas, por ser únicas y trascendentes pero al mismo tiempo repetibles a voluntad (Gisbert 1980; Eliade 1994; Penhos 2005; Siracusano 2007).

Mientras que la virgen de Copacabana ofrece un caso de réplica confeccionada para preservar la antigua imagen de culto -venerada desde su camarín en el altar mayor del santuario-, el Señor de los Milagros tiene la particularidad de ser un mural, por lo cual tempranamente debió confeccionarse una réplica para poder sacarla en procesión. Esto representó un momento clave en la historia del culto, cuando tras el fatídico terremoto del 20 de octubre de 1687 el mayordomo Antuñano decidió realizar la primera procesión rogativa con el Cristo utilizando una réplica al óleo para ser llevada en andas hasta la plaza Mayor. Dado que la procesión se realizó el mismo día del terremoto, es claro que la copia ya había sido prevista por el mayordomo, esperando posiblemente el momento más apropiado para ser sacada

⁹³² Laurentin 2006.

⁹³³ Respecto a esta percepción sobre la vidente durante los primeros años de las visiones, una vecina de Gladys subrayaba: "Lo que yo quiero dejar bien en claro es que ella no hace milagros. Los milagros los hace la Virgen. Si no, Gladys lo hubiera hecho con mi hija que no oye ni habla. El milagro se produce con la fe de uno y la Virgen" (*El Norte* 25/5/1985:7-8 [en Bruno 1994]).

o proyectando con ella difundir la devoción por otros barrios limeños.⁹³⁴ Al mismo tiempo fue esa procesión la que instauró la centenaria tradición de las procesiones de octubre, en una fecha que conmemora además la conservación del mural tras el terremoto.

Aunque religiosos y sacerdotes locales afirman que esta primera copia debe ser distinta a la imagen actualmente conocida⁹³⁵, desde la Hermandad nazarena y el Arzobispado de Lima se asegura que “aquella réplica es la misma que hoy en día nos sigue acompañando”, en una afirmación que expresa la fuerza simbólica de esa copia inicial.⁹³⁶ En definitiva, es esta imagen, localmente identificada como “las Sagradas Andas del Señor de los Milagros” –en relación a la estructura que permite trasladar el lienzo-, la que ha sido el objeto visible de la devoción, de las donaciones y las condecoraciones, como así también de numerosas refacciones y arreglos.⁹³⁷ Entre ellas se destaca la incorporación de la imagen de la virgen de la Nube en el reverso de las andas (Fig. 26) –una advocación ecuatoriana que hacía honor al lugar de origen de la Madre fundadora del Monasterio⁹³⁸- y el reemplazo de las andas de madera por unas andas de plata estrenadas y bendecidas solemnemente en 1922. Con el correr de los años, conforme crecía la Hermandad y el reconocimiento a la imagen, se le fueron agregando adornos, arreglos de plata, condecoraciones, banderines, placas, inscripciones, cirios, etc. La imagen del Señor de los Milagros expresa entonces una particular tensión entre materialidad e inmaterialidad: “A pesar de su carácter milagroso, el mural de Pachacamilla, las andas y el lienzo del Señor han sido sometidos a delicadas restauraciones”.⁹³⁹ Finalmente, se han identificado iniciativas e intervenciones porque permiten apreciar desde la elaboración concreta de la imagen los alcances de la devoción como así también anticipar posibles usos y apropiaciones. Dejaré ambos temas para su consideración más profunda en el capítulo siguiente.

⁹³⁴Banchero Castellano 1972.

⁹³⁵ Vargas Ugarte 1966; E.4.

⁹³⁶ Banchero Castellano 1972; Arzobispado de Lima 2006.

⁹³⁷ En las fuentes encontramos capítulos aparte para describir la historia de modificaciones y arreglos en las andas (Banchero Castellano 1972; Municipalidad de Lima 1997), como así también sobre los trabajos en el mural y en el lienzo.

⁹³⁸ Que además podía simbolizar el encuentro, durante la primera procesión, del Cristo con la imagen de su Madre en la advocación de la virgen de las lágrimas (la cual acaparó la atención de los fieles) (Banchero Castellano 1972).

⁹³⁹Municipalidad de Lima 1997.



Fig. 26. Imagen de la Virgen de la Nube en las andas procesionales (HSMN 2013b)

A)2. *El origen de la devoción*

En este aspecto, los tres casos remiten a un proceso de evangelización de distinto carácter. En Copacabana, la creación de una imagen por iniciativa de un nativo, movilizado por su parcialidad y la autoridad eclesiástica local, apuntaba a desarrollar un culto vinculado a las necesidades agrícolas de las comunidades y al mismo tiempo para la cristianización de la población local. Las versiones sobre su origen coinciden en que el escultor viajó junto a sus hermanos a La Plata para solicitar autorización episcopal para su cofradía y que trabajó entre Potosí y La Paz para producir la imagen de culto, siendo finalmente una imagen consagrada por diversas autoridades. Fue un culto surgido en una articulación entre intereses coloniales e indígenas, dentro de los cuales podrán distinguirse distintas instancias de apropiación.

La del Señor de los Milagros parece haber tenido dos orígenes: cuando los cofrades angoleños se reunían a venerarla hacia 1650 y cuando en 1670 un vecino sanado por la imagen reavivó su devoción entre los negros del barrio. Teniendo en cuenta el surgimiento inicial, se daba en principio en un momento donde en otras ciudades coloniales también se entronizaban imágenes de Cristo que resistían sismos. En el ámbito local, la presencia de un negro angoleño en la producción de la imagen de culto puede contemplarse en relación a la acción evangelizadora sobre la numerosa población limeña afrodescendiente, tarea donde los jesuitas, con sus cruces y cristos, fueron protagonistas. Volvemos entonces al ya presentado jesuita limeño Francisco del Castillo, quien desde 1648 se dedicó a predicar en la plazuela del Baratillo -un mercado popular del barrio de San Lázaro- disponiendo un altar con una cruz; también lo hacía en plazas y esquinas -lugares de reunión

para los negros de la ciudad- y en los hospitales, entre ellos el de negros de San Bartolomé, fundado el mismo año en que se habría pintado la imagen de Pachacamilla (1651) (ver Fig. 27).⁹⁴⁰ En 1650 los jesuitas tomaron posesión de la capilla de los Desamparados, detrás del palacio de Gobierno (Fig. 27), desarrollándose en torno a ella el culto a una imagen de la virgen y a un cristo crucificado. A su cargo, Castillo pudo seguir desde allí su labor predicadora entre quienes frecuentaban el mercado de Baratillo (vecino al centro limeño) y al mismo tiempo entre la “nobleza” más cercana a la corte virreinal, siendo también desde esa iglesia donde en 1655, tras el terremoto, se sacó en procesión la imagen del crucificado hasta la Catedral. De esta manera, la devoción de los negros al Señor de los Milagros surgía en un contexto donde la devoción a Jesucristo era especialmente promovida en la ciudad y particularmente entre su población afrodescendiente.⁹⁴¹

Durante los años transcurridos hasta que el culto volvió a resurgir en Pachacamilla, se observa que, acompañada por el virrey Conde de Lemos, fue creciendo la actividad en torno a esa iglesia y casa jesuita: instalación de un colegio de niños, una casa real de “mujeres arrepentidas” y una cofradía de nobles⁹⁴². Pudo además concretarse la inauguración de un renovado templo en 1672, año en que falleció el conde de Lemos y previo al del fallecimiento del padre Castillo. Fue entonces un año antes de esa inauguración (1671) cuando se ofició la primera misa ante el Señor de los Milagros, tras desistir las autoridades de borrar su imagen y decidir supervisar su culto, contando la celebración con asistencia de altas autoridades, vecinos, devotos, miembros de la nobleza y de órdenes religiosas. Siendo ese el marco que daba impulso al culto, fallecidos al poco tiempo el virrey y su confesor jesuita no parece extraño que en los años posteriores fueran mermando la devoción y las limosnas.

A partir de este segundo surgimiento del culto pueden verse los primeros elementos que permiten caracterizar a esta devoción como mestiza. Más allá de la

⁹⁴⁰ Vargas Ugarte 1946; cfr. Sánchez Rodríguez 2002.

⁹⁴¹ García y Sanz 1863; Vargas Ugarte 1946; Banchero Castellano 1972.

⁹⁴² La primera se destinaba a mujeres que quisieran huir de “mundanas tentaciones” y “pasados extravíos” (García y Sanz 1863:110, 112); sobre las prácticas de la cofradía puede verse: García y Sanz 1863:99 y ss. Durante otro terremoto en 1664, consta en fuentes de la época haberse realizado procesiones con el Cristo de esa iglesia de los Desamparados (Mugaburu [1640-1694] 1917a: 100; Ordiozola 1863).

invención de la devoción a partir de intenciones evangelizadoras y del hecho de haber sido o no pintada por un esclavo angoleño, el mestizaje se observa en la apropiación de este culto por parte de distintos sectores de la sociedad colonial y en la introducción de elementos no cristianos de parte de los cofrades negros: como “el ritual y danzas que por costumbre dedicaban a Zanajarí o a Nyamatsané” (deidades africanas tradicionales)” para venerar a ese Cristo de Pachacamilla.⁹⁴³ Al mismo tiempo, en una etapa caracterizada por la apertura de procesos para beatificar y canonizar sacerdotes y religiosos locales (ver Cap. III), el año de 1671 coincidía con la canonización romana más significativa para la ciudad: Santa Rosa de Lima, primera santa de América, una imagen que también congregaba devotos de distintos sectores sociales y étnicos. De manera que la oficialización de la imagen de Pachacamilla se daba en el momento y lugar⁹⁴⁴ donde se consolidaba otra imagen de culto local que condensaría intereses diversos. Ambos temas serán retomados en el capítulo cuarto.

Por otra parte, hacia 1671, el mural de Pachacamilla aparece en las fuentes vinculado a otras imágenes de devoción luego desaparecidas: una Cruz de la redención y una virgen de la Gracia. La primera fue hallada por los alarifes que trazaban los nuevos límites de la capilla del Señor de los Milagros, habiendo recibido ya el primer mayordomo del culto la posesión de los respectivos terrenos de parte de su dueño Tebes Montalvo. Al llegar a la parte correspondiente a la puerta de la capilla se encontraron con los restos de un muro que tenía pintada la Cruz de la Redención y que “por extraña coincidencia” hacía frente en línea recta a la imagen del Cristo⁹⁴⁵. Esa Cruz en el muro era la de la derruida barricada “de la Santa Cruz” mandada a construir por el virrey en 1624 para prevenir invasiones de un pirata holandés. Por su parte, la de la virgen de la Gracia fue traída desde

⁹⁴³ Banchemo Castellano 1976:20. Vázquez de Novoa (1868[1766]:4) se refería a “bailes y otros entretenimientos de sus bárbaras costumbres”. Respecto a las tradiciones culturales y religiosas africanas incorporadas en el culto, resulta difícil acceder a ellas desde las fuentes coloniales: las descripciones sobre prácticas y creencias de estos sectores, calificadas como “supersticiones”, suelen estar asociadas a la brujería, la invocación de espíritus y la ritualidad corporal (Browser 1974; Tardieu 1997). Agradezco a la profesora Carmen Bernand por sus aportes en relación a estos temas.

⁹⁴⁴ Santa Rosa se conectaba con el Cristo también espacialmente, por su cercano templo -ver Fig. 27- (Banchemo Castellano 1972).

⁹⁴⁵manuscrito de Antuñano en Banchemo Castellano 1972:63; Vázquez de Novoa 1868[1766]:16-17).

Panamá⁹⁴⁶ por el mismo Tebes Montalvo. Siendo patrón de esa misma advocación en el convento agustino de Lima, y como patrón que era también de la capilla del Cristo de Pachacamilla, gestionó las autorizaciones para traerla y para colocarla en dicha capilla, acto que se concretó en una ceremonia con gran concurso y altas autoridades en 1676.⁹⁴⁷ Mientras que la primera sugiere un posible antecedente en el barrio de devoción a la cruz -que aun con su imagen destruida pudo haberse transmitido hasta 1650-, la segunda muestra las intervenciones de las que fue objeto no ya la imagen del Cristo en sí si no su espacio de veneración -su santuario- desde 1671. Si bien Tebes Montalvo había cedido los terrenos, reforzaba su patronazgo con la solemne entronización de una imagen que lo representaba.

Tal vez esto último explique que dejaran de registrarse referencias al culto a esa virgen⁹⁴⁸ justo tras la gestión del mayordomo que mantuvo un duro enfrentamiento con este patrón, Sebastián de Antuñano. Se recuerda además que tras la llegada de este mayordomo -acompañada por los jesuitas y el virrey- el culto al Señor de los Milagros muestra haber recibido un nuevo impulso institucional -siendo un tercero el que recibió hacia mediados del XVIII con el Monasterio nazareno y el virrey Amat a la cabeza-. De manera que esos años, entre 1684 y 1687, podrían pensarse como un tercer "origen" del culto, simbolizado en la primera procesión con el Cristo tras el terremoto del 20 de octubre. Pero teniendo en cuenta que la devoción de los feligreses continuó, como muestran los documentos sobre la administración de la capilla⁹⁴⁹, la fecha de 1671 puede mantenerse como último "origen".

⁹⁴⁶ Durante una expedición enviada por el virrey Conde de Lemos para enfrentar al pirata inglés Morgan.

⁹⁴⁷ Vásquez de Novoa 1868[1766]:12-13; Banchero Castellano 1972:75.

⁹⁴⁸ cfr. Banchero Castellano 1972: 74-75.

⁹⁴⁹ Liñán y Cisneros 1682.



Fig. 27. Plano de la Ciudad de los Reyes (Lima), 1713.⁹⁵⁰

Respecto al caso de San Nicolás, partiendo de la doble “producción” de la imagen ¿podemos pensar también en dos orígenes del culto? Considero que sí. Uno fue a fines del XIX, cuando se trajo la imagen desde Roma a pedido del párroco local para entronizarla durante la reinauguración de la iglesia. Para este contexto las fuentes indican dos hechos previos durante la gestión de ese mismo párroco: en 1873, la fundación de una cofradía del Santísimo Rosario por parte del Prior Provincial de los dominicos⁹⁵¹ y desde 1875 la instalación de una significativa misión de salesianos italianos, quienes promovieron la devoción local a la virgen y

⁹⁵⁰Elaboración propia sobre plano extraído de http://composicionurbana.blogspot.com.ar/2013_02_01_archive.html. Edición: Santiago Costilla.

⁹⁵¹ Bruno 1994; Laurentin 2006:23.

al santo rosario. Ésta tenía además la relevancia de ser la primera misión salesiana fuera de Italia y el punto de partida de la evangelización patagónica⁹⁵², adquiriendo rápidamente una fuerte presencia en el pueblo⁹⁵³. Pero sobre todo tuvieron el objetivo de conformar en San Nicolás un santuario con la advocación de María Auxiliadora, aquella que identificaba a esta congregación italiana. Fue así que fomentaron su devoción desde fines del siglo XIX con una imagen instalada en su capilla⁹⁵⁴. De esta manera, convivían dos devociones marianas en la ciudad: la del Rosario, en torno a la parroquia -luego catedral- con una cofradía y una imagen mariana entronizada en 1884, y la de María Auxiliadora, en torno a la capilla salesiana -luego parroquia-. Fue solo esta última la que pudo consolidarse⁹⁵⁵; de la primera, en un templo que ya contaba con un patrono -San Nicolás-, sólo conocemos el destino de la imagen. Cuando en 1983 fue rescatada de su deterioro en el campanario y vuelta a entronizar a partir de las apariciones a la vidente, encontramos entonces el segundo origen.

Viendo en perspectiva estos dos momentos, una presencia constante pareciera ser la de los salesianos, manteniendo vinculaciones con la imagen tanto durante su entronización en la ciudad como en el surgimiento y consolidación de la devoción desde 1983 (Bruno 1994). A su vez, considerando las disímiles relaciones que mantuvieron estos religiosos con las fuerzas militares (ver nota 815) y las propias circunstancias de este segundo origen del culto -el año de recuperación democrática, el espacio del santuario (ex villa desalojada durante la dictadura) y la situación previa de la diócesis (con curas villeros desaparecidos y un obispo presuntamente asesinado) cuesta pensar como casual que la imagen haya permanecido guardada entre 1976 y 1983, durante el período de gobierno militar. ¿Sería posible estimar una vinculación de la devoción a la imagen con alguna expresión social o ideológica que llevara a guardarla en esos años? Por lo pronto queda claro que en ambos contextos los salesianos no fueron una presencia menor

⁹⁵² Pérez 2007. Sobre el accionar salesiano en Pampa y Patagonia puede verse: Nicoletti 2005, 2008.

⁹⁵³ Se encargaron del colegio municipal de San Nicolás -luego Colegio Don Bosco-, instalaron una congregación religiosa femenina para trabajar en la capilla de su casa religiosa y dieron lugar con este templo a la segunda parroquia de la ciudad (en 1959).

⁹⁵⁴ Diócesis de San Nicolás de los Arroyos 1959; Instituto Don Bosco s/f; Primera casa salesiana de América 2009.

⁹⁵⁵ Contando con celebración y procesión los días 24 de mayo (Primera casa salesiana de América 2009). La parroquia por otra parte ya tenía su patrono, San Nicolás.

y que la imagen entroncó en cada uno de ellos con objetivos evangelizadores comparables. En 1884 en un marco de romanización de la Iglesia católica latinoamericana, de expansión nacional hacia territorios indígenas y de reacomodamiento de las relaciones entre Iglesia y Estado, las dos devociones marianas instaladas en la ciudad surgían directamente de las políticas eclesiológicas de la época. A fines del XX, tuvo un surgimiento similar, con iniciativa parroquial, pero esta vez originado en un fenómeno de apariciones que involucraba a una humilde vecina. En este sentido, la Iglesia se ocupó de subrayar en distintos momentos el carácter popular de la devoción, afirmando por ejemplo que ninguna persona, y menos el Obispo, “podría haber originado un acontecimiento de esta dimensión” o que “el pueblo que aquí peregrina [...] es el único animador de este acontecimiento...”⁹⁵⁶. Se indica entonces que los peregrinos comenzaron a movilizarse con anterioridad a que la Iglesia discerniera sobre las revelaciones privadas⁹⁵⁷ lo cual puede estar mostrando o bien la fuerza de la devoción más allá de la legitimación eclesiológica o bien la intención eclesiológica de subrayar la devoción popular para legitimar esa imagen. Esto se hacía extensivo al propio santuario, para cuya construcción se decidió recurrir sólo a las limosnas de los devotos. Así, cuando la imagen fue trasladada desde la catedral a su templo, el obispo señalaba “Estas paredes han sido levantadas por el pueblo y las coronará exclusivamente el pueblo”⁹⁵⁸. Considero que ambos procesos deben haber sido simultáneos: un acercamiento de fieles movilizadas por la devoción –entre otras razones, como incluso la curiosidad- y un decisivo accionar eclesiológico.

Entre elaboraciones materiales y construcciones simbólicas: conclusiones

Una diferencia principal entre estos cultos es que dos de ellos involucran imágenes elaboradas especialmente y el tercero una imagen resacralizada a partir de una serie de apariciones. Los dos primeros se centraron en el productor material de la imagen, promovida por indígenas, negros y sacerdotes, y el tercero en su producción simbólica, resultado de un “acontecimiento mariano”; unos arraigados

⁹⁵⁶ Castagna, Homilía de 1989 (en Bruno 1994:142).

⁹⁵⁷ Pérez 2007:125.

⁹⁵⁸ Castagna, Homilía de 1989 (en Bruno 1994:142).

en tradiciones prehispánicas (catolicismo andino y catolicismo de raíces africanas y posiblemente indígenas) y el otro de carácter más global (ecumenicidad cristiana). Sin embargo, en los tres casos es destacada la humildad, sencillez y falta de recursos de los creadores, como así también el hecho de ser guiados por el propio ser sagrado cuya imagen elaboraron. Tito Yupanqui, presentado como un “pintor ignorante”, sin formación artística⁹⁵⁹, movido por la virgen⁹⁶⁰; el negro que pintó al Cristo, “ageno de toda instrucción en el arte de pintar, dirigida su mano de superior impulso”⁹⁶¹: ambas imágenes se muestran como elaboración neófita inspirada por los seres sagrados. Sobre el tercer caso, es posible evaluar estos rasgos en la figura de quien aparece con este rol de productora de la imagen: la “vidente”. Gladys es siempre caracterizada como mujer sencilla, simple y humilde, se destaca su “piedad normal”⁹⁶² y su falta de formación teológica o bíblica -con una también escasa formación escolar-. Al mismo tiempo también se la define como equilibrada e inteligente, como mujer “normal, sólida, realista”, cualidades que resultaban relevantes teniendo en cuenta los cuestionamientos que las revelaciones privadas suelen generar en torno a su “autenticidad”.

De esa manera, subrayar la humildad de los productores reforzaría la aceptación de sus obras entre los fieles (cfr. Velasco Maillo 1989; Christian 1990, 1991; Salles-Reese 1998; Estenssoro 2003; Fogelman 2003), particularmente en casos como los de Copacabana y Lima donde aquellos formaban parte de una población colonizada. De manera similar, en San Nicolás se destacaba el lugar del pueblo como único padrino y promotor del culto.⁹⁶³

Otra cuestión relacionada a los recursos limitados de los productores de la imagen para hacer valer su obra son las dificultades que debieron atravesar para el surgimiento de la devoción -punto en el cual se advierten nuevamente las diferencias entre estos dos procesos-. En general, se observa como motivo común en las historias sobre imágenes sagradas el de un rechazo y/o escepticismo inicial

⁹⁵⁹ Cfr. Wachtel (2001).

⁹⁶⁰ Ramos Gavilán 1976[1621]; Calancha 1972[1657]: 190.

⁹⁶¹ Vázquez de Novoa 1868[1766]:3. Otra fuente indica que Dios dirigió las “imperitas manos del rudo Etíope” para pintar esa “sagrada Imagen...” (Colmenares 1771: XXX).

⁹⁶² Bruno 1994:27; Pérez 2007: 95 y ss; Laurentin 2006: 13-15.

⁹⁶³ También para el Señor de los Milagros, en 1771, se afirmaba que el templo se vería “enteramente acabado en muy breve tiempo, sin otros fondos que el grande monte de piedad de todos los fieles” (Vázquez 1868[1766]: 20); pero en este caso los fieles pertenecían a una encumbrada elite local.

convertido luego en aceptación (Christian 1990). Esto se vio claramente con el escultor Tito Yupanqui tanto para la elaboración de su obra como para que fuera aceptada como objeto de devoción; pero se distinguen los casos de Lima y San Nicolás. Con el Señor de los Milagros se encuentran dificultades una vez aceptada la imagen, es decir atravesado ya el proceso de surgimiento identificado entre 1651 y 1670 (ver Cuadro 10). Los obstáculos que se resaltan en las fuentes no fueron ni del angoleño que pintó la imagen ni del devoto que hizo resurgir la devoción en 1670, sino los del cuarto mayordomo, Antuñaño, quien desde 1679 se ocupó de asegurar el culto, en lo material –el santuario–, en lo simbólico –la procesión– y en lo institucional –el monasterio–. Teniendo en cuenta que las dificultades atravesadas pueden reforzar no sólo la sacralidad de la imagen sino la figura del propio promotor de la devoción (cfr. Christian 1990; Fogelman 2003) podemos hacer la siguiente observación. A diferencia del indígena Tito Yupanqui y del negro angoleño que pintó al Cristo, Antuñaño era un español de renombre con amplios recursos; es decir que mientras en Copacabana salía fortalecido un nativo, que aún ya cristianizado y con recursos familiares y políticos seguía representando a la población a evangelizar, en Lima no se fortaleció al negro angoleño sino a un devoto español. Esto puede indicar una vez más cuál era el alcance sociocultural de cada devoción; si no el que tuvo espontáneamente al menos el que se le pretendió dar: uno más centrado en los indígenas y el otro abierto a la inclusión de los distintos grupos de la sociedad limeña. En el caso de “la vidente” nicoleña, por su parte, si bien debió atravesar numerosos estudios y pruebas psicológicas, grafológicas y psico-físicas, contó desde un primer momento con el aval de las autoridades eclesiásticas.

En definitiva, aunque el surgimiento de un culto cristiano pueda haber sido movilizadado “desde abajo”, como en el caso de la Virgen de Copacabana o del Señor de los Milagros limeño -ambas imágenes creadas por representantes de sectores subalternos-, es claro que la elaboración concreta de una imagen material (una pintura o una imagen de bulto) no siempre coincide con el proceso de “invención” de la devoción a la figura que esa imagen representa: en estos casos, la Virgen de la Candelaria y Jesucristo. Por el contrario, los elementos y significados que se condensan y plasman en el acto concreto de realizar una imagen, pueden entrar en

contradicción con aquellos que las autoridades eclesíásticas posteriormente movilizan durante la construcción de la devoción (cfr. Siracusano 2005). Volveré sobre estos temas en el capítulo siguiente. De la misma manera que estos dos cultos han sido leídos en relación a un proceso similar de movilización “desde abajo”, considero que el culto a la Virgen del Rosario de San Nicolás corresponde a un proceso inverso de movilización “desde arriba”, donde a partir de un particular hecho milagroso se entroniza una imagen preexistente⁹⁶⁴.

Respecto a la imagen, es posible preguntar hasta qué punto las circunstancias de su propia elaboración material pudieron condicionar el carácter de culto ¿En qué medida la factura italiana de la imagen nicoleña, de autor desconocido, ha sido un factor decisivo en el carácter que asumió el culto de perfil más ecuménico y poco arraigado localmente? ¿Podría haber sucedido con una imagen, como la de Copacabana o la de Lima, elaborada por un representante de la sociedad local? Salvando la posibilidad de que esas circunstancias sean también construcciones posteriores o versiones elaboradas paralelamente a la construcción de la devoción, entenderlas como antecedentes *materiales* del culto permite avanzar en estas respuestas.

De una u otra manera, observamos que al crear un objeto de culto, las propias circunstancias de su creación son constitutivas de su sacralidad. En algunos casos se le dio más relevancia a las manos que tallaron y pintaron; en otros se desconocen los autores y cobra fuerza el surgimiento de la devoción. La cuestión que queda por ver es cómo llegaron esas imágenes creadas a convertirse en objeto de devoción, qué probables razones operaron en ese proceso. En uno y otro caso se encuentra que han sido elementos decisivos los milagros. Mas allá de las diversas situaciones, el milagro siempre operó, o a través de una aparición, o movilizándolo revitalizando del culto a una antigua imagen o fortaleciendo la aceptación de una imagen creada. Expondré a continuación un análisis de los mismos.

⁹⁶⁴ Otros casos, como el de la Virgen de Copacabana de Punta Corral (Costilla 2010), muestran una situación intermedia, donde la apropiación eclesíástica no fue tan fuerte y ha primado una dialéctica permanente entre Iglesia y devotos.

B) Los milagros

Una mirada eclesialística nativa indica que los milagros “son hechos contundentes, que no tienen explicación científica, humana, están hablando de que Dios está interviniendo ahí directamente”⁹⁶⁵. En el contexto de evangelización colonial, el milagro colaboró en la incorporación de la simbología cristiana por parte de la población local –habilitando formulaciones y prácticas que sintetizaban elementos del catolicismo con creencias y ritos tradicionales (Costilla 2010; cfr. Marzal 1999; Wachtel 2001). Esto se observó tanto en Copacabana como en Lima. Pero yendo un poco más allá de ese rol del milagro en términos evangelizadores, o si se quiere de conversión espiritual, también se hizo evidente en los tres casos que fueron hechos decisivos en el afianzamiento de las imágenes como objetos de culto.

Me detendré entonces en los milagros adjudicados a estas imágenes, entendidos no aún como símbolos sino como acontecimientos concretos, como episodios culturalmente interpretados (Sahlins 1988) como *signos de Dios*. Siguiendo la tipología general presentada en el capítulo primero (individuales, impersonales y colectivos, según a quiénes se expresa que están dirigidos) analizaré comparativamente las características de los principales milagros registrados para cada imagen. Distinguiendo analíticamente entre milagros fundantes y milagros post consolidación del culto evaluaré posibles vinculaciones con características del contexto social, momentos históricos y/o características de la imagen.

B)1. Una base de prodigios y signos: los milagros fundantes

En principio presentaré aquellos milagros que considero fundantes de cada culto, para luego sintetizarlos en un cuadro integrador y desarrollar el análisis comparativo de los mismos.

Atendiendo al caso de Copacabana, el primer prodigio fue aquel que se produjo en el Convento de San Francisco mientras Yupanqui permanecía allí antes de regresar a su pueblo. Actuó como disparador del desarrollo del culto, movilizándolo al corregidor y al cura de Copacabana, como al gobernador de los *urinsayas* (aún reticentes a aceptar una imagen de factura local) para decidir trasladar la imagen a

⁹⁶⁵E.11.

la Iglesia del pueblo. Asimismo, considero que al haber precedido este milagro la constitución efectiva de la cofradía, pudo haber influido en la manera en que ésta se llevó a cabo: probablemente de no haber sido por la intervención de las autoridades que aquel motivó, la licencia del Obispo no hubiera bastado para que la fundación se concretara con tanta aceptación⁹⁶⁶.

Sin embargo esta primera revelación de la virgen no bastó para ser aprobada por los habitantes de Copacabana; fue necesario un segundo prodigio que ellos pudieran observar, a diferencia del ocurrido en La Paz en la privacidad de la celda de un religioso. Fue éste el episodio de la cruz de bronce cayendo sobre el corregidor en la procesión del 2 de febrero de 1583, una manifestación pública y contundente que podía convecerlos de las capacidades milagrosas de la imagen. La admiración que causó entre los presentes que “con ser pesada la cruz no le hizo daño alguno”, llevó a que consideraran al hecho como un “milagro”, el primero, según Ramos Gavilán, a partir del cual “empezaron los fieles a venerar la Santa Imagen”⁹⁶⁷. Asimismo, dos prodigios más terminaron de consolidar y extender la aceptación a esta imagen. Uno ha sido su autotransformación, un milagro a simple vista impersonal pero que habría actuado, según la interpretación nativa, en un beneficio colectivo: conmocionado el cura por el hecho comenzó a servirse del milagro, “así en el púlpito como fuera de él [...] para exortar a los indios” a venerar la Imagen, haciendo crecer en ellos no sólo el respeto por la Virgen sino la presunción de que gracias a ella comenzarían a ser “respetados por los demás indios y favorecidos por los españoles”⁹⁶⁸. Como anticipé en el capítulo segundo, el papel especial de este prodigio habría sido expresar el reconocimiento de la Virgen a la capacidad indígena de producir sacralidad, superando la negativa de las autoridades coloniales a aceptar la obra de un indio neófito. Es por eso que estudios actuales lo han planteado como umbral entre los milagros *de conquista*⁹⁶⁹ y el milagro en beneficio de los indios. Con el suceso, tanto la Virgen como su Hijo (por ser él quien “se reclinó”) se convertían en “abogados” de la incorporación de los indios al catolicismo, iniciándose una nueva era de milagros que se multiplican

⁹⁶⁶ Ver cita pág. 117, nota 205.

⁹⁶⁷ Ramos Gavilán 1976[1621]:124..

⁹⁶⁸ Ramos Gavilán 1976[1621]: 129; Calancha 1972[1657].

⁹⁶⁹ Aquellos que proliferaron durante las batallas entre conquistadores y nativos (Cap. I, pág. 58).

a partir de 1583 especialmente en beneficio de los indios.⁹⁷⁰ Probablemente por esa legitimación, los siguientes seis milagros estuvieron dirigidos directamente a ellos, primero de manera individual y luego a través de un suceso que los favoreció en términos colectivos: las lluvias. Pero éste último no era en principio un beneficio general hacia todos los naturales de Copacabana sino sólo para los de la parcialidad *anansaya*, quienes creían en ella y la servían invocando su protección. Es aquí, por ende, donde se advierte el principal efecto de este milagro: persuadir a los indios de *urinsaya*, aún incrédulos, sobre la sacralidad y poderes de la Imagen. Otro dato a considerar es la incorporación en fuentes posteriores de nuevos milagros fundantes dentro del relato legendario, la mayoría apariciones y signos de la Virgen. Uno de ellos es “el sueño de Yupanqui” en 1580 (Fig. 28), donde habría visto la imagen que fue su modelo: una india con su bebé en brazos contemplando el lago.⁹⁷¹ Según aclara un sacerdote franciscano local no fue una aparición sino una inspiración⁹⁷².



Fig. 28. Recuadro tallado en la puerta de la iglesia de Copacabana (fotografía de la autora, 7/8/2010).

Otro semejante es una aparición de la virgen que habría tenido Yupanqui en Potosí, cerca de su choza “anunciándole que le ayudaría a concluir su obra, y en señal de buen augurio le entrega el brote de una planta (la ‘*Janaxcacha*’), que serviría para

⁹⁷⁰ Empezaría a observarse, por ende, una desconfianza de varias autoridades religiosas hacia las imágenes milagrosas de culto que comenzaban a aparecer hacia principios del siglo XVII (Estenssoro 2003).

⁹⁷¹ Santa Cruz 1971. En la crónica citada por Viscarra Fabre (2010[1901]: 20), se menciona un documento que refiere al primer milagro que habría hecho, en *Ahyu-ahyu* en 1580, “antes de ser bendecida para su culto católico”.

⁹⁷²E.15.

mitigar el hambre de los mitayos en las duras faenas del socavón⁹⁷³. El episodio es vinculado a manuscritos de la época⁹⁷⁴ donde se habrían registrado tres posteriores apariciones de la virgen en la ciudad Potosina, en 1584, 1586 y 1588. Estas, a su vez, serían las que inspiraron el “famoso lienzo” donde “los tres hermanos Yupanqui, con Francisco Tito; pintaron y primorosamente detallaron la aparición”⁹⁷⁵ de la virgen en el cerro, el cual según autores locales habría dado origen al ciclo artístico de la virgen-cerro (Fig. 29).⁹⁷⁶ Sin embargo, ninguna de estas apariciones aparece relatada en las crónicas de Ramos Gavilán y Calancha, como así tampoco referencias al lienzo de Yupanqui y sus hermanos. Más adelante analizaremos las posibles razones de esta ausencia.

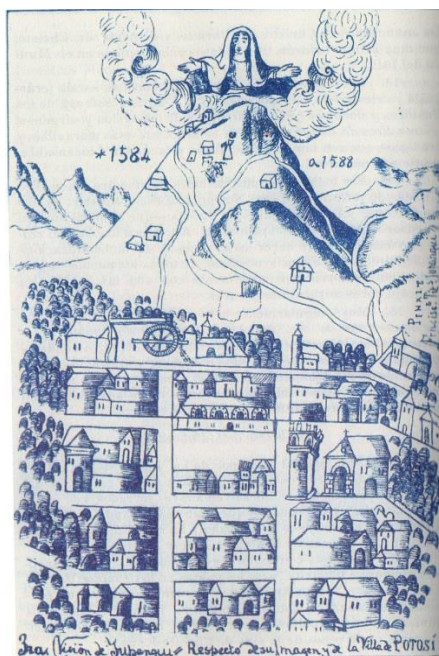


Fig. 29. Lienzo con la “3ra Visión de Yupanqui: Respeto de su Imagen y de la Villa de Potosí” (Viscarra Fabre 2010[1901]:138)

A estas apariciones se sumaron otros tres episodios nuevos⁹⁷⁷. El primero cuando al observar Yupanqui su modelo terminado “el maligno –quien era el que impedía

⁹⁷³ Arduz Ruiz 2007a:42.

⁹⁷⁴ Los *Anales del Santuario de Copacabana* (1576-1600) citados en la crónica del agustino Baltasar de Salas (de principios del XVII) (Viscarra Fabre 2010[1901]).

⁹⁷⁵ Baltasar de Salas 1618 en Viscarra Fabre 2010[1901]:139 [resaltado en el original]; Viscarra Fabre incluye una ilustración de ese lienzo basándose en la copia de una isografía de 1898 (Fig. 29). Esta visión de Yupanqui fue presentada en el Cap. II, pág. 123.

⁹⁷⁶ Arduz Ruiz 2007a:17; Arduz Ruiz 2007b:9.

⁹⁷⁷ En su libro sobre *El Calvario del escultor...* Arduz Ruiz (2007a: 17) explica por qué incluye estos nuevos pasajes, citando al investigador Condarco Morales, quien “rescata la tradición”, y al

que Yupanqui culminara su obra-“ quiso arrancar la planta que había sembrado en el jardín, pero se espino y huyó “adolorido”⁹⁷⁸. Otro relata una estancia del escultor, cuando caminaba con su imagen hacia La Paz, “en tierra de los Urus (Oruro) -los primigenios adoradores de la Madre de las Aguas-”⁹⁷⁹, donde su obra adquirió un peso descomunal y se vio motivado a modelar una réplica para dejar allí. El último es durante el cruce de Tiquina, donde se señala que “brujerías agitan las olas” para evitar que la escultura pase pero la balsa cruzó sin problemas. Aunque en el relato de Yupanqui citado por Ramos Gavilán no encontramos referencias a este episodio de la balsa, sí describe los tiempos en que se efectuó el traslado de la imagen desde Tiquina⁹⁸⁰, interpretados por los agustinos como señales de intervención milagrosa.⁹⁸¹ A diferencia de este último suceso, los dos episodios anteriores no se incluyen como hechos milagrosos, pero los presento aquí por sus conexiones con el relato fundante. En general, dadas las implicancias de estos episodios incorporados, dejaré su análisis para otros apartados: junto al caso de San Nicolás los que implican apariciones y en el capítulo siguiente por referir a apropiaciones simbólicas.

Sobre la imagen del Señor de los Milagros pueden identificarse básicamente tres hechos prodigiosos iniciales luego de pintada la imagen: permanecer incólume luego del terremoto de 1655; intervenir en la desaparición de un tumor que aquejaba a uno de sus primeros devotos, Andrés de León; y evitar con distintas manifestaciones que las autoridades procedieran a borrarla.⁹⁸² Pero si se profundiza el análisis resultan un tanto más complejos (Cuadro 11).

Sobre el primero, quedar intacto el “tosco” y “mal revocado” muro de adobes con el Cristo cuando se derrumbó el techo de la ermita no fue un hecho suficiente para

historiador potosino Valda, quien relata un dicho de Yupanqui de haber pasado “por el anillo de la Virgen”.

⁹⁷⁸ Arduz Ruiz 2007a:46.

⁹⁷⁹ Arduz Ruiz 2007a:58.

⁹⁸⁰ “y los embio [el corregidor a los indios que debían traerla a Copacabana] antes de oración y lo llegaron [a Tiquina] antes di horas di dormer, y lo aderezaron sos andas y salieron en cantando los gallos e tomaron a costas el Vergen y lo llegaron a este pueblo [Copacabana] assi como el Sol quería yr saliendo...” (Ramos Gavilán 1976[1621: 126).

⁹⁸¹ al llegar a Copacabana “no echaron de ver ser obra de Dios, y que milagrosamente los había traído en tan corto tiempo” (Ramos Gavilán 1976[1621]:122-123; Calancha 1972[1657]:200). Agrega este último su interpretación en tanto dos milagros distintos: durante el viaje de los indios a Tiquina y durante el traslado de la imagen.

⁹⁸² Descriptos en Cap. III, pág. 189. Vázquez de Novoa 1868[1766]; Colmenares 1771; Vargas Ugarte 1966; Banchero Castellano 1972, 1976.

que el culto y su cofradía de negros continuaran en el barrio; incluso algunas fuentes señalan que el abandono de la ermita fue posterior al terremoto y se presenta a éste último como una consecuencia de las propias prácticas “bárbaras” que allí se llevaban a cabo⁹⁸³. Aunque no fue un definitivo disparador del culto, se afirma que movilizó al feligrés Andrés de León a reavivar la devoción y arreglar la ermita en 1671, advirtiendo además su conservación tras 16 años de permanecer expuesto⁹⁸⁴. Fue entonces cuando sucedió el segundo hecho adjudicado a la imagen: la curación de León. Al ser interpretado como favor de la imagen hacia quien se ocupó de venerarlo⁹⁸⁵, creció la devoción entre los feligreses, en su mayoría negros del barrio. El tercero corresponde en efecto a una serie de episodios sucesivos que se observaron cuando las autoridades se disponían a borrar la imagen: el desmayo del primer indio que intento borrarla, la inmovilización del brazo del segundo y un aguacero repentino, sumado a estos también la apreciación del tercer hombre que subió, “que se ponía la imagen mas bella, y admiraba verde la corona”. Estos hechos fueron interpretados como prodigiosos por los presentes: “todos confesaron a voces que con tan repetidas maravillas era clara la voluntad de N. Sr. que no se borrarse su sacratísima imagen, y pemaneciese en aquel sitio”.⁹⁸⁶ Certificados al virrey y al provisor arzobispal, habrían sido estos los que provocaron la aceptación oficial de la imagen para que el culto comenzara a ser encauzado celebrándose allí la primera misa.

Pero en este culto, al igual que en Copacabana, hubo otra manifestación de la imagen que formó parte de su consolidación definitiva como objeto de devoción: su permanencia tras derrumbarse los adobes del muro que la contenía cuando quisieron levantarlo para construirle un altar. Este “nuevo portento” reconocido

⁹⁸³ “instado N. Sr. de las torpezas y graves desacatos que cometían los negros delante de su imagen, e bailes y otros entretenimientos de sus bárbaras costumbres, arruinó enteramente con aquel temblor las casas, los corrales y todas las paredes de la cofradía, dejando solamente indemne el trozo de la que contenía a la divina imagen” (Vásquez de Novoa 1868[1766]:4; Vargas Ugarte 1966).

⁹⁸⁴ Este sería luego confirmado como “especial milagro”, tanto al momento de disponerse a arreglar el muro los alarifes enviados por el virrey (Vásquez de Novoa 1868[1766]: 6) como en la relación de Antuñano de 1689: “Que era imposible, si no fuera por un especial milagro, que ese pedazo de pared se hubiese mantenido en pie por tanto tiempo, casi sin cimientos y humedecido por las aguas de una acequia que corría a ras del suelo...” (Banchemo Castellano 1972:65).

⁹⁸⁵ Colmenares plantea este hecho como un motivo más para que León decidiera reavivar el culto en la ermita, pero de cualquier manera señala que la recibió “encomendándose a la Divina Imagen”, por lo cual su acercamiento al Cristo fue previo. Luego indica que “la milagrosa curación de Andrés excitó la devoción de los Vecinos de aquel Barrio, e hizo frequentar el sitio” (Colmenares 1771: 7).

⁹⁸⁶Vásquez de Novoa 1868 [1766]: 5-6.

por los alarifes, habría aumentado la “devoción del virrey” y lo impulsó a añadir las imágenes del Padre y el Espíritu Santo⁹⁸⁷.

La última serie de milagros que podrían considerarse fundantes son aquellos que se vincularon a la “providencial” llegada del español Sebastián de Antuñano y Rivas y de las religiosas nazarenas⁹⁸⁸. Pero ese carácter providencial de los episodios me llevó a dejarlos para el final de este apartado. Incluyo aquí el que refiere a un “llamado” de la Imagen que habría recibido Antuñano cuando culminaba sus ejercicios espirituales en el Noviciado jesuita: “el día viernes 13 de julio de 1684 le inspiró N. Sr. fuese a visitar su capilla del Sto. Cristo de los Milagros” y al llegar junto a la imagen se afirma que “sintió de pronto que Dios le iluminaba la mente y percibió claramente como una voz interior que le susurraba: ‘Sebastián, ven a hacerme compañía y a cuidar del esplendor de mi culto’”⁹⁸⁹. En sus manuscritos Antuñano aseguraba haber sido “llamado con particular vocación a este destino”⁹⁹⁰, y en base a ellos se ha propuesto que esa experiencia en Lima concretaba un “suceso extraordinario” o “revelación” que habría tenido previamente en Madrid⁹⁹¹. Es así que llegando a un momento que también fue fundante en la historia de la imagen (ver apartado anterior) a los milagros previos se sumaba este hecho muy cercano a una aparición.

Ahora bien, si la definitiva consolidación de la imagen puede pensarse que no llegó hasta 1771, fecha en la que se inauguró su renovado santuario⁹⁹² -y hasta la cual suelen extenderse las historias sobre el culto- ¿hasta dónde se extienden entonces estos milagros fundantes? Atendiendo a la oración panegírica pronunciada el día de la inauguración del templo en 1771⁹⁹³, los prodigios -o series de prodigios

⁹⁸⁷ Vázquez de Novoa 1868[1766]:7.

⁹⁸⁸ Se presentaba como prodigioso “el origen y modo con que dispuso la divina Providencia, que el venerable santuario del Sto. Cristo de los Milagros pasase al religiosísimo monasterio de Nazarenas” (Vázquez de Novoa 1868[1766]:8). El Cristo quedaba así asociado a la virtud -y prodigios- de estas religiosas adquiriendo otras connotaciones milagrosas (Josefa de la Providencia 1753 en Colmenares 1771; Colmenares 1771: 23; Banchemo Castellano 1972: 151).

⁹⁸⁹(Vázquez de Novoa 1868[1766]: 9) Otras fuentes afirman que esto sucedió un viernes 14, siendo el día anterior cuando culminó sus ejercicios espirituales en el Noviciado jesuita (Banchemo Castellano 1972: 88; Benito 2005).

⁹⁹⁰Colmenares 1771:10.

⁹⁹¹visitando la capilla de un santo Cristo habría recibido el mensaje divino de que “había de cuidar de una obra de mucha honra y gloria de Dios” (Banchemo Castellano 1972: 86; Vázquez de Novoa 1868[1766]: 8).

⁹⁹² Teniendo en cuenta el “abandono” de la iglesia durante el siglo XVIII, agravado tras el terremoto de 1746 (Vázquez de Novoa 1868[1766]:14).

⁹⁹³ Oración 1771.

asociados- que se recordaban y subrayaban seguían siendo esos primeros entre 1655 y 1671, particularmente identificados como impersonales (ver Cuadro 11). Mostraban así que Dios había manifestado su voluntad de que se radicase allí su culto dirigiendo al pintor de esa “sagrada Imagen del todo milagrosa”⁹⁹⁴.

Para el culto a la Virgen de San Nicolás, el fenómeno de la aparición puede ser entendido como el milagro principal. En este caso correspondía a la primera categoría de apariciones según la clasificación elaborada por Christian (1990), la más común en el siglo XX: una figura divina que se aparece “en carne y hueso” a un vidente, donde la aparición le habla y puede tocarlo, mostrarle cosas o entregarle objetos.⁹⁹⁵ Una segunda categoría, también presente en San Nicolás, corresponde a los signos, fenómenos que dejan una huella sensible y pueden ser percibidos por distintas personas (Christian 1990).

El primer fenómeno registrado, que generó una suerte de clima previo a las apariciones marianas, fue el del rosario refulgente en casa de una vecina de “la vidente”. Ante la noticia se acercaron vecinos y sacerdotes -de la Catedral y del Colegio salesiano Don Bosco, quienes aconsejaron “no dar demasiada trascendencia al hecho” por no encontrar “nada que haga pensar en un fenómeno extraordinario”. En esos días lo mismo le sucedió Gladys con el rosario que tenía en su casa y también se acercaron a ella vecinos interesados en “observar el ‘milagro’ (así le llama la gente)”, al igual que los chicos de una parroquia del barrio y monjas de un asilo cercano (el Hogar del Carmen), quienes opinaban que se trataba de un anuncio de la Virgen del Rosario.⁹⁹⁶ Era entonces un signo visible con rápida trascendencia en la ciudad, percibido como milagroso por algunos vecinos y calificable como tal teniendo en cuenta su definición teológica.

Fue al día siguiente de este suceso cuando comenzaron las apariciones que Gladys transmitiría a su confesor, el párroco Pérez: las cuatro primeras solo visiones y desde el día siguiente a entrevistarse con el párroco, el día 13 de octubre, comenzó a recibir -y a registrar por escrito- los primeros “mensajes” de la virgen. Entre ese día de 1983 y el 11 de febrero de 1990, continuarían con una frecuencia casi diaria.

⁹⁹⁴Colmenares 1771: XXX.

⁹⁹⁵ Christian agrega que en España se observan casos frecuentes desde el siglo XV hasta principios del XVI y luego desde 1900 en adelante, siendo probable causa de esa ausencia el accionar de la Inquisición.

⁹⁹⁶ Testimonio del padre Pérez en Bruno 1994; testimonio de Erlinda Leiva, *El Norte* 25/5/1985:7 [en Bruno 1994:33]; E. 19.

En general se caracterizaron por transmitir pasajes bíblicos y exhortaciones cristianas, pero también “señalaban exigencias o pedidos muy concretos”⁹⁹⁷, sumamente conectados con los pormenores de la construcción del culto y con el día a día de los sucesos nicoleños. En este sentido, fueron particulares los referidos a erigir un santuario y elegir el terreno. En uno de ellos por ejemplo -entre los últimos recibidos en 1985, el año previo a comenzar la obra del santuario- la “vidente” refería a una insistencia de la Virgen sobre la construcción del templo: “Hoy, cuando se me apareció le pregunté si le gustaba [el proyecto]. Sonrió y me dijo: ‘Sí, hija mía, *ese proyecto me agrada*, ya que el Santuario será amplio, como lo pedí. Así deseo que se realice, porque muchos serán los que rindan allí culto al Señor. *No debe comenzar otro invierno sin haber iniciado esa obra*’”⁹⁹⁸. Lo curioso de este mensaje, al que refieren las crónicas eclesiásticas, es que no fue publicado en el *Libro de mensajes*. Lo retomaremos luego junto a otros similares.

En total se apuntaron un total de 1804 mensajes, una profusa cantidad que constituía, según la Iglesia, un motivo de preocupación por dar lugar a cuestionar la autenticidad del “Hecho de San Nicolás”. Sin embargo fueron publicados y contaron desde 1990 con el aval episcopal, explicando que la cantidad se debía a una necesaria insistencia de la virgen como cualquier madre con sus hijos⁹⁹⁹. Por otra parte algunos devotos subrayaban la creencia de gente “culto” como prueba de validez: “A nosotros, los que somos más simplones pueden tomarnos como de mente más chiquita y como que nos aferramos a cualquier cosa. Es gente culto la que viene y cree”¹⁰⁰⁰. La Iglesia, por su parte, esperaba para actuar que los signos exteriores avalaran los pedidos contenidos en los mensajes: el padre rector reconoce el lugar importante del milagro en la historia del culto en función de garantizar la autenticidad de la manifestación¹⁰⁰¹. Si bien las apariciones y mensajes pueden en sí mismo considerarse milagros, su carácter de revelación privada

⁹⁹⁷ ASSN, Carp. 13, pp. 1 a 5 (en Bruno 1994).

⁹⁹⁸ 21-12-1985, mensaje inédito citado por Laurentin 2006: 63 [resaltado mío]. También se registró un mensaje alusivo durante la visita del Papa a la Argentina en abril de 1987 (6/4/87, M.1145 [CDMMSN 1995]).

⁹⁹⁹ Pérez 2007:64.

¹⁰⁰⁰ Testimonio de Erlinda Leiva, *El Norte* 25/5/1985:7-8 [en Bruno 1994:29].

¹⁰⁰¹ E.11. En su trabajo indicaba que los criterios para discernir una revelación privada serían: la salud psicofísica de la vidente, la ortodoxia de los mensajes, los frutos espirituales y las curaciones (Pérez 2007)

parecería volver necesario ese otro tipo de milagros visibles por todos: los milagros-signos.

Fueron cuatro los hechos percibidos como tales desde la Iglesia (el último episodio sin corresponder estrictamente a la categoría de signo definida por Christian 1990): (a) un rayo de luz cayendo sobre el “campito” donde luego se construyó el santuario, (b) el “agua de María”, (c) los estigmas que comenzó a recibir la vidente y (d) la primera curación adjudicada a la imagen.

(a) El episodio del rayo de luz cayendo sobre el “campito”, sucedido en noviembre de 1983 -dos meses después de iniciadas las “apariciones”- es identificado por algunos fieles como “el milagro”¹⁰⁰². Precedido por una visión de Gladys donde la virgen aparecía en el “campito”¹⁰⁰³ y seguido de un mensaje donde le habría indicado “elegido está el lugar de mi morada”¹⁰⁰⁴, el rayo de luz cayó frente al grupo de personas que acompañaron a Gladys a observar el lugar señalado en su visión. Interpretado el hecho como indicación del lugar para el santuario, fue allí entonces donde, una vez identificada la imagen de la catedral, se colocó el cuadro con la foto de esta virgen en torno al cual los fieles del barrio empezaron a reunirse¹⁰⁰⁵.

(b) Pero por otra parte el sitio quedó marcado con un pequeño caño colocado por los fieles¹⁰⁰⁶ y por un cardo que ya estaba allí -el cual pasó a ser reconocido como “cardo santo” o “cardo de María”-¹⁰⁰⁷. Ambos dieron lugar a un segundo hecho interpretado como signo: el fenómeno del “agua de María”. En principio el agua que comenzó a aparecer en el caño, ya fuera porque “brotara” desde allí o porque se acumulaba tras las lluvias, comenzó a ser utilizada por devotos que afirmaban haber recibido gracias de curaciones. Pero también porque el cardo fue vinculado a un sueño que habría tenido la “vidente” en agosto de 1984, donde vio que se extraía agua de ese lugar del cardo, entendido por los sacerdotes como un anuncio

¹⁰⁰² E.16.

¹⁰⁰³ “La ve enfrente de la cuadra de su casa, donde hay un campo y dice: ‘Aquí quiero estar, éste es mi lugar’ (24/11/83, PM.12 [CDMMSN 1995]).

¹⁰⁰⁴ 5/11/83, PM.1 (CDMMSN 1995).

¹⁰⁰⁵ E.19.

¹⁰⁰⁶ Este habría comenzado a brotar agua, dando lugar al fenómeno conocido como “el agua de María” (E.19).

¹⁰⁰⁷ Este sería también conocido localmente como “Tutía”, y habría sido el único en mantenerse cuando otros cardos a su alrededor se fueron secando. Su raíz fue obsequiada al Obispo para que la tuviese como “reliquia del lugar elegido por María” (Pérez 2007:148-149) luego donada al archivo del santuario.

de María (por eso al comenzar las excavaciones para construir el templo se esperó encontrar alguna surgente).¹⁰⁰⁸ Dado que las siguientes manifestaciones sobre este fenómeno se sucedieron en años posteriores, las analizaré en el siguiente apartado como milagros pos-consolidación.

(c) En tercer lugar se sumaron los “estigmas” y ayunos que la virgen le habría comenzado a indicar a Gladys en octubre de 1984, el mismo mes en que asumió el obispo Castagna¹⁰⁰⁹. Estas manifestaciones fueron sometidas a análisis dentro de la Comisión Eclesiástica creada en ese momento, la cual a su vez se basaba en informes previos -médicos y psicológicos- producidos por los profesionales designados para estudiar a “la vidente”¹⁰¹⁰. De esa manera fueron elaborándose las interpretaciones oficiales de esas marcas refiriéndolas al Calvario de Jesucristo. Sobre la Comisión, por otra parte, llama la atención la estrecha vinculación de algunos especialistas con “la vidente”: el primer médico encargado de estudiarla, por ejemplo, era uno de los fieles que la acompañó al “campito” el día del “rayo de luz”, quien además manifestó haber estado “creyendo” en el fenómeno desde un principio¹⁰¹¹.

(d) El último milagro que puede considerarse fundante corresponde a una curación “extraordinaria”, a fines de 1984: un niño sanado de un tumor luego que su madre se pusiera en manos de la Virgen.¹⁰¹² El caso trascendió y se publicó en los medios unos meses después¹⁰¹³, cuando –según se afirma en las fuentes– el obispo Castagna ansiaba una “señal”.¹⁰¹⁴ Al parecer entonces no habrían sido suficientes las muestras de los anteriores signos y el milagro individual vino a ser un hecho decisivo.

Paralelo a las manifestaciones de María también se registraron visiones y mensajes de Jesús que Gladys manifestó haber comenzado a recibir desde febrero del '84

¹⁰⁰⁸ E.19; Pérez 2007.

¹⁰⁰⁹ En noviembre comenzaron a aparecer las marcas en sus muñecas, continuando todos los jueves y viernes de Adviento y comenzando a brotar sangre durante la Cuaresma; desde el Viernes Santo habrían aparecido también en los pies y una marca dolorosa en el hombro (Laurentin 2006; Pérez 2007).

¹⁰¹⁰ Médicos clínicos, psiquiatras, psicólogos y una grafóloga (informes y descripciones en ASSN, Carp. 1, pp. 81-84, Carp. 3, pp. 8-33 [en Bruno 1994]). Ver Cap. IV, pág. 261-262.

¹⁰¹¹ Bellande 2003.

¹⁰¹² Se notaron señales de mejoría pasada una hora desde que el enviado del obispo (el canciller Ariel D. Busso) fuera a darle la extremaunción, sanando completamente en noviembre de 1984 (Laurentin 2006:53).

¹⁰¹³ *La Nación* 2/06/1985; *El Norte* 25/09/1985 (en Laurentin 2006).

¹⁰¹⁴ Bruno 1994:53; Pérez 2007:214.

(Laurentín 2006). Estos continuaron hasta diciembre de 1989, prácticamente hasta la misma fecha que se extendieron los de María. El rostro de Jesús que Gladys percibía en sus revelaciones¹⁰¹⁵ fue luego materializado en estampitas, un elemento que resulta significativo por haber hecho nexo entre mensajes y milagros, más precisamente entre el milagro-aparición y los múltiples milagros-curaciones que vehiculizaban las estampitas.

En esta etapa fundante, hasta 1986, habrían surgido dos elementos de este tipo, entendibles como vehículos de milagros: además de las estampitas, las medallas y escapularios. Los segundos se comenzaron a producir en base a una serie de “pedidos de la virgen”. La medalla habría sido solicitada en diciembre de 1984, en un mensaje donde la virgen indicaba cómo hacerla (“con mi imagen de la Advocación de María del Rosario de San Nicolás, y en el reverso, la Santísima Trinidad con siete estrellas”).¹⁰¹⁶ El segundo lo habría solicitado en marzo de 1986, pero el mensaje no fue publicado en ese entonces¹⁰¹⁷; tiempo después se presentó una solicitud al Obispo y este envió su aprobación episcopal en junio de 1993.¹⁰¹⁸ Ambos elementos simbólicos, aunque producidos en momentos distintos, son claramente vinculados a las “curaciones extraordinarias”: de hecho en una de las fuentes se los presenta en el capítulo dedicado a las mismas (siendo el escapulario su imagen de portada).¹⁰¹⁹ Las estampitas por su parte, quedaron más ligadas a los peregrinos.

Entonces, precedidos por un signo (los rosarios), el milagro fundante principal fueron las apariciones y mensajes marianos -acompañados de los de Jesús-, algunos de los cuales implicaron un correlato material (estampitas, medallas y escapularios). A ellos se sumaron los cuatro signos señalados: rayo de luz, “agua de María”, estigmas y curación individual; salvo el último, todos vinculados de una u otra manera a mensajes recibidos por “la vidente”, interpretados como expresiones

¹⁰¹⁵ Lo reconoció luego en una fotografía que conservaba el padre Pérez, cuya imagen correspondía a una aparición experimentada por una familia española al revelar una fotografía que habían tomado a dos copones sagrados.

¹⁰¹⁶ Representado las siete gracias que concedería a quien la lleve (Laurentin 2006), según se indicaría en un mensaje posterior (25/9/85, M.681bis; 2/12/84, M.394 bis [en Laurentin 2006]; M.395 [CDMMSN 1995].

¹⁰¹⁷ 5/3/86, M.815 bis (CDMMSN 1995; no aparece en el libro impreso de la época [Obispado 1988?]).

¹⁰¹⁸ Carta de pedido al Obispo y decreto de aprobación episcopal (transcriptos en Pérez 2007: 293-295).

¹⁰¹⁹ Pérez 2007:211 y ss.

de la voluntad de María. En términos de relato legendario, la existencia de mensajes implica en este caso un nivel de registro singular en relación con los anteriores. Sin embargo aquí también se perciben relecturas: algunos mensajes citados en las crónicas no se encuentran en los mensajes publicados y algunos que incluye la última edición *online* no estaban en las publicaciones originales¹⁰²⁰: esto, según explica el padre rector, se debería a que 79 mensajes entre los que “aparecieron en los comienzos del acontecimiento mariano” fueron recopilados para uso privado en colecciones inéditas¹⁰²¹.

Conclusiones comparativas

Revisando los tres casos, el cuadro elaborado ha seguido la tipología propuesta para sintetizar las características de cada prodigio, ordenados según un esquema tentativo que los divide en disparadores, reforzadores y de consolidación/extensión.

¹⁰²⁰ Del primer caso, se citó antes la aprobación del proyecto de templo (21/12/1985, en Laurentin 2006:63); del segundo puede citarse por ejemplo la visión de la virgen en el campito diciéndole ‘Aquí quiero estar, éste es mi lugar’ (24/11/83, PM.12 [CDMMSN 1995]), o el referido al escapulario (5/3/86, M.815 bis [CDMMSN 1995], entre otros casos (como el PM.18 [CDMMSN 1995]) donde suelen entrecruzarse las palabras de la virgen con las palabras de la Iglesia (aclaraciones entre paréntesis). Otros ejemplos son los hechos que no corresponden estrictamente a “mensajes” pero son interpretados o consignados en el libro como tales: mientras que la descripción sobre el suceso del rayo de luz ha sido incorporada (PM.13 [CDMMSN 1995]), el sueño de Gladys sobre el cardo y el agua no aparece registrado.

¹⁰²¹ Luego incluidos en la última edición con las identificaciones PM-0 y PM.

Cuadro 11: Milagros fundantes

		VIRGEN DE COPACABANA	SEÑOR DE LOS MILAGROS	VIRGEN DE SAN NICOLÁS
Disparador	Episodio	Rayos luminosos saliendo de la imagen en una celda en convento de San Francisco (La Paz, 1582)	Permanencia tras terremoto y conservación por 16 años (Lima, 1655-1671)	Aparición + Mensajes (San Nicolás, 1983-1990)
	Carácter Protagonistas y testigos	Impersonal fraile franciscano	Impersonal ¿devotos del barrio?	Impersonal Vidente
Reforzador	Episodio	Protección del corregidor durante caída de una cruz de bronce durante la procesión (Copacabana, 1583)	Sanación de un devoto del barrio (Lima, 1670)	Rayo de luz (San Nicolás, 1983)
	Carácter Protagonistas y testigos	Individual Corregidor, población de Copacabana (españoles e indios)	Individual Devotos del barrio, párroco	Impersonal Vidente, fieles
Consolidación/ extensión	Episodio	Autotransformación (Copacabana, 1583)	Impedir sea borrada su imagen (manifestaciones asociadas) (Lima, 1671)	“Agua de María” o “el sueño de Gladys” (San Nicolás, 1984)
	Carácter Protagonistas y testigos	Impersonal → ¿colectivo? Cura Escultor	Impersonal Comitiva eclesiástica (promotor fiscal, indio pintor, notario), guardia del virrey, vecinos	Impersonal → ¿individuales? Vidente, fieles
Consolidación/ extensión	Episodio	Lluvias (Copacabana, 1587)	Conservación ¿1672?	Estigmas (San Nicolás, 1984)
	Carácter Protagonistas y testigos	Colectivo Parcialidades indígenas <i>anansaya</i> y <i>urinsaya</i>	Impersonal Alarifes, Virrey	Individual Vidente, sacerdotes, médicos
Consolidación/ extensión	Episodio		¿Aparición? (Lima, 1684?)	Curación (San Nicolás, 1984)
	Carácter Protagonistas y testigos		Individual Futuro mayordomo	Individual Devotos, sacerdote

De acuerdo a esta interpretación, el milagro fundante por excelencia vendría a ser el disparador, que en estos casos fue siempre impersonal¹⁰²². Esto podía implicar una cierta “apertura” del culto, en la medida en que la imagen no surgía como objeto de devoción asociado directamente a un grupo o individuo. Teniendo en cuenta sus protagonistas y testigos, salvo en el caso de Lima que parece acercarse más a un signo -en tanto la permanencia de la imagen podía ser comprobada por cualquiera-, en los otros dos dependieron de alguna forma de una creencia inicial en el testimonio del protagonista: un franciscano y una mujer de la feligresía local. Esto debe haber influido en la aceptación del prodigio: mientras que en Copacabana el testimonio del franciscano parece haber bastado para una primera aceptación entre las autoridades -y podría decirse la oficialización del culto-, en San Nicolás fue necesario esperar mayores “signos”, aunque la disposición de unos y otros ya había sido “preparada” con el fenómeno de los rosarios. El caso de Lima fue peculiar porque aún siendo visible no fue interpretado como prodigio por los fieles del barrio, o al menos no estimuló una devoción organizada. Así, el milagro de 1655 no parece haber sido disparador del culto en ese momento, se constituyó como tal desde una construcción posterior que comienza a fraguar en el siglo XVIII; pero si se lo vincula a su conservación tras 16 años abandonado, puede entenderse como un extendido milagro que actuó como disparador en tanto impulsó a un vecino a venerar la imagen. Conectando rápidamente con el segundo prodigio, individual, logró movilizar la devoción entre los feligreses del barrio y captar la atención del párroco local.

En Copacabana y San Nicolás el segundo prodigio también parecía actuar reforzando la devoción, pero sus implicancias fueron distintas: en ambos casos sucedió ante varios testigos (más cantidad en Copacabana) y se expresaba como manifestación que podía convencer a la población local, pero en uno se vio como manifestación que mostraba los poderes de una imagen y en otro como signo que podía apoyar la “autenticidad” de las apariciones -el milagro-. Los terceros fueron nuevamente impersonales en los tres casos, pero con la particularidad de tener el de Copacabana una interpretación -nativa- en tanto milagro colectivo, por

¹⁰²² Aunque los de San Nicolás hayan estado vinculados a la persona de la vidente, no eran entendidos como un beneficio o gracia dirigido a ella, sino más bien al pueblo nicoleño (como se verá en el siguiente capítulo).

beneficiar a la población indígena. Esto colaboró en su consolidación como imagen sagrada, tanto entre indígenas como entre españoles. De manera similar, también en Lima fue el tercer prodigio el que promovió la consolidación –oficialización– de la imagen como objeto de culto en forma decisiva: logrando una extendida aceptación dentro la sociedad limeña. Se distingue el caso de San Nicolás por tratarse de un nuevo “signo” similar al anterior, con la diferencia de ofrecer éste un mayor potencial de extensión y difusión entre los devotos: por renovarse el agua para posibles futuras curaciones –milagros individuales– y por dar lugar a todo un proyecto posterior para la reproducción de gracias (que se verá en el siguiente apartado). De esta manera colaboraba en la afirmación del culto especialmente entre fieles y peregrinos.

Los prodigios siguientes expresan mayores diferencias entre los casos, teniendo el de Copacabana la singularidad de mostrar un carácter colectivo más claro y puntual que el anterior: parecía intervenir directamente en la aceptación definitiva de la imagen entre los miembros de una parcialidad indígena. Con el Cristo fue nuevamente un suceso impersonal relativo a la imagen, como reafirmando esa consagración oficial que ya había recibido con el anterior. En San Nicolás, por su parte, continuaba en la misma línea que el anterior: una serie de signos que avalaban la “autenticidad” de las apariciones, pero siendo éste el que mayor indagación eclesiástica y profesional demandó. Sólo en los casos de Lima y San Nicolás se experimentó un quinto prodigio que puede considerarse dentro de los fundantes. El del Señor de los Milagros se destaca por tratarse de un hecho muy cercano a una aparición, donde ya no se consagraba a la imagen si no al culto y a la persona que quedaría a cargo de él; por eso ha sido definido como individual. El de la virgen nicoleña vino a ser la última “señal” o signo requerido para la aceptación definitiva del culto, distinguiéndose de los anteriores por constituir la primera curación “extraordinaria” adjudicada a la imagen: una imagen que era simbólica pero ahora también material, habiéndose conectado definitivamente el milagro-aparición con la imagen que lo representaba.

Puede verse entonces que la “autenticidad” a la que contribuían los prodigios en San Nicolás era principalmente la de las manifestaciones marianas (“el

Acontecimiento")¹⁰²³ -aquello que he denominado milagro-aparición-, mientras que en los otros casos fueron las imágenes las que resultaron consagradas por el milagro.

De alguna forma estos milagros fundantes fueron cristalizando en un relato que se volvió tradicional -aunque el caso de San Nicolás es aún muy joven para observar cabalmente este proceso-. Ese relato, que puede ser entendido como legendario, es reproducido y transmitido a las generaciones siguientes, proceso que colabora en su consolidación y al mismo tiempo influye en su modificación y en el agregado de elementos.

Sobre estos cambios, notamos en Copacabana una mayor presencia de apariciones y signos en fuentes más contemporáneas sobre el culto (en especial del siglo XX), lo cual parece coincidir con una tendencia del catolicismo -al menos en Europa- a la recuperación de ese tipo de fenómenos (cfr. Christian 1990). Una posible hipótesis es que al momento de escribirse las primeras crónicas sobre el culto, en el XVII, haya influido la infrecuencia de este tipo de milagros en la época, mientras que desde las primeras décadas del XX se incorporan al relato legendario en un momento en que volvían a extenderse. Sin embargo, veremos a continuación que también se registraron apariciones en los milagros posteriores a la consolidación de la imagen.

Por otra parte, al trabajarse en los tres casos con relatos oficiales -u oficializados, aunque siempre secundados o inspirados por los fieles-, puede afirmarse que todos estos prodigios analizados corresponden a una interpretación teológica sobre los mismos. Aunque la postura eclesíástica expresa una fuerte prudencia y reserva frente al uso del término *milagro* -reservado sólo para casos donde "la ciencia no encuentra explicación"-¹⁰²⁴, la caracterización de estos acontecimientos como extraordinarios o su consideración como "signos", "gracias", "favores" o manifestaciones divinas, me permitió incluirlos bajo la misma categoría analítica de *milagro*. Las diferencias entre las definiciones teológica y popular o *devocional* - término que utilizaré- (ver Cap. I) se presenta en esta instancia fundante en cuanto

¹⁰²³ Según la explicación de una religiosa local, el culto surgió entonces porque se entendió que era una manifestación de Dios, una manifestación "verdadera". Pero más allá de todos los estudios que se le hicieron a Gladys, principalmente por los frutos espirituales: las conversiones, las familias que se recomponían y lo que los sacerdotes reconocían en los confesionarios (E.20).

¹⁰²⁴"*Milagro*, la palabra hay que tomarla con rigor, no todo es milagro"; en algunos casos se trata de gracias que concede la Virgen (E.11).

a la mayor o menor relevancia dada a cada uno: por ejemplo, en la percepción de algunos devotos nicoleños sobre el episodio del rayo de luz, entendido como “el milagro”; en Copacabana, el lugar central que se le dio al milagro de la autotransformación de la imagen¹⁰²⁵ ; o en Lima, el variable reconocimiento que se le da en las fuentes al primer prodigio individual. Ya con los siguientes milagros, podría decirse “por fuera” de ese relato fundante, se observará que la apertura del culto a múltiples apropiaciones y derivaciones vuelve prácticamente infinito el campo de acción de la imagen.

B)2. Imágenes consagradas: los milagros post-consolidación

En su trabajo sobre apariciones Christian (1990) distingue las visiones públicas de las personales y explica su decisión de elegir las primeras por ser conocidas públicamente y con significado para una comunidad. Con ese mismo criterio he enfocado mi atención en los milagros que de una u otra manera han sido publicados y difundidos, ya que son ellos los únicos que pueden convertirse en símbolos, es decir en “arena” de apropiaciones diversas.

Es esperable que en una primera etapa los prodigios fueran publicados y difundidos como parte de la necesaria consolidación de la imagen. Luego, cuando ya ha sido convertida en objeto de devoción, los milagros comienzan a multiplicarse a medida que se multiplican sus devotos, pero parecen quedar limitados a un ámbito privado. Solo se vuelven visibles en los exvotos¹⁰²⁶, en los registros y archivos especiales que suelen ser establecidos y promocionados por los administradores del culto y en las narraciones históricas sobre las imágenes y sus santuarios¹⁰²⁷. Otros presentan la ventaja de suceder durante la realización de una misa o durante la procesión, frente a gran cantidad de personas que pueden atestiguarlo y difundirlo¹⁰²⁸. Si no, una práctica común -especialmente durante el

¹⁰²⁵ Ramos Gavilán 1976[1621]. También es destacado en las publicaciones académicas (Wachtel 2001; Estenssoro 2003).

¹⁰²⁶ Se trata de un objeto ofrecido a la divinidad como resultado de una promesa o favor recibido, expuesto públicamente en el santuario y relacionado directamente con la persona devota y el favor concedido. Se constituyen por tanto en valiosos testimonios históricos y etnográficos (Rodríguez Becerra 1989 [I]).

¹⁰²⁷ Sobre ellas puede verse el trabajo de Muñoz Fernández 1989 (I).

¹⁰²⁸ cfr. Ramos Gavilán 1976[1621]:158. Ejemplos sobre milagros durante la procesión del Señor de los Milagros son descriptos en Benito 2005, entre otros.

XVII- era anunciar estos milagros con repiques de campana y procesiones especiales.

En Copacabana fueron claramente los agustinos quienes mayor interés mostraron en la recopilación de milagros. Aunque la documentación del archivo del santuario se perdió, quedaron las numerosas descripciones de prodigios que registraron en sus impresos Ramos Gavilán y Calancha¹⁰²⁹. Para el Señor de los Milagros no encontramos profusas publicaciones equiparables a las crónicas agustinas, sólo son mencionados algunos prodigios, los más reconocidos y recordados, quedando los demás atestiguados en la capilla de ex votos (Benito 2005)¹⁰³⁰. En San Nicolás, por su parte, tanto el padre rector como las autoridades eclesiásticas se ocuparon de ofrecer y promocionar distintos medios: un Libro de Testimonios en el CDMM, donde pueden escribir los peregrinos, una “Oficina de Constatación Médica”¹⁰³¹, donde se recoge y archiva documentación para el estudio de gracias atribuidas a María del Rosario¹⁰³², y en la última etapa un registro electrónico *online*, donde se completa un formulario¹⁰³³, -mostrando este culto, con su completa y dinámica página web, un singular ejemplo de las nuevas tecnologías al servicio de la difusión de la devoción-.

¿A qué pueden deberse estas diferencias en el interés por la publicación de milagros? El papel de las órdenes religiosas ha mostrado una considerable influencia, teniendo en cuenta el caso de Copacabana; pero dado que con los franciscanos no se observa el mismo ímpetu que en los agustinos, parecería ser sobre todo el contexto histórico el factor decisivo (la coyuntura

¹⁰²⁹ El primero incluye 138; de los cuales Calancha (1972[1657]) reproduce 132 y agrega otros 76: 11 para el periodo que cubre el primer autor -hasta 1619- y 65 desde 1619 hasta 1651. Una detallada descripción del tipo de documentación colonial producida sobre los milagros de esta imagen la encontramos en Van Den Berg (2002), quien distingue las actas o informaciones oficiales y las cartas de los devotos a la Virgen.

¹⁰³⁰ Esta ausencia era ya advertida en el XVIII, como muestra el *imprimatur* eclesiástico del libro de Vásquez de Novoa (1868[1766]: 21): “es y sera siempre cosa digna de reparo, que siendo los milagros casi el único medio con que se hacen las imágenes famosas y ricos sus Santuarios, hayan carecido de esta prerrogativa los muchos que ha obrado el Sto. Cristo dicho por Antonomacia, de las Maravillas...” (Gorrichategui 3/2/1767).

¹⁰³¹ ASSN, Carp. 6, pp. 82-83 (en Bruno 1994:125).

¹⁰³² Desde que fue creada, en 1987, los favorecidos presentaban los papeles de su caso y estos eran rotulados según el curso de la enfermedad como “desestimables”, “interesantes” y “muy interesantes”, a fin de que fuera posible demostrar la mediación de María. Aclaraba el Dr. a cargo, que no obstante ésta podía percibirse “en todos los casos [...] ya sea en el consuelo, en la fortaleza, en la curación, en el aumento de la fe y en la oración” (Dr. Telechea, ASSN, Carp. 6, pp. 82 y 83 [en Bruno 1994: 125]).

¹⁰³³ Santuario MRSN 2012b.

contarreformista)¹⁰³⁴ combinado con el momento del culto (inmediatamente posterior a su consolidación). También puede considerarse el papel de la imagen, atendiendo a lo observado para los dos casos de vírgenes frente al del Señor de los Milagros. En este punto podría pensarse la diferencia en cuanto al papel central de la figura de Cristo, quien habría sido milagroso en vida. Al menos en términos teológicos, expresa una sacralidad más fuerte a la de vírgenes y santos, con cierto peso propio independientemente de su fama de milagros. Esto puede vincularse a la mayor presencia de apariciones y signos en los dos casos de vírgenes, algo no tan frecuentes en el Cristo limeño¹⁰³⁵. Asimismo, los cristos y las cruces se distinguen por su mayor convocatoria, evidenciada en la presencia de devotos evangélicos en las procesiones, quienes cuestionan la creencia en los milagros de las imágenes¹⁰³⁶. Pero tal vez el motivo que más peso tenga sea el carácter de los templos de estas imágenes en tanto santuarios, lo cual se apreció en Copacabana y San Nicolás y no incluye de la misma manera al Cristo limeño: a pesar de ser su iglesia reconocida como santuario, no se observa un papel tan fuerte como centro de peregrinos. Teniendo en cuenta que el santuario actúa a nivel local con distintas connotaciones más allá del campo religioso (como se verá en el próximo capítulo) resulta un factor de peso la difusión de milagros.

Analizaré ahora las características de estos milagros según una serie de ejemplos recopilados. Sobre la Virgen de Copacabana, la completa descripción para el primer período de regencia agustina, muestra casos similares de personas -tanto de Copacabana y pueblos aledaños como de lugares más alejados¹⁰³⁷- que fueron sanados/salvados por ella -física o espiritualmente (Wachtel 2001:530)-, después de invocarla o rendirle veneración por haber conocido de sus milagros. En varios casos (casi la cuarta parte del total de milagros) implicaban además elementos vinculados a la imagen: su manto, aceite de su lámpara, “medidas” de la virgen y

¹⁰³⁴ No obstante debe recordarse asimismo el marco de disposiciones tridentinas que prohibían la divulgación de milagros y apariciones no verificados correctamente y exigían una cuidadosa certificación (Christian 1990, Concilio de Trento 1563).

¹⁰³⁵ Christian (1990) sostiene que las *apariciones* son mayoritariamente de vírgenes y a la cruz suelen corresponder los *signos* y los *hallazgos* (una tercera categoría de aparición que sin ser una auténtica *visión* puede considerarse como tal).

¹⁰³⁶ E.O.

¹⁰³⁷ En su análisis sobre los milagros de esta Imagen Van Den Berg (2002) incluye una descripción de la progresiva expansión de la devoción hacia distintos lugares cada vez más alejadas del santuario, subrayando la mayor cantidad de milagros correspondientes a los primeros años (1589-1592), frente al período posterior (1593-1653) con sólo algunos prodigios por año.

otros elementos “tocados” a la imagen. Los más frecuentes eran los individuales (más del 80 % del total de milagros) y gran parte de estos tuvieron a indígenas como protagonistas, pero también ayudaba a negros, mestizos, mulatos, españoles y criollos, de la más variada condición y procedencia¹⁰³⁸. Luego los beneficiados solían acudir a su santuario a rezarle novenas o dejarles ofrendas y limosnas; en algunos casos, especialmente de indígenas, quedaban trabajando al servicio del santuario.

Tres milagros son destacados como “ordinarios”, uno impersonal, otro individual y otro colectivo: los cambios en la expresión del rostro de la Virgen, la compulsión al arrepentimiento y la confesión experimentada por quienes entran al templo, y recibimientos inesperados de ingresos para el santuario cuando más los necesitaban¹⁰³⁹. Aunque el primero parecería acercarse a la categoría de signo visible, corresponde más a lecturas personales luego recogidas e interpretadas por los agustinos.¹⁰⁴⁰

Por otra parte, ya señalé anteriormente que se registraron en esta etapa varios casos de apariciones: algunas colectivas y mayormente individuales. Tal como describe Christian (1990), en las fuentes consultadas se muestra a la virgen apareciendo en distintas formas: en sueños, con su voz, con una visión, o con ambas (en algunos casos se indica que la persona tuvo una “iluminación o habla interior”), pudiendo también tomar contacto con los “videntes” y manipular objetos¹⁰⁴¹. Una visión frecuente es la de una señora hermosísima, en algunos casos vestida de blanco, en otros vestida “de luz”, diciéndole a quienes la ven que los salvaría y dándoles esperanza¹⁰⁴².

¹⁰³⁸ Hombres, mujeres y niños, de ciudades y pueblos dentro y fuera del virreinato, curacas, yanaconas, sacerdotes, religiosos y religiosas, autoridades eclesiásticas, autoridades civiles (gobernadores, corregidores), propietarios de minas, ingenios y haciendas, funcionarios reales, trabajadores de oficio, soldados, mercaderes, caballeros e hidalgos de distintas ciudades, médicos, cofrades, mayordomos de cofradías y devotos, etc. Esta diversidad socio-étnica y socio-económica entre los beneficiados por la Virgen es también destacada por Van Den Berg (2002). En casi todos los casos, como apunta Salles-Reese (1998), los protagonistas de los milagros son presentados con nombre y apellido, entre otros datos que los autores proporcionan sobre cada uno de ellos.

¹⁰³⁹ Ramos Gavilán 1976[1621]: 200; Calancha 1972[1657].

¹⁰⁴⁰ Otro signo es el caso de una paloma en altamar en medio de la oscuridad, vista por tripulantes de un navío que fue protegido del enemigo -traía uno de ellos una imagen de esta virgen tocada al original- (1624) (Calancha 1972[1657]:531).

¹⁰⁴¹ A una mujer se afirma que le untó los ojos con una pluma blanca, a un hombre le tomo de la mano y lo saco, a otros entrega una cruz.

¹⁰⁴² Ramos Gavilán 1976[1621]:195-196.

Una aparición singular es la referida para el año 1617 en un río de la zona de Arequipa (Cayma y Yanawara), cuando el Gobernador de Juli y 15 *kurakas*, mientras trasladaban un obsequio del Virrey a Copacabana (Fig. 30), se salvaron de un accidente luego de invocarla: “*Mama de Kopakawana! Sálvanos!---Favorécenos! Y la misericordiosa Reyna, por las crestas de los cerros, se dexo ver con su Niño en sus brazos...*”¹⁰⁴³. Sin embargo este prodigio no es mencionado en las fuentes agustinas¹⁰⁴⁴.



Fig. 30. Aparición de la Virgen en Arequipa, 1617 (Viscarra Fabre 2010 [1901]: 442).

Entre otros ejemplos similares de salvaciones durante accidentes colectivos, destacan dos prodigios frente a indios trabajando en una mina en el cerro de Potosí: uno en 1590 (donde los acompañaba un español) y otro para comienzos del siglo XVII (¿1603?), donde además habrían recibido una “celestial visita” de la virgen en una aparición¹⁰⁴⁵. Otro prodigio habría favorecido a un grupo de agustinos - incluido el Padre Provincial- viajando junto a sus “criados indios” (yanaconas) en

¹⁰⁴³ Baltasar de Salas 1618 en Viscarra Fabre 2010[1901]: 441-443).

¹⁰⁴⁴La presencia de estos milagros no citados por los agustinos invita a estimar las posibles razones para su inclusión posterior -o desestimación inicial- descontando la posibilidad de que efectivamente hayan sido registrados en otros manuscritos o perdurado en la memoria y los agustinos los hubieran pasado por alto. Pero dado que tal consideración implica evaluar intereses sobre ese milagro, lo dejaremos para el Cap. VI.

¹⁰⁴⁵ Ramos Gavilán 1976[1621]:198. Debido a la singularidad de este prodigio volveré sobre él en el capítulo siguiente.

una embarcación donde llevaban una imagen de la virgen (en 1628)¹⁰⁴⁶. Estas salvaciones o protecciones fueron leídas como milagros tanto por sus devotos beneficiados como por los frailes, siendo que además provenían todas de una invocación. Por otra parte, puede verse que la aparición de la virgen vinculada a los cerros se registró en distintos casos, donde coincide la presencia de población indígena: a los dos ejemplos recién considerados puede sumarse el milagro fundante del escultor en Potosí.

Además de estos milagros colectivos sobre grupos determinados, encontramos en las fuentes eclesiásticas otros más generales que suelen manifestar una devoción a la Virgen en términos comunitarios y una participación de autoridades civiles y religiosas, reconocidos durante momentos críticos para la sociedad en su conjunto: una sequía en Chucuito en el año 1592, una densa oscuridad en Copacabana producto de una tormenta de ceniza de Arequipa en 1600, una peste general en el Perú en 1619 y una helada en Copacabana en 1633.¹⁰⁴⁷ En los primeros tres casos, el accionar de los pueblos afectados fue acudir a los religiosos del convento para sacar la Imagen en procesión. Y durante la cerrazón en Copacabana del año 1600, se muestra además que a la procesión acudieron “sacerdotes de la Provincia de Chucuito, Cepita y Yunguyo, y algunos Religiosos, el Gobernador y mucha gente española”¹⁰⁴⁸. A su vez, éste prodigio en Copacabana aparece en otras fuentes como paralelo al que la imagen hizo en la propia ciudad de Arequipa, protegiéndola durante esa tormenta de ceniza -luego del cual las “damas” de Arequipa donaron en agradecimiento la corona para la imagen-.¹⁰⁴⁹ Se lo identifica entonces como el prodigio de la “*bilocación* de la ‘Sagrada Imagen’”¹⁰⁵⁰.

En otros casos el beneficio colectivo aparece más claramente como una interpretación nativa posterior, donde no se advierte directamente en las características del hecho. En uno de ellos, del año 1618, se muestra a la virgen

¹⁰⁴⁶ Calancha 1972[1657]:545.

¹⁰⁴⁷ cfr. Ramos Gavilán 1976[1621]: 178, 191, 225; Calancha 1972[1657]: 363, 415, 515.

¹⁰⁴⁸ Ramos Gavilán 1976[1621]:191.

¹⁰⁴⁹Elías 1981:136. El suceso coincidiría además con “la fuga del piadoso Yupanqui hasta la ciudad del Cuzco” donde habría permanecido como ermitaño en el convento de San Agustín, para luego fallecer en la ciudad de Arequipa (Baltasar de Salas, 1618, foja 2, en Viscarra Fabre 2010[1901]: 20). Es posible suponer entonces alguna vinculación entre este traslado de Yupanqui y la extensión del culto en la ciudad peruana. Sin embargo los datos no son precisos, y no hay acuerdo sobre la fecha de fallecimiento de Yupanqui aunque la más aceptada es la propuesta por Calancha en 1608 (Elías 1981).

¹⁰⁵⁰ Viscarra Fabre 2010[1901]:20.

beneficiando a los indios de una manera particular. Cuando para la celebración del Corpus Christi los curacas del pueblo solicitaron a los religiosos del convento les permitieran asentarse como “esclavos” del Santísimo Sacramento y salir alumbrando al Señor igual que los españoles, se afirma que lograron su cometido gracias a que al día siguiente amanecieron las lámparas del SS y de la Virgen vertiendo aceite “como aprobando el Señor con este milagro lo que los indios trataban”.¹⁰⁵¹ Otro hecho posterior, en 1631, fue el señalamiento de una mina de “extremada piedra” cuando se necesitaba una cantera para la obra de ampliación del templo, ante la invocación del Prior del convento a través de pedidos en una Misa: “El Convento [...] y el pueblo lo tuvieron por maravilla y lo ponderaron por merced milagrosa, porque los indios más antiguos no habían tenido semejante noticia”¹⁰⁵². Sobre ambos hechos volveré en el capítulo siguiente.

Puede advertirse entonces que la imagen era vinculada a expresiones colectivas de diverso carácter y era frecuente su invocación ante situaciones vinculadas a las aguas y elementos del paisaje -como minas y cerros-, necesidades o amenazas relacionadas con los fenómenos naturales (cfr. Wachtel 2001:531). Asimismo, se observa que estos prodigios favorecieron en su mayoría la difusión y extensión del culto, pero al mismo tiempo son una muestra de esa misma difusión, ya que se producen ante invocaciones de quienes son devotos de la imagen. En los casos en que la imagen no era antes invocada -como el de la celebración del Corpus- se presenta como mensaje de la imagen antes que como respuesta.

Fuera de esta completa descripción, no se encuentran otras posteriores. A modo de ejemplo, pueden compararse el tipo de prodigios destacados en las publicaciones eclesíásticas del santuario con los que mayor relevancia han adquirido entre los devotos. Un caso individual publicado en la revista del santuario y presentado como hecho “extraordinario”¹⁰⁵³, es el de una niña italiana que la noche antes de fallecer -un 5 de agosto, día de la Virgen de Copacabana-, le contó a su madre sobre una “Mama Morena” con la que había estado. Esto llevó a que sus padres se enteraran de la existencia de esta “Virgen Morena del Lago” y decidieran como promesa peregrinar hasta el santuario boliviano. Por otra parte encontramos “el

¹⁰⁵¹ Ramos Gavilán 1976[1621]: 225, Calancha 1972[1657]: 511

¹⁰⁵² Calancha 1972[1657]: 571

¹⁰⁵³ *La Voz del Santuario de Copacabana* 2006:30.

milagro del cerro Calvario”, en los testimonios de devotos y peregrinos que suben a este cerro elevado junto al santuario mariano y consagrado por un milagro de esta virgen¹⁰⁵⁴ (Fig. 31). El hecho relatado, del cual no se recuerda su fecha precisa, señala la aparición de la imagen de la virgen en una piedra en la cima del cerro, lo cual puede incluirse bajo la categoría de *hallazgo* (Christian 1990); pero al mismo tiempo se cruza con la construcción de un vía crucis a fines de los años 1940 y con las prácticas nativas que allí se realizaban¹⁰⁵⁵. Profundizaré en el siguiente capítulo las implicancias de este milagro y estas prácticas devocionales.



Fig. 31. Entrada al santuario y vista del Cerro Calvario [izquierda] (fotografía de la autora, 5/8/2010)

Respecto al Señor de los Milagros, durante el siglo XVIII sus prodigios fueron destacados especialmente con ocasión de las obras de ampliación del templo, finalmente inaugurado en 1771. Una de las publicaciones de la época, a pesar de afirmar no querer “calificar milagros” sino referir sucesos que constituyen la “historia verdadera”, mostraba numerosos hechos prodigiosos para demostrar la

¹⁰⁵⁴ E.14.

¹⁰⁵⁵ Se observan hoy las cruces del calvario con piedras dejadas por los peregrinos y promesantes y puestos de venta de *alasitas* o miniaturas de objetos que las personas desean que la virgen les conceda o proteja (casas, autos, dinero, valijas, diplomas, etc.).

voluntad divina por detrás de esa historia¹⁰⁵⁶. En principio como pruebas de los “muchos milagros” realizados por la imagen señalaba tres hechos principales: el título o nombre “Sto. Cristo de los Milagros o de las Maravillas” con el cual desde el siglo anterior lo distinguían “vecinos y moradores”¹⁰⁵⁷, el juramento del Cabildo en 1715 y la experiencia de permanecer tras trece temblores. Asimismo, incluía bajo este carácter a la recaudación en la colecta de limosnas organizada por el virrey en 1766, sobre la cual indicaba que “con razón podrá contarse por una de las maravillas del Sr./de los Milagros, al de haberse recogido tan considerable suma”, y a la prevista finalización del templo: “...se cree será una de sus notorias maravillas, verse enteramente acabado en muy breve tiempo, sin otros fondos que el grande monte de piedad de todos los fieles”.¹⁰⁵⁸

Al igual que se observó para Copacabana, a esta Imagen también se le adjudica un milagro ordinario o continuo: el de impedir daños y marcas sobre sí misma¹⁰⁵⁹. Se lo apreció en las fuentes posteriores a los múltiples terremotos sufridos por la ciudad desde 1655 y continúa siendo marcado por los devotos: tanto dentro como fuera de la hermandad, se sigue resaltando la conservación de la imagen como su principal milagro¹⁰⁶⁰. No obstante, también se encuentra una concepción distinta sobre ese milagro, donde los fieles pueden colaborar, como cuando en 1955, año en que se realizó la primera intervención sobre la imagen, se hablaba de hacer posible “el milagro” de salvar el mural¹⁰⁶¹.

Contados estos entre los impersonales, los individuales que han sido publicados refieren a sanaciones y recuperaciones de personas que lo invocaron previamente, algunos haciéndole promesas o, en el caso de padres que piden por sus hijos “entregándolos” u ofreciéndolos al Señor.¹⁰⁶² También se recuerda como “sonado milagro” (convertido ya en “leyenda”), el de una mujer que estaba siendo velada y

¹⁰⁵⁶ El propio *imprimatur* del libro, dado por el ordinario eclesiástico, consagraba ese carácter de la imagen desde el juicio válido de la iglesia, destacando “los muchos [milagros] que ha obrado el Sto. Cristo dicho por Antonomacia, de las Maravillas...” (Vásquez de Novoa 1868[1766]: 21).

¹⁰⁵⁷ Esta forma de nombrarlo se comprueba en documentación de la época: Liñán y Cisneros 1682, Autos 1696.

¹⁰⁵⁸ Vásquez de Novoa 1868[1766]:15-16 y 20.

¹⁰⁵⁹ Vásquez de Novoa 1868[1766]:8.

¹⁰⁶⁰ E.9; E.8bis.

¹⁰⁶¹ *La Prensa?* 1955.

¹⁰⁶² *Caretas* 2006:54. El acto de “entregar” los hijos al Señor, más allá de un pedido concreto, es una práctica tradicional de los devotos: son llevados a la procesión desde sus primeros meses de vida para acercarlos a la imagen (E.7).

resucitó al paso de la Imagen durante la procesión, uniéndose al recorrido.¹⁰⁶³ Se ha afirmado asimismo que “el grito de ‘milagro’ ha roto la quietud de la procesión mil veces...”¹⁰⁶⁴. Por otra parte se encuentran ejemplos donde se ve claramente la interpretación devocional: el relato del cargador más antiguo en 1965, de 87 años, destaca como “el más grande milagro que me ha hecho el Señor”, el estar aún vivo, siendo un hombre fuerte y habiendo resistido varias operaciones y accidentes¹⁰⁶⁵; otro devoto señalaba que “probó ser un verdadero milagro” el encontrarse con un amigo en un periodo de su vida en que se sentía perdido¹⁰⁶⁶. De parte de la Iglesia en cambio, se destaca el milagro de las conversiones.¹⁰⁶⁷

En cuanto a milagros colectivos, en principio es percibida como tal su protección al pueblo limeño desde 1651; pero también se plantea en esos términos la condición social variable de los devotos. En particular, sobre el carácter de los miembros de las cuadrillas de la HSMN se señala que “tal vez esto se considere como un milagro del agosto Nazareno, al reunir a sus hijos diversos bajo su causa redentora sin segregación alguna”¹⁰⁶⁸. En un sentido similar, para algunos devotos el milagro es la procesión anual, dado que “solo un milagro, que cumple 350 años, ha podido lograr que, cada mes de octubre, Lima entera se vista de morado”.¹⁰⁶⁹

Finalmente, para la Virgen de San Nicolás, retomaré los sucesos conectados al fenómeno del “agua de María” por haber sido explícitamente interpretados como “signos” de la virgen. Después del “sueño de Gladys” de 1984, afirman los sacerdotes que “nuevos anuncios” llegaron entre fines de 1989 y principios de 1990 indicando el camino a seguir.¹⁰⁷⁰ Los hechos relatados son los siguientes: un sueño de Gladys relativo a canales junto al templo; un pasaje bíblico que Gladys le recita al padre rector y éste ya había vinculado con su sueño; una llamativa salida de agua a un costado del santuario -la cual colocada en un recipiente cambiaba de color-, comprobada por el Padre Pérez, Gladys y un “grupo de matrimonios” (probablemente quienes integraban el MMSN); un nuevo sueño de Gladys con una

¹⁰⁶³ Benito 2005:206.

¹⁰⁶⁴ *La Crónica* 1965a.

¹⁰⁶⁵ *La Crónica* 1965a.

¹⁰⁶⁶ *Caretas* 2006:55.

¹⁰⁶⁷ E.4; Piora en Benito 2005: 206; Juan Pablo II 2004.

¹⁰⁶⁸ *La Crónica* 1967.

¹⁰⁶⁹ Ramírez Rodrigo 2001.

¹⁰⁷⁰ Pérez 2007.

fuente de agua cristalina donde la Virgen le decía “Guijón” -en hebreo, “que brota a borbotones”-. Estos episodios fueron leídos como claras señales de que “María estaba dando un signo nuevo, en referencia al agua”, como manifestaciones de *su* deseo de que hubiese una fuente de agua, que como toda fuente en los santuarios – agregaban- sería signo de la Gracia¹⁰⁷¹. Un dato relevante es que ninguno de estos hechos fue referido en los mensajes de ese momento. ¿Sería que estos mensajes también se mantuvieron como privados o es que se trató de una construcción posterior? Estas dudas se suman a las incertidumbres de los devotos sobre la repentina finalización de los mensajes en febrero de 1990, días después de estos sucesos con el “agua de María”. La Iglesia explicaba esto como el paso a una etapa de “mensajes personales” o privados, que exigían una actitud más reservada¹⁰⁷². Pero resulta difícil no vincularlo a ciertas tensiones entre el padre rector y Gladys que se indican para esa misma fecha¹⁰⁷³, coincidiendo con las últimas manifestaciones relativas al agua en el santuario¹⁰⁷⁴.

Lo cierto es que estos fenómenos habrían movilizad o la decisión de entregar el agua a los peregrinos. Con estudios posteriores se captó una corriente subterránea que pasaba justo debajo del “cardo de María” y luego de varias pruebas y trabajos de perforación se realizó un pozo para extraer el agua y ofrecerla a los peregrinos a través de una grifería especial. El Obispo bendijo el pozo, de manera que fuera “realmente bendita”, y el agua comenzó a ser llamada oficialmente “agua de María”. Las decisiones y acciones relacionadas a esta tarea aparecen en las fuentes basadas en distintas interpretaciones simbólicas: en principio, el obispo aceptó los trabajos viendo la “riqueza del simbolismo del agua en el Santuario”, luego “varios signos señalarían también en forma convergente la conveniencia del lugar de donde extraerla¹⁰⁷⁵”, se afirma que en varias ocasiones el agua emanaba olor a rosas, entendido éste como “signo de un expreso deseo de María”, y pudo

¹⁰⁷¹ Pérez 2007:158.

¹⁰⁷² Bruno 1994:122; E.A. Todos los mensajes deberían entregarse al padre rector, como responsable de darlos a conocer o no a las personas a quienes podían estar dirigidos (Pérez 2007).

¹⁰⁷³ E.19.

¹⁰⁷⁴ Tampoco se debería descartar las posibles relaciones con el proceso de privatización de SOMISA, que comenzó ese mismo año de 1990 (el marido de Gladys trabajaba allí), pero al momento no encontramos mayores indicios sobre este vínculo en las fuentes trabajadas (cfr. Rivero 2008).

¹⁰⁷⁵ Se indica por ejemplo que el primer intento de perforación fue interno y llegó al agua un 7 de Junio (día del sagrado corazón de Jesús). Se buscaba además, que el lugar estuviera lo más próximo posible “al señalado por María”, donde había estado el cardo (Pérez 2007).

constatarse que colocada en los recipientes adquiriría coloración rosada o celeste. Asimismo, se conocieron casos de curaciones excepcionales: “no digamos milagrosas, pero importantes por la rapidez y por la delicadeza de la enfermedad” (Pérez 2007:162).

Por otra parte, se destaca un signo que corresponde a la visión de una nube con forma de paloma, como “tocando” la cúpula del santuario, ocurrido durante el acto por la bendición de la misma en 2001¹⁰⁷⁶(ver Fig. 32). Sobre prodigios individuales, también en este culto trascendieron mayormente casos de sanaciones físicas: niños, bebés, hombres y mujeres de distintas ciudades del país, tras dejarle pedidos en el santuario, peregrinar, encomendarse a la virgen o frotarse con agua bendita. Estos suelen ser testimoniados en términos de “gracias” o “favores especiales”: a este respecto, señala el redactor de un artículo de *El Norte* que “aunque uno se resiste un tanto a mencionar la palabra, es evidente que ‘el milagro’ resulta una expresión que gira en torno al caso mariano que nos convoca”¹⁰⁷⁷. Asimismo, se distinguen algunos por estar acompañados de signos: el color rosa, el perfume de rosas y luces llamativas, entre otros¹⁰⁷⁸. Parece claro entonces que el papel de los signos fue un elemento clave en la afirmación de este culto.



Fig. 32. Imagen de las nubes sobre la cúpula del Santuario, 25/11/2001 (Pérez 2007:112d).

¹⁰⁷⁶ El hecho pudo ser documentado fotográficamente y se lo incluyó en publicaciones posteriores (Fig. 32).

¹⁰⁷⁷ *El Norte* 1989c. Otros testimonios en *El Norte* 1987b; *El Norte* 1998.

¹⁰⁷⁸ Un devoto que fue a pedirle a la Virgen por su hijo -luego sanado- y experimentó en el campito una luz que lo alumbraba -en 1986- (testimonio de Ramón Oscar, 14/08/1996, en Pérez 2007); una peregrina que en su recorrido recibió un perfume de rosas -1990- (Laurentin 2006; E.20); una devota que vio iluminarse de color rosa a su rosario y, tras ser operada, junto a quien la acompañaba sintieron un fuerte perfume de rosas -en 1995- (Pérez 2007).

Conclusiones comparativas

Recuperando ahora los ejemplos vistos en cada caso puede elaborarse el siguiente cuadro.

Cuadro 12: Milagros post- consolidación

	VIRGEN DE COPACABANA	SEÑOR DE LOS MILAGROS	VIRGEN DE SAN NICOLÁS
Impersonales	Mudanza en el rostro	Conservación imagen	Signos variados (agua, luces, perfumes, colores)
Individuales	Sanaciones y recuperaciones físicas (relación con elementos de la imagen) Salvación en accidentes Conversiones Situaciones personales	Sanaciones y recuperaciones físicas (relación con la procesión) Conversiones Situaciones personales	Sanaciones y recuperaciones físicas (relación con signos) Conversiones Situaciones personales
Colectivos	Protección frente a problemas climáticos, fenómenos naturales, etc. Salvación en accidentes Ingresos del santuario	Protección frente a los sismos Integración social Ingresos del santuario	¿?
Presencia de signos y apariciones	Sí	¿?	Sí

Los milagros impersonales que se le adjudican a estas tres imágenes coinciden en ser reiterados o frecuentes, siendo esto explícitamente reconocido desde las interpretaciones nativas en los casos de Copacabana y Lima. Asimismo, se asemejan estos dos casos por tratarse de prodigios vinculados directamente a la imagen material original. Respecto a los individuales, las sanaciones y recuperaciones expresan en cada caso una relación particular con la imagen: los de Copacabana a través de determinados elementos (medidas de la virgen, su manto, etc.), los de Lima más cercanos al contacto con la imagen durante las procesiones y los de San Nicolás asociados a signos interpretados como manifestaciones de la

Virgen, los mismos que se reconocen para los prodigios impersonales (Cuadro 12). En relación con la interpretación eclesiástica o teológica, es común el presentar a las conversiones (confesiones, arrepentimientos, etc.) como el principal milagro; mientras que desde el punto de vista devocional puede incluirse una variedad de situaciones posibles.

Dando paso a los colectivos, puede observarse que el caso de Copacabana se distingue por la presencia de episodios de salvación durante posibles accidentes en los dos tipos de milagros. Asimismo, se asemeja en sus milagros colectivos al caso de Lima por las frecuentes situaciones de protección frente a fenómenos naturales, algo que en Lima se encuentra prácticamente reducido a los sismos. El caso de San Nicolás se diferencia en este punto por la poca presencia de registros sobre este tipo de prodigios, un dato que retomaremos en el siguiente capítulo. Finalmente, Para Copacabana y San Nicolás se percibe nuevamente la característica común de las apariciones y signos, sumándose en el de Copacabana un reconocido caso identificado analíticamente como hallazgo.

B)3. Otras intervenciones divinas ¿más allá del milagro?

En un lugar aparte he ubicado a dos tipos de fenómenos vinculados a intervenciones divinas, que más allá de poder ajustarse o no a la categoría analítica de milagro reciben una interpretación nativa singular: los hechos providenciales y las muertes y castigos, identificados tanto para la etapa fundante como en momentos posteriores del culto.

Los providenciales aparecen reconocidos como “señales” de intervención divina particularmente leídas como muestras de aprobación o aval a las prácticas terrenas, incluso cuando aún no fueron concretadas o previstas, como verdaderos “anuncios”. Con la Virgen de Copacabana pueden apreciarse en un suceso incorporado al relato sobre la historia del origen de la imagen: cuando al llegar el escultor a Potosí da limosna a un “niño contrahecho y ciego” quien sin conocerlo le dice “Gracias don Francisco; los Cielos te bendecirán y de tus manos nacerá una Flor muy hermosa...”¹⁰⁷⁹. Un caso similar se observó para el Señor de los Milagros y la figura del destacado mayordomo Antuñano (ver pág. 434). Otro suceso

¹⁰⁷⁹ Arduz Ruiz 2007a:30.

interpretado como anuncio providencial en relación a este culto es la conservación de la imagen: “Incólume entre tanta devastación [el Cristo Crucificado] se anunciaba ya como el tutelar patrono de esta ciudad, combatida tantas veces por las trepidaciones de su suelo”¹⁰⁸⁰. Por su parte, en el caso de San Nicolás se ha indicado que “la Providencia ha querido” que la imagen traída desde Roma fuera reconocida por la “vidente”, como idéntica a sus visiones, el mismo día que comienza la novena del Patrono San Nicolás¹⁰⁸¹. También se observa un hecho que, sin haber sido explícitamente leído en ese sentido, fue presentado como particularidad que “llamó la atención” de los compradores del local para el Centro de Difusión del MMSN: “el color rosa y celeste del frente, exactamente igual a los colores del vestido y manto...”¹⁰⁸².

El caso de las muertes y castigos presenta sus matices. En general podría considerarse que se trata de episodios interpretados como intervención divina pero, a diferencia de los anteriores, en relación a una desaprobación. Sin embargo pueden distinguirse dos situaciones: la de muerte como castigo y la de muerte como sacrificio. La primera ha sido identificada para el caso de Copacabana tanto en las crónicas agustinas como en fuentes posteriores, en ejemplos vinculados al uso inapropiado de objetos o reliquias de la imagen¹⁰⁸³. La muerte como sacrificio se ha encontrado en el culto al Señor de los Milagros, donde se registra la creencia de que todos los años el Señor se lleva a dos devotos cargadores que mueren llevando las andas.¹⁰⁸⁴ Asimismo, es recordado como “cosa del otro mundo” el hecho que llevó a suprimir las tradicionales visitas de la imagen procesional a la iglesia limeña de la Buena Muerte: cada año moría un cargador al tener que subir las pesadas andas por las escaleras de la entrada, “repitiéndose este hecho con exactitud alarmante y peligrosa”. Se indica que la supresión de las visitas se decidió “pese a que sus adoradores sostenían ufanos ser la más dulce de las muertes caer con el Señor a cuestras”¹⁰⁸⁵. Se ve entonces que cada tipo de muerte

¹⁰⁸⁰ Vargas Ugarte 1966:13.

¹⁰⁸¹ Refiriendo a la fecha del 27 de noviembre de 1983 (Pérez 2007:123).

¹⁰⁸² Síntesis del *Libro de Actas* del MMSN por Eduardo Fiorio, ASSN, Carp. 18 (en Bruno 1994:121).

¹⁰⁸³ Calancha 1972[1657]: 572,574; suceso de principios del siglo XIX relatado por Sans y citado en Rada en *El Diario* 1925d.

¹⁰⁸⁴ *Mundial* 1921.

¹⁰⁸⁵ Carrera 1950?

podía expresar un efecto distinto sobre los devotos, tal como continuaré desarrollando en el capítulo próximo.

Imágenes y milagros: entre el surgimiento, la consolidación y la difusión de un culto

La manera de encarar el estudio de estos “milagros” ha seguido la propuesta de Todorov (2008) de leer las fuentes históricas más allá de la veracidad de lo narrado, con un interés en las implicancias de afirmar algo en determinado contexto. Esto conlleva interrogar a las fuentes más en cuanto actos, en cuanto gestos, o como enunciados significativos antes que en cuanto descripciones fidedignas sobre una realidad. Así, aunque un hecho pueda no haber ocurrido, que alguien lo haya afirmado y haya podido contar con que sería aceptado es tan relevador como la ocurrencia del acontecimiento.¹⁰⁸⁶

Ya sea desde el punto de vista de quienes enuncian como de quienes decodifican –o al menos se espera que lo hagan–, los relatos sobre milagros dan cuenta de la existencia de personas y grupos que interpretan culturalmente determinados hechos en esos términos (Sahlins 1988); bajo categorías religiosas que son a su vez categorías culturales (Geertz 1987). *Milagro, gracia, favor, aparición, signo*; todas ellas se constituyen al mismo tiempo como categorías nativas (para los agentes del campo religioso) y como categorías analíticas. Así, mientras que en términos nativos todos los episodios vistos pueden ser entendidos como *signos de Dios* (aunque no todos como *extraordinarios* y menos aún con el calificativo de *milagro*) desde mi perspectiva analítica sólo algunos fueron incluidos bajo el concepto de signo propuesto por Christian (1990). Por otra parte, pudo mostrarse más de una categorización nativa para los milagros: la prudencia de la Iglesia para avalar o definir ciertos hechos como *milagro* no impidió que sean leídos en ese sentido por los fieles y que ellos mismos construyan a su vez sus propios “milagros” personales. En este sentido, he contrastado mi conceptualización del milagro como construcción social con la perspectiva de la Iglesia, desde la cual no puede entenderse al milagro como algo construido socialmente, si no como una revelación

¹⁰⁸⁶ Como anticipé en el capítulo primero, se entiende a la palabra escrita no sólo como registro de hechos y datos históricos si no también como discurso, como un acto de habla y un vehículo de significados (Todorov 2008; Austin 1982[1962]).

de Dios o intervención divina. La explicación para situaciones donde los devotos entienden como milagro algo no reconocido como tal por la Iglesia, es que se trata de “cómo ellos se apropian de la gracia”¹⁰⁸⁷.

La distinción entre milagros fundantes y post-consolidación permitió constatar las diferencias entre los prodigios de una imagen ya consolidada como milagrosa, y aquellos que forman parte del relato histórico tradicional sobre el origen del culto, que en su reproducción se cristaliza y consolida al tiempo que se vuelve objeto de múltiples intervenciones. A su vez, el esquema tentativo propuesto para el estudio de cada serie fundante, cruzado con la tipología presentada, sugiere afirmaciones y preguntas en torno a las regularidades y diferencias observadas. ¿El carácter del milagro disparador guarda alguna relación con la apertura social del culto? Los prodigios individuales en la etapa fundante, apuntan al sector de la población donde el culto se extiende o entre quienes se espera que se extienda? En estos casos no se observa, pero sí en los posteriores, cuando la imagen ya está consolidada. Lo que sí podrían estar implicando es un beneplácito de la imagen hacia un sector distinto al que la consagró originalmente: en Copacabana fue el corregidor el beneficiado, y en Lima fueron dos vecinos representantes de la población hispano-criolla. El prodigio reforzador se vio en dos casos como manifestación que mostraba los poderes de una imagen y en otro como signo que podía apoyar la “autenticidad” de las apariciones -el milagro-. En este sentido, fue posible afirmar que mientras en los primeros dos casos fueron las imágenes las que resultaron consagradas por el milagro, la “autenticidad” a la que fueron contribuyendo los prodigios en San Nicolás era principalmente la de las manifestaciones marianas (el milagro-aparición-).

Observar quiénes se vieron involucrados en los milagros, qué efectos causaban (desde la perspectiva nativa y desde nuestra mirada analítica) y quienes se movilizaban en torno a ellos, es una ilustrativa vía de entrada a las relaciones de poder al interior del campo religioso, para ver cómo se pusieron en juego en el proceso de consolidación y oficialización de la imagen como objeto de culto. Ya en la etapa postconsolidación considero que los rasgos de cada tipo de milagro pueden reflejar particularidades de los cultos: en Copacabana y Lima los

¹⁰⁸⁷ E.20.

impersonales se muestran vinculados directamente a la imagen material original, lo cual coincide con lo observado en los milagros fundantes. También pueden reconocerse correspondencias significativas, por ejemplo sobre los milagros colectivos en los casos de Lima y Copacabana y la protección frente a fenómenos naturales, y regularidades en torno a los individuales y su relación particular con la imagen (a través de objetos, de su celebración o de signos).

Como planteo final, puede resultar iluminador pensar al símbolo religioso como una totalidad que integra imagen/ milagro/santuario, y que en su conformación y consolidación como tal ha seguido un proceso sucesivo. La Virgen de Copacabana primero fue santuario (tradicción de copacabana como centro sagrado¹⁰⁸⁸), luego imagen y por último milagro; el Señor de los Milagros fue primero imagen (el mural luego abandonado), luego santuario y finalmente milagro; mientras que la Virgen de San Nicolás muestra el tercer caso posible, empezó siendo milagro (aparición), siguió siendo imagen milagrosa¹⁰⁸⁹ y luego santuario de esa imagen. La particularidad del caso de Copacabana es que la imagen y el milagro construidos para ese lugar sagrado se gestaron en otros lugares que en ese proceso también resultaron sacralizados y marcados por su presencia: Potosí y La Paz. En el primero derivó sobre todo en un vínculo con el cerro, la minas y los cultos nativos; en el segundo con los franciscanos, quienes protagonizaron su primer milagro en esa celda donde estuvo guardada en 1582, y se convirtieron en sus custodios tres siglos después. Más allá de esto, considero que la observación propuesta expresa en cierta forma el carácter de cada culto y su gravitación simbólica: en Copacabana un peso mayor del lugar sagrado ancestral, en Lima de la imagen y su conservación, en San Nicolás del fenómeno de las apariciones.

IMÁGENES, MILAGROS Y SANTUARIOS: CONSIDERACIONES FINALES

Observar comparativamente la construcción de estos tres cultos a imágenes milagrosas permitió evaluar la influencia del contexto sociohistórico sobre estos procesos usualmente ligados a elementos y actores comunes: fieles, sacerdotes,

¹⁰⁸⁸ Cfr. Wachtel 2001:528.

¹⁰⁸⁹ La misma lógica se reprodujo en cuanto a la imagen de Cristo: primero la visión y después el padre rector brindando la imagen que materializara ese milagro.

religiosos, laicos, autoridades políticas, periodistas, vecinos no devotos, interviniendo sobre un campo religioso donde se consagran imágenes, se legitiman milagros y se construyen santuarios.

En el contexto colonial, resulta clara la profunda influencia que tuvieron las comunidades religiosas y agrupaciones laicas, tanto en el surgimiento de los cultos como en sus posteriores consolidaciones: los agustinos en Copacabana, apoyados por las más altas autoridades coloniales (Rey y Audiencia) y acompañados por la población nativa, y los jesuitas en Lima, cercanos tanto al Virrey como a la población afrodescendiente en la ciudad. Asimismo, aun siendo bajo impulsos eclesiásticos, tuvieron protagonismo las congregaciones de devotos en torno a cofradías, entendidas –en el campo religioso– como espacios que favorecieron la reproducción y consolidación de los cultos. Durante la etapa republicana, a pesar de los embates del proceso de secularización y del avance estatal sobre las esferas eclesiásticas, pudo constatararse que, desde fines del siglo XIX, la continuidad institucional de los cultos se vio garantizada tanto por dichas organizaciones laicas como por el accionar de las órdenes religiosas. En el caso de Copacabana, fueron los frailes franciscanos, montados en una nueva tarea evangelizadora entre los fieles indígenas de las comunidades *aymara*, quienes –sobre una base heredada de los agustinos– se dedicaron a la reconsagración del culto: con la coronación de la imagen y la elevación del santuario a Basílica. En un contexto metropolitano como el de Lima, por su parte, se trató de una recuperación del marco institucional que venía conteniendo (física y espiritualmente) a la imagen de culto a lo largo de los siglos: una cofradía –con mayoría de afrodescendientes– y un monasterio de religiosas.

Los cultos que se extienden desde tiempos coloniales hasta las distintas etapas de la era republicana, y donde se hacen presentes la mayoría de los sectores de la sociedad, se vuelven espacios particularmente ricos para dar cuenta de los cambios y continuidades en el papel de lo religioso, de las potencialidades de los símbolos sagrados como objetos de disputa y como elementos integradores. En el contexto colonial, los cultos podían expresar en términos del campo religioso relaciones de fuerza derivadas de otros campos de la dinámica social, quedando sus trayectorias condicionadas por la evolución de esa dinámica, por momentos dirimiendo y por

momentos acentuando las tensiones de la sociedad. Como mostró el caso de Lima, en un lugar donde convivían autoridades reales y locales, la imagen fue convertida en ciertos momentos en un elemento de disputa entre poderes; pero de la misma forma que se ha observado con la contemporánea Santa Rosa de Lima (Hampe Martínez 1996; Mujica Pinilla 2001), devenida luego patrona de la república peruana, el Cristo llegó a congregarse a ambos poderes y terminó siendo elegido y confirmado como patrono de la ciudad.

En esos recorridos a lo largo de distintas etapas históricas, además de ir más allá de las narrativas y fuentes oficiales, se trata también de seguir las trayectorias de las imágenes y de ciertos actores, tanto en el tiempo como en el espacio. En el ejemplo de Copacabana, ha sido siguiendo al escultor de la imagen, un nativo descendiente de la nobleza incaica, y a las órdenes religiosas involucradas, que se advirtieron las vinculaciones del culto con otras regiones andinas, especialmente centros mineros, tanto a través de la extensión de la devoción a la Candelaria como de las prácticas nativas y las narrativas que fueron reconstruyendo la historia legendaria del culto. De la misma manera, un culto tan reciente como el de la Virgen de San Nicolás puede ser profundizado en relación a la trayectoria de su imagen sagrada y encontrar nuevos fundamentos para sus rasgos actuales.

Por otra parte, respecto a la relación entre la producción de la imagen y su carácter milagroso, los ejemplos analizados mostraron distintas situaciones posibles. Mientras en el caso de Lima la imagen material parece recibir la mayor carga de sacralidad, por el hecho de su milagrosa conservación, su autor material permaneció anónimo y no se le otorga un lugar destacado; los poderes se adjudican exclusivamente a Jesucristo. En Copacabana en cambio la figura de Yupanqui recibió una gran atención y parece compartir un carácter sagrado con la imagen producida por sus manos, un carácter acrecentado por el esfuerzo que supuso su elaboración y su comunicación milagrosa con la divinidad (apariciones). Como epítome de ese proceso de sacralización del productor de sacralidad, se ha presentado su historia de producción de la imagen emulando al propio calvario de Jesucristo. Podría considerarse entonces como un caso intermedio de sacralización paralela: aunque no existen pruebas contundentes, es sugerente pensar en una posible vinculación con el principio de dualidad andina, con la complementariedad

entre la figura femenina y masculina dentro de la cosmovisión aymara (cfr. Giorgis 2004). El culto de San Nicolás se expresó como el de mayor alejamiento respecto a la materialidad de la imagen, reforzado por tratarse de apariciones previas a la presencia de una imagen de culto que las representara. Aquí el carácter milagroso parece provenir directamente de la Virgen María como Madre única, lo cual se refleja en el discurso eclesial. Asimismo, se observa también un distanciamiento respecto a la “productora” indirecta de esa sacralidad inmaterial: la vidente, que solo es presentada como vehículo (comparando con otros casos de apariciones como Fátima y Lourdes donde los videntes fueron beatificados).

En cultos de orígenes coloniales resultó propicio que su construcción haya sido por iniciativa de fieles pertenecientes a la población colonizada -indígenas y afrodescendientes-, a partir de imágenes elaboradas por artistas neófitos. Aunque luego se observó la posible “invención” eclesial de los mismos, sumadas a intervenciones y reconocimientos de distintos sectores sociales. En ese proceso de progresiva aceptación de la Imagen fue decisivo el papel del milagro, como manifestación que persuadía eficazmente a los incrédulos y que simbolizaba el aval divino hacia esas peculiares imágenes de factura local y hacia la capacidad nativa de producir sacralidad. En un culto contemporáneo, menos signado por las relaciones coloniales y con población mayormente criolla -como muestra el caso nicoleño- el surgimiento del culto pudo darse a partir de las manifestaciones privadas recibidas por una vecina de la feligresía local, acompañada por otros vecinos católicos y luego peregrinos, en paralelo a un constante y decisivo accionar de la Iglesia diocesana. A pesar de las diferencias con los casos anteriores, aquí también se vio la fuerza del milagro, y especialmente de los signos, para avalar y legitimar no ya la imagen de culto sino el fenómeno que la consagró: las apariciones.

Analizar el papel de los milagros en cada culto ha puesto en evidencia que la “autenticidad” a la que contribuyeron en San Nicolás era principalmente la de las manifestaciones marianas (“el Acontecimiento”) -aquello que he denominado milagro-aparición-, mientras que en los otros casos fueron las imágenes las que resultaron consagradas por el milagro, justamente cuando el eje del culto habían sido esos objetos de factura neófita. Esta observación permitió derivar la hipótesis

sobre un proceso sucesivo que sigue la conformación y consolidación de un culto, entendiendo al símbolo religioso como una totalidad que integra imagen/milagro/santuario. Teniendo en cuenta lo analizado en la segunda parte del capítulo, cada caso pareció expresar uno de los tres caminos posibles: el de Copacabana siendo primero santuario, luego imagen y por último milagro, el del Señor de los Milagros comenzando por la imagen, luego milagro y tras él santuario, y el de San Nicolás con un milagro inicial -la aparición- materializado luego en imagen y finalmente el santuario. Esta distinción propuesta en cuanto a la gravitación simbólica de cada culto, puede contrastarse por ejemplo con las fechas celebratorias -y conmemorativas- de cada caso. En Copacabana, si bien el 2 de febrero corresponde al festejo cristiano de la candelaria, fue también la fecha de llegada de la imagen a la iglesia de Copacabana; en Lima, los días 18, 20 y 28 de octubre, fueron aquellos en los que la imagen habría expresado su protección frente a los sismos más recordados; en San Nicolás, por su parte, la celebración del “cumpleaños de la Virgen” el 25 de septiembre conmemora el día de la primera aparición a la vidente. Similares tendencias se observan en las intervenciones y reconocimientos al culto, como así también en lo observado para la atracción de visitantes y peregrinos: mayor peso del lugar sagrado en Copacabana, con un interés por el santuario, de la imagen mural milagrosa en Lima y del fenómeno de las apariciones en San Nicolás (vinculadas a la virgen María).¹⁰⁹⁰

Por otra parte, el protagonismo neófito en la producción de las imágenes en los dos primeros casos parece expresar la lógica de sostener la creencia con el aval de aquel que debería cuestionarla (Estenssoro 2003). Un indígena y un negro fueron creadores de la imagen de culto en un contexto -espacial y temporal- donde ellos constituían -o eran constituidos como- la oposición principal a la religión católica. En un contexto contemporáneo como el de San Nicolás en cambio, ese lugar contrario parece ser el de la ciencia, de los médicos y profesionales que habrían estudiado exhaustivamente el fenómeno. Sin embargo, se ha visto en los tres casos que suele ser difícil precisar hasta qué punto esa supuesta mirada contraria

¹⁰⁹⁰ Asimismo, puede apreciarse en los títulos de algunas publicaciones: *Copacabana de los Incas, Copacauana-Copacabana, Historia del célebre santuario...*, *La Aurora en Copacabana, Santuario de Nuestra Señora de Copacauana en el Perú...*; *Lima y el Mural de Pachacamilla, Historia del Mural de Pachacamilla, El Cristo de Pachacamilla...*; *Historia de las Manifestaciones de la Virgen, Soy tu Madre, María del Rosario de San Nicolás*.

terminaría avalando a fuerza de imponerse por su propio peso la “verdad” religiosa o se trata en realidad de una mirada ya cristianizada y ya comprometida con esa verdad que se supone debería cuestionar: hemos visto que Yupanqui y el negro ya habían sido evangelizados y el médico de San Nicolás ya creía antes de investigar.

En definitiva, la dialéctica entre estructura y acontecimiento, entre sistema y proceso y entre instituido e instituyente se expresó en cada proceso de construcción y consolidación mostrando la influencia del contexto sobre las particularidades del culto y a su vez la acción del mismo sobre el cuerpo social. La existencia de un culto necesita tanto del devoto individualmente involucrado con la creencia y la práctica como de los sentimientos y principios compartidos del colectivo social que se organiza. Así, partiendo de la trama de actores que participaron e intervinieron en el campo religioso en cada uno de los casos -en sus respectivos contextos y con sus mayores o menores posibilidades de influir sobre ese contexto- profundizaré en el análisis de sus prácticas y discursos en el siguiente capítulo, en relación a usos y apropiaciones sobre el símbolo religioso. Si bien el milagro fue significativo, claramente hubo otros factores de peso, otras motivaciones e intereses desde los cuáles cada actor y sector social pudo apropiarse de ese milagro.

CAPÍTULO SEXTO

Usos y apropiaciones del símbolo religioso: luchas hermenéuticas y construcciones identitarias en cultos católicos sudamericanos

Una vez conocidos y analizados los pormenores del proceso histórico que dio lugar a cada símbolo religioso actualmente celebrado (“hermenéutica de la sospecha” de Ricoeur 1976)¹⁰⁹¹, podemos profundizar en el análisis de cómo opera ese símbolo sobre la dinámica social -y cómo lo ha hecho a lo largo de la historia-. Como concluí en el capítulo anterior, el símbolo construido en cada caso analizado puede ser entendido como una totalidad que integra imagen, milagro y santuario: el símbolo se materializa en una imagen milagrosa y su templo. Así, la hipótesis propuesta es que en torno a esos tres significantes materiales, íconografía, hechos y lugares sagrados, se condensarán similares significados, la misma polisemia y la misma lucha hermenéutica. Pero a su vez, cada elemento constituye una entidad simbólica polémica en su interpretación, pasible de ser analizada como objeto de distintos usos y apropiaciones. De esa manera, interesa en este momento explorar en los procesos históricos, reconstruidos en los capítulos precedentes, para reconocer usos y apropiaciones del símbolo religioso, indagando comparativamente de qué manera y en qué sentido han intervenido los cultos en la construcción de identificaciones colectivas.

Bajo ese objetivo, el capítulo estará dividido en tres secciones. En la primera abordaré los significados y reinterpretaciones que han recibido las imágenes, santuarios y milagros procurando analizarlos en términos de luchas hermenéuticas al interior del campo religioso. En la segunda el análisis se detiene en aquellas prácticas y discursos donde es posible advertir un uso del símbolo sagrado desde fines no necesariamente devocionales, examinando las relaciones entre el campo religioso y otros campos de la dinámica social (político, económico, sociocultural, etc.). En una tercera sección examinaré más a fondo el recurso a las imágenes milagrosas para reconocer situaciones donde interviene en la construcción, afirmación y expresión de identidades seculares, de identificaciones colectivas y sentidos de pertenencia que exceden el campo religioso. En relación a ellas se indaga en el papel del símbolo religioso -y del culto que sobre él se construye- en la movilización de procesos de integración social y comunalización en distintos momentos históricos. De esta manera, podemos evaluar cuáles son los alcances y

¹⁰⁹¹ Distinguida de la descripción de aquello que el símbolo genera en las personas (“revelación”).

limitaciones del patronazgo de las imágenes y formular nuevas relaciones entre religiosidad local y ecumenicidad cristiana.

En las tres secciones las clasificaciones establecidas han sido puramente metodológicas, tanto los significados como los usos identificados, se expresan entrelazados e influenciándose mutuamente. Asimismo, cabe señalar que ambas clasificaciones partieron de un primer análisis de los datos recogidos, fueron desprendidas de los mismos datos y a su vez permitieron profundizar en el análisis. Se espera entonces, que el estudio comparativo de imágenes religiosas, milagros, santuarios y cultos católicos en contextos diferentes, permita establecer conclusiones sobre cómo operan esas variables en determinados procesos y dinámicas sociales: la construcción de identidades, el uso de lo simbólico y el ejercicio del poder, contemplando y ponderando la influencia de las variables contextuales sobre dichos efectos (cfr. Nohlen 1988).

IV. SIGNIFICADOS EN TENSIÓN: LUCHAS HERMENÉUTICAS AL INTERIOR DEL CAMPO RELIGIOSO

Aunque la potencialidad polisémica de los símbolos sea infinita, el corpus de fuentes trabajadas me permitió puntualizar una serie de significados y reinterpretaciones de las que han sido objeto los símbolos religiosos estudiados. En algunos casos se tratará de significados *endógenos*, explícitamente expresados en términos nativos, en otros serán aquellos que se manifiestan en las prácticas en torno a los símbolos *-operacionales-* y consideraré también los significados *posicionales*, identificados a partir del lugar que ocupan estas imágenes, milagros y templos en relación a otros símbolos dentro de cada sociedad local (Turner 1969; Urbano 1993). Tomando las tres imágenes de manera comparada, dedicaré este apartado a reseñar y examinar esos significados, para analizarlos en términos de construcciones hegemónicas y contrahegemónicas ligadas a relaciones de poder dentro del campo religioso.

Metodológicamente, partí de observar qué significados se han expresado en torno al símbolo religioso –qué representan las imágenes, sus milagros y el santuario- en cada uno de los casos y luego los agrupé en distintos temas: mediación divina; presencia humanizada (imagen-Madre, en los casos de vírgenes); sacralidad

antigua; protección; esperanza; encuentro; celebración, procesión, tradición, multitud; patrimonio; atractivo; opción laboral. Luego, para el análisis de estas representaciones fui siguiendo un ordenamiento de acuerdo a sus relaciones con el campo religioso y con otros campos sociales, como así también según los actores involucrados. Dado que los significados nunca son fijos, considero que el proceso abierto y conflictivo a través del cual se construyen e interpretan estos símbolos puede analizarse desde al menos dos dimensiones: atendiendo a las tensiones entre significados vinculados a distintos actores (por ejemplo, entre significados eclesiásticos y devocionales) o a las distintas perspectivas que se cruzan en torno a ciertos significados específicos, como desarrollaré a continuación.

A) La perspectiva eclesiástica

En primer lugar consideraré los significados más vinculados a la perspectiva cristiana eclesiástica, donde podrá verse cómo se cruzan significados hegemónicos con significados de tipo devocional.

- *Imagen como mediación divina y evangelizadora*

El significado más evidente y extendido de estos tres símbolos es aquel que responde a los propios objetivos evangelizadores de la Iglesia católica: la imagen como mediadora del poder de Dios, vinculado a la eficaz función del milagro en tanto signo de ese poder. Dentro de estos podemos distinguir entre los coloniales¹⁰⁹² (orientados a la conversión de los infieles -indígenas y negros-) y los vinculados a la nueva evangelización contemporánea dentro de la feligresía con la meta de “reconquistar” la sociedad (Di Stefano y Zanatta 2000, ver Cap. I).

Tomando el caso de Copacabana, hemos visto que para la Iglesia colonial la Virgen se presentaba ante todo como signo del poder de Dios para la conversión del indígena; siendo éste un significado que persiste en la actualidad. En la presentación de su libro, el franciscano Elías se refería a “María, la Virgen Morena que puso en Copacabana en altar de Dios sobre todos los falsos cultos idolátricos e incaicos”.¹⁰⁹³ Por su parte, el coronel de la Policía boliviana –institución cuya

¹⁰⁹² En términos del accionar eclesiástico más que de la época en sí, puesto que dentro del período republicano también puede encontrarse un sentido colonizador.

¹⁰⁹³Elías 1981:7.

patrona es la Virgen- destaca en un artículo periodístico los significados de la imagen en relación con la “raza de Tito Yupanqui” y con “el incario”, cuyos “adoratorios paganos” la Iglesia había sustituido.¹⁰⁹⁴ Por extensión, este carácter lo recibe también el creador de la propia imagen. Él mismo, como veremos más adelante, se presentaba como creador de una imagen provechosa para el “acrecentamiento de la fe” y la “extirpación de la Idolatría”¹⁰⁹⁵ en sus pedidos de reconocimiento a las autoridades del santuario. Ya en la última etapa del culto, en el marco del proceso de recuperación de su figura, se señala que fue el instrumento para que en el Virreinato peruano sucediera “el gran milagro del arraigo de la fe cristiana”¹⁰⁹⁶ y se refiere al “proceso de evangelización que siguiera el inca Francisco Tito Yupanqui, a través de la milagrosa imagen de Copacabana”¹⁰⁹⁷.

En los casos del Señor de los Milagros y la Virgen de San Nicolás, en cambio, este significado no aparece destacado en las fuentes. Si bien puede advertirse claramente que ambas imágenes, en sus respectivos y disímiles contextos, han sido apropiadas con objetivos evangelizadores (como se profundizará en el apartado siguiente) no son explícitamente presentadas en estos términos. En el caso de San Nicolás, por su parte, puede observarse un mayor énfasis en el significado espiritual y pastoral del fenómeno¹⁰⁹⁸

- *Imagen como entidad ¿humana?*

Otro significado vinculado a la Imagen sagrada, es el de la Virgen como Madre, que en el caso del Señor lo vincularé a su representación humanizada.

Respecto a la Virgen-Madre, en Copacabana, al igual que en otras localidades y regiones andinas, la Virgen suele ser representada como *la Mamita*. El franciscano Elías por ejemplo la señala a lo largo de su obra como “la Madre y Abogada de los pobres”, se refiere al “amor a la Mamita” y al santuario como “casa de la Madre de

¹⁰⁹⁴El Diario 2003.

¹⁰⁹⁵Ramos Gavilán 1976 [1621]: 204.

¹⁰⁹⁶ Elías 1981:67

¹⁰⁹⁷ Valda 2010. Asimismo, se lo compara al indígena protagonista del origen de la Virgen de Guadalupe mexicana, calificados ambos como “evangelizadores nativos”: “el venerable Inca Tito Yupanqui y el Beato Juan Diego. Pioneros del culto mariano en el Nuevo Mundo” (Arduz Ruiz 1996).

¹⁰⁹⁸ E.A; Laurentin 2006; Pérez 2007.

Copacabana”.¹⁰⁹⁹ En otras fuentes es presentada como “Mamita del Lago”, Mamita Morena” o “Mamita india”¹¹⁰⁰. Pero además del evidente carácter maternal que encarnan estas denominaciones, en el área andina la expresión *mamita* se asocia a otros significados nativos. El significante *mama*, en las lenguas aymara y quechua, posee los significados de *madre*, *señora* y *veta de mina*. Se trata entonces de un significante local vinculado a las minas. Según fuentes coloniales, las *mamas* eran las piedras de la primera cosecha, las “madres de las minas” consideradas *waka* por los indígenas, veneradas y ofrendadas como piedras sagradas que engendraban el mineral de la mina.¹¹⁰¹ En este sentido, algunos investigadores han señalado ya que la figura de la Virgen venerada bajo el nombre de Mamita pudo haber sido relacionada en algún momento con el culto a la *mama* del mineral (Bouysse-Cassagne 2004). Y ese culto a las piedras bajo el cual se expresaba la devoción mariana en tiempos coloniales, aunque no se trate siempre de piedra de minas, continúa siendo practicado en la actualidad, como veremos más adelante.

En San Nicolás se destaca una vinculación con el carácter de Virgen-Madre. Desde el título del libro del rector del santuario *Soy tu Madre*¹¹⁰², se observa con frecuencia en las apreciaciones de sacerdotes, obispos y devotos: referencias al “llamado de la Madre”¹¹⁰³ o al simbolismo de la Catedral como “Iglesia Madre” quedando así el lugar de la primera entronización de la Imagen vinculado a su “misión de María Madre”.¹¹⁰⁴ En estos casos el significado aparece “desprendido” de la imagen particular de San Nicolás, extendiéndose al de otras imágenes devocionales: se refiere por ejemplo (en alusión a la Virgen de Luján) al “...amor maternal de Quien, desde 1630 ya quiso quedarse aquí, en Argentina; el río Luján fue testigo de aquella decisión de la Madre para con sus hijos...” y tiempo después “...el río Paraná vuelve a atestiguar la decidida voluntad de seguir junto a nosotros, aquí en este bendito lugar...”¹¹⁰⁵. Asimismo, como veremos en la segunda sección, esta

¹⁰⁹⁹ Elías 1981:154.

¹¹⁰⁰ Elías 1981; Chirveches 1920; Valda 1992; *La Voz del Santuario de Copacabana* 2006.

¹¹⁰¹ Albornoz en Bouysse-Cassagne 2004. Estas *mamas* desempeñaban una importante función religiosa, teniendo cada mina un “sacerdote” que “hablaba” con ella. Varios datos abonarían la hipótesis de que el culto a las *mamas* y a los cerros pudo haber sido permitido por los españoles dado que garantizaba la producción minera.

¹¹⁰² Pérez 2007.

¹¹⁰³ Homilía de mons. Castagna, 25 de marzo de 1986, pp. 17 y 18 (Bruno 1994:103).

¹¹⁰⁴ Pérez 2007:123.

¹¹⁰⁵ Cardelli 25/6/2005.

representación de la Virgen-Madre también se plantea en relación a un modelo de valores familiares cristianos en un contexto contemporáneo de reformas y debates.¹¹⁰⁶ Finalmente, se vincula al hermanamiento entre los fieles especialmente durante los momentos de celebración: “Todos nos sentimos hermanados como en las familias grandes, cuando una vez cada tanto se reúnen en la casa de la Madre”¹¹⁰⁷.

En este sentido, se ha observado en ambos casos que esta representación de la Virgen-Madre, tanto eclesiástica como devocional, tiene vinculación directa con el aspecto integrador del símbolo: “Por estos milagros aumentó vertiginosamente la feligresía devota; indios, mestizos y blancos, ricos y pobres, sanos y enfermos, como ocurre ahora, llegaban al pueblo privilegiado, donde la fe igualaba a todos y los hermanaba porque una sola es madre”¹¹⁰⁸. Las implicancias de este hermanamiento de los católicos serán consideradas en la tercera sección del capítulo, en relación al carácter integrador del símbolo y de la Virgen como patrona (significado que consideraré allí directamente).

Por lo pronto se ilumina un contraste entre la representación de una Virgen como Madre universal, en su sentido teológico y eclesiástico más ortodoxo, y de la otra como Virgen del lugar, como Madre local. La Virgen de San Nicolás representa a María como Madre única mientras que en Copacabana predominan las referencias a la “Mamita del Lago”, a la Mamita Morena” o la “Mamita india”¹¹⁰⁹.

Respecto al Señor de los Milagros, ha sido observado que las expresiones de los limeños sobre los recorridos de la imagen, “por donde va el Señor”, “donde almuerza el Señor”, “donde duerme el Señor”...¹¹¹⁰ producen la impresión de que hablan de una persona viva.¹¹¹¹ También se observa en las indicaciones de los curas a los devotos sobre no colocar imágenes del Cristo en los altares que preparan para sus procesiones institucionales –dentro de escuelas y hospitales, por ejemplo-

¹¹⁰⁶Pérez 2010.

¹¹⁰⁷ Devota de San Nicolás en *El Norte* 1989b.

¹¹⁰⁸ Coronel de la Policía en *El Diario* 2003.

¹¹⁰⁹ Elías 1981; Chirveches 1920; Valda 1992; *La Voz del Santuario de Copacabana* 2006.

¹¹¹⁰ Se describe el recorrido procesional señalando donde “el Señor come” y “duerme” (Municipalidad de Lima 1997).

¹¹¹¹ Sánchez Arjona 1970?

“porque el Señor no se puede saludar a sí mismo”¹¹¹², siendo ésta una práctica habitual en los devotos¹¹¹³.

De manera que, considerando los tres casos, estas representaciones de sacerdotes y devotos parecen recuperar la naturaleza humana de estos personajes divinos (véase Cap. I, pág. 37). La naturaleza histórica y universal de Jesucristo y su Madre parece subyacer en estos significados, superponiéndose a aquellos que, como el que veremos a continuación, se desprenden directamente del carácter material de las imágenes que los representan.

- *Imágenes “hermanas” y relación con otros símbolos*

Incluimos en este punto los significados que implican una vinculación o “hermanamiento” de la imagen con otras, espacial o simbólicamente cercanas. Al profundizar en ellos, se observará que los fundamentos de esas vinculaciones no se encuentran tanto en la imagen en sí si no en el milagro o en el santuario -o en el creador de la imagen en el caso de Copacabana-.

En éste último caso referido se trata justamente de las réplicas hechas por Yupanqui, la cuales muestran una tensión material-inmaterial y un papel ambiguo del escultor. Ciertas versiones, por ejemplo, que cuestionan la no originalidad de la imagen de Copacabana, en vinculación con la réplica de Cocharcas (Perú), son refutadas recuperando versiones donde se busca probar la autoría de Yupanqui pero al mismo tiempo relativizar la importancia de la materialidad de la imagen. Se sostiene entonces que “la Virgen de Copacabana es la misma que la de Cocharcas (o la de Caypi, si se quiere), pues la Madre de los cielos es una sola”¹¹¹⁴. Sin embargo a continuación se afirma que “según todas las investigaciones y estudios que se efectuaron hasta la fecha, tanto la Virgen de Copacabana como la ‘Hermana Gemela’ de Cocharcas: son ORIGINALES y ambas hechura de un mismo y único escultor: ¡el Inca Francisco Tito Yupanqui!”¹¹¹⁵.

¹¹¹² E.7.

¹¹¹³ Además del relato de esta devota, sobre homenajes al Señor en un colegio, se observaron por ejemplo imágenes del Cristo, junto a otras, en la mayoría de los altares preparados en el Hospital Loayza.

¹¹¹⁴ Se agrega que “Solamente en cuestión de obras de arte, se puede hablar de copias, réplicas y falsificaciones, no así en cuanto a la espiritualidad que une a los pueblos” (Arduz Ruiz 2010).

¹¹¹⁵ Arduz Ruiz 2010. Luego, sobre la confusión entre ambas, este investigador boliviano opina que “poco interesan los destellos de leyenda que rodean a estas efigies sacras, ya que todas las tallas que

A su vez, esta vinculación entre las imágenes de Copacabana y Cocharcas es remitida a una vinculación histórica con la Virgen de Urkupiña (Cochabamba) -versión desmentida, sin embargo, por otros investigadores religiosos ligados al santuario cochabambino-¹¹¹⁶. Se afirma que la imagen de Urkupiña habría sido obra de Yupanqui para su amigo Sebastián “Quimicho”, el indígena creador del santuario de Cocharcas, quien de paso por Cochabamba en recolección de fondos para el santuario peruano habría fallecido y su imagen quedó en el lugar.¹¹¹⁷ A este debatido tema de las réplicas hechas por Yupanqui y las historias legendarias de sus santuarios -casos Cocharcas y Cochabamba (Urkupiña)¹¹¹⁸-, se suma el desacuerdo en cuanto a las fechas de los sucesos y las de fallecimiento de los nativos implicados, vueltas también terreno de discusión. Como ya indicamos en el capítulo quinto, aunque se ha propuesto 1616 y 1619¹¹¹⁹, la fecha más aceptada para la muerte de Yupanqui -conmemorada en Bolivia- es la señalada por Calancha, 1608¹¹²⁰ (cfr. Luján López 2002). También la de Quimicho: mientras Ramos Félix¹¹²¹ indica que falleció en 1600, otras versiones afirman que llevó la imagen en 1618¹¹²². Incluso las fechas más tardías de Yupanqui resultan difíciles de articular con esta versión de haber tallado la imagen llevada por Quimicho en 1618.

Además de estas referencias eclesiásticas y académicas, el testimonio de los devotos (en este caso de Perú) señala a la Virgen de Urkupiña entre las dos imágenes -y celebraciones- con las cuales se emparenta la de Copacabana: se afirma entonces que se trata de tres vírgenes “hermanas”, siendo la tercera una imagen de la Candelaria peruana (de Arequipa), la Virgen de Chapi.¹¹²³

salieran de las manos del escultor de Copacabana fueron igualmente milagrosas” como “lo certifica el cronista fray Antonio de la Calancha”.

¹¹¹⁶ El autor del libro *Urkupiña. Una luz de esperanza* (Ramos Félix 2009).

¹¹¹⁷ Manzanera 2009.

¹¹¹⁸ También la de Humahuaca, aunque no dio lugar a santuario, sería -según afirmación del año 2009- “una réplica de la Virgen de Copacabana modelada por el mismo Yupanqui (cuyo IV Centenario de su muerte se conmemora hasta fines del presente año), de mayor perfección artística que el milagroso original, por haberla modelado luego de contar con las manos diestras” (Arduz Ruiz 2009b). Pero ésta tendría que haber sido hecha varias décadas atrás, ya que su entronización data de 1640 (cfr. Zanolli *et al.* 2009).

¹¹¹⁹ Viscarra Fabre 2010 [1901]; García Álvarez en Luján López 2002:6 (estos indican que se trasladó al convento de Cuzco en 1600 y falleció en Arequipa en 1616 o 1619).

¹¹²⁰ Elías 1981.

¹¹²¹ Este autor cita documentación del santuario de Cocharcas. Señala que Quimicho llevaba una imagen pequeña con el nombre “Virgen de Cayara” (Ramos Félix 2009:65).

¹¹²² Arduz Ruiz 2007c.

¹¹²³ E.14. También cuenta sobre el Señor de Huanca (14 de septiembre, en Cuzco) y el Señor de las Nieves (en el cerro Qolluriti, también de Cuzco).

Una vinculación distinta es la que realizaba el cronista nativo Guaman Poma en el siglo XVII. Planteaba una identificación entre la advocación de Copacabana y Nuestra Señora de la Peña de Francia (Fig. 33), una virgen negra en un santuario de altura español (1780mts.) administrado por los dominicos (Pease 1981). Según investigaciones contemporáneas, la asociación entre ambas podría deberse a la identificación andina –posiblemente influida por tradiciones hispanas¹¹²⁴– entre la figura mariana y deidades locales como los cerros o la Pachamama (cfr. Mariscotti 1978; Gisbert 1980; Bouysse Cassagne 2004; Costilla 2007a). Retomaré esto en otra sección del capítulo.



Figura 33. Virgen de Copacabana y de la Peña de Francia (Guaman Poma 1980 [1615]: 827 [841], 403 [405])¹¹²⁵

En Lima, por su parte, he citado ya las conexiones espaciales entre la imagen del Cristo y la de la Santa Cruz, de una antigua barricada en el barrio de Pachacamilla, como así también con las de los santos cuyas residencias eran vecinas al templo nazareno: Santa Rosa de Lima y San Martín de Porres pero se trata en estos últimos ejemplos de una construcción religiosa posterior.

¹¹²⁴ Como la tradición de vírgenes cerro expresada en advocaciones como la Virgen de Monserrat (Bouysse-Cassagne 2004; Gisbert 1984).

¹¹²⁵ Estas advocaciones son vinculadas a los milagros de conquista.

La imagen que más estrechamente se conecta con el Cristo es sin dudas la de la Virgen de la Nube, colocada en el reverso de las andas procesionales en 1747 (Caps. III y V). La misma presenta al menos tres niveles de significado. En principio, siendo una advocación de origen ecuatoriano evocaba la ciudad natal de la Madre fundadora del beaterio nazareno; asimismo, se la presenta como simbolización del encuentro del Cristo con la imagen de su Madre (en la advocación de la Virgen del Aviso) durante la primera procesión en 1687¹¹²⁶; por último, dada la preeminencia mariana durante esa procesión post terremoto de 1687 (por ser la virgen del Aviso la que acaparó la atención de los fieles) y habiendo sido esta virgen de la Nube incorporada en 1747 -a un año del fatídico terremoto-, parece representar un reforzamiento de la sacralidad del Cristo y su mensaje religioso, en un contexto crítico para la ciudad, de necesario reordenamiento social y urbano (cfr. Sánchez Rodríguez 2002).

Si en el caso de Copacabana los vínculos se observaron especialmente a través del creador de la imagen -en conexiones con otros santuarios y celebraciones- y en Lima fueron el eje el templo y las imágenes (tanto el mural como el lienzo procesional), en San Nicolás encontramos nexos fundamentados en las fechas clave del “Acontecimiento Mariano” -aquello que en el capítulo anterior denominamos milagro-aparición (los mensajes marianos a la vidente)-. En primer lugar, a través del año de las primeras apariciones, se plantea una relación con la Virgen de Guadalupe, y su tarea evangelizadora, como antecedente americano. Tanto en las fuentes eclesiásticas¹¹²⁷ como en el relato de representantes del Movimiento laico MMSN se destaca como dato llamativo que la virgen se apareciera en 1983

“no es cualquier año, porque digo, comienza ese año la novena de nueve años, es decir el noveno año, **nueve años de preparación a 1992, que son 500 años después del descubrimiento de América**, entonces la virgen se aparece en San Nicolás en el comienzo de esos nueve años preparatorios para el festejo de los 500 años de evangelización en América, [...] la evangelización que se hizo en América desde la llegada de Colón en el plano espiritual fue acompañada por la presencia de la virgen, de Nuestra Señora de Guadalupe, que fue en 1532 [...] esta aparición de María en 1983 que quiere acompañar y apoyar una re-

¹¹²⁶ Banchemo Castellano 1972.

¹¹²⁷ “En el comienzo de la evangelización de América aparece la Virgen de Guadalupe/y a los quinientos años de esta evangelización/ aparece esta vez de sur a norte” (E.11). Cfr. Laurentin 2006.

evangelización, volver a evangelizar ya no solamente América, que antes se había hecho desde el Norte hacia el Sur [...] sino que ahora desde el Sur hacia el Norte, y no solamente América sino el mundo”¹¹²⁸

De la misma manera, devotos y sacerdotes coinciden en relatar continuidades con las vírgenes de Fátima (Portugal, 1917) y Lourdes (Francia, 1858) a través de las fechas de primera y última aparición:

“San Nicolás es un poco la continuación de esas dos apariciones tan importantes porque la virgen le dio a entender... cuando se le aparece a Gladys acá, en San Nicolás, lo hace el 25 de septiembre de 1983 a través de una imagen, no en persona. Recién el 13 de octubre de 1983 se le aparece en persona y recién ahí le habla. El **13 de octubre de 1917 es el último día que la Virgen se aparece en Fátima** a los pastorcillos, y el último mensaje que dio la virgen de San Nicolás es el **11 de febrero de 1990 ese día es la fiesta de nuestra señora de Lourdes**, entonces es como que hay una clara relación entre San Nicolás, Lourdes y Fátima”¹¹²⁹

Como reafirmación del vínculo con estas imágenes europeas, durante la ceremonia de colocación de la piedra fundamental del santuario de San Nicolás, recuerdos de ambas fueron colocados en el interior de esa simbólica piedra.¹¹³⁰

Otra conexión es la que se establece con el patrono original de la ciudad, San Nicolás de Bari. La fecha en que la vidente reconoce la imagen mariana del campanario, 27 de noviembre de 1983, era el día en que comenzaba la novena al santo Patrono, siendo esto señalado como histórico momento de encuentro entre ambas imágenes. Según los sacerdotes locales “San Nicolás nos devolvió a María”, “el patrono parece ofrecerle a María el lugar que como Madre de Jesús y de la Iglesia merece”¹¹³¹

En los tres casos se observa cómo cada una de las imágenes de culto ha sido asociada con otros símbolos religiosos, aplicando aquí una de las perspectivas analíticas propuesta por Turner: la de las conexiones entre símbolos no dentro del ritual sino desde el discurso, desde narrativas históricas nativas. Como una de las

¹¹²⁸ E.A.

¹¹²⁹ E.A.; Pérez 2007; E.11.

¹¹³⁰ *El Norte* 1986e.

¹¹³¹ Pérez 2007:123. Con una lógica similar, también se plantea una asociación entre la fecha de los primeros indicios sobre el santuario, 7 de octubre, y el día en que se celebra universalmente la fiesta de la Virgen del Rosario (Pérez 2007).

diferencias más significativas, mientras en Lima y San Nicolás se expresaron mayores implicancias providenciales, desde la ubicación del santuario y los acontecimientos milagrosos -respectivamente-, en el caso de Copacabana predominaron vínculos con otros santuarios fundados en la producción concreta de las imágenes. Asimismo, pudieron identificarse en este último culto ciertas muestras de representaciones nativas, o contrahegemónicas, como la imagen “hermana” de las vírgenes de Urkupiña y Chapi y la asociación con santuarios de altura y culto a los cerros expresada en la advocación europea presentada por Guaman Poma. En esta línea pasamos entonces a los significados más cercanos a la percepción de los devotos.

B) La perspectiva devocional

De la misma manera que en la perspectiva eclesial se cruzaron representaciones de los fieles, la mirada devocional también será vinculada a significados eclesiales hegemónicos.

- *Imagen, santuario y milagro como sacralidad antigua*

El grupo de significados que considero más ligado a esta perspectiva son aquellos que corresponden al símbolo entendido como expresión de representaciones tradicionales. El caso de Copacabana es el más afirmado en este punto, donde tanto el santuario como la imagen de la virgen habilitaron la revitalización de antiguas sacralidades. Ya el propio término *Copacabana* remite a piedras sagradas y a cultos locales preincaicos.¹¹³² Partiendo de esta base, las distintas fuentes sobre este culto han abordado este carácter de la imagen mariana. El trabajo del franciscano Viscarra Fabre, por ejemplo, tanto en el contexto de su publicación original (1901) como en su reedición (2010), ha planteado uno de los relatos más enfocados en esta asociación del culto mariano con las tradiciones locales. Su objetivo explícito era probar a través de la imagen de Copacabana la presencia prehispánica del cristianismo en América, resaltando los significados del santuario que permitían exaltar la cultura aymara; de ahí su relevancia para la construcción de una historia

¹¹³²Ramos Gavilán 1976 [1621] (ver Cap. II); cfr. Machaca 2004.

precolombina de la región del Titicaca. También en el singular contexto político de 1925, como profundizaré en la sección siguiente, se subrayaban las “gloriosas tradiciones” de “una cultura extinguida en sus formas, pero que permanece viva y pura en la conciencia de la raza”. Copacabana, en tanto lugar sagrado, era presentada desde las autoridades estatales como sitio marcado por los “signos de la tradición que une a los peninsulares del Titicaca con sus antepasados”¹¹³³. Tiempo después, los cronistas religiosos y seculares continuaron subrayando la percepción nativa de la Virgen Morena del Lago como obra autóctona, vernacular y auténticamente india. A la sacralidad del santuario se sumaba entonces la de la imagen, como simbolización de la conjunción de dos razas, donde se reconocían tradiciones collas e incaicas.¹¹³⁴ Sobre esa doble tradición, exceptuando el trabajo de Viscarra Fabre, ha sido especialmente la incaica la que cobró presencia en las fuentes sobre el culto, unida a la exaltación de la figura del escultor. En las apreciaciones del coronel de la Policía boliviana, por ejemplo, los significados de la imagen asociados a la “raza de Tito Yupanquí” y al incario pagano se ligaban a una interpretación iconográfica desde la cual María de Copacabana rendiría “pleitesía a los dioses del incario pagano, el Sol y la Luna”.¹¹³⁵

Pero dado que en la propia lectura nativa no se trata solo de una cuestión de creencias sino también de obligación cultural y política, que deviene forma de supervivencia material y económica (Glave en del Río 2009:58), los significados que condensa esta imagen van mucho más allá de esa conexión con deidades antiguas. La imagen representa asimismo fertilidad, reciprocidad, retribución y compromiso comunitario (cfr. Giorgis 2004). Desde su representación como imagen cónica, con forma de cerro, hasta los ritos en torno a piedras y rocas en cerros cercanos al santuario mariano¹¹³⁶ -entre otros que describiré en este capítulo-, dan cuenta del papel de la imagen en la reproducción de pautas socioeconómicas locales, donde

¹¹³³ Discurso del comisionado fiscal durante el conflicto por los bienes del santuario (*El Diario* 1925b).

¹¹³⁴ Santa Cruz 1971; Elías 1981.

¹¹³⁵*El Diario* 2003. Desde otro lugar, la interpretación de un jesuita señala al niño Jesús que la Virgen porta en sus brazos como el “verdadero Sol de justicia” (Manzanera 2007).

¹¹³⁶E.18. En el caso de Urkupiña, las rocas son el símbolo de la fiesta: *extraídas del cerro donde la Virgen apareció por primera vez, los pedazos de roca representan el ‘dinero’ o ‘capital’ que la Virgen presta y que deben ser devueltos con ‘intereses’ en forma de ofrendas: velas, flores, misas, joyas o dinero* (Lagos 1993 en Giorgis 2004).

aspectos ecológicos y políticos se cruzan con las prácticas devocionales. Profundizaré estos temas en la sección siguiente.

Si atendemos ahora al Señor de los Milagros, ha sido señalada una vinculación de la imagen con el panteón religioso de origen africano. Además de las prácticas registradas en las fuentes de la época, la vinculación simbólica se plantea específicamente con un culto semejante en Panamá: el Cristo Negro de Portobelo también llamado Cristo Nazareno y representado por el color morado. Preguntándose por una posible corriente religiosa subyacente que propiciara el surgimiento de cultos paralelos, el autor propone una asociación de estos cristos nazarenos con la deidad yoruba Obá Moró¹¹³⁷, la única representada por un color morado característico.¹¹³⁸ Sin embargo, este posible antecedente no ha sido reconocido en fuentes de la época; las mismas se limitan a describir –y calificar negativamente– ciertos ritos tradicionales que los negros dedicaban a la imagen cristiana: en un contexto post convulsión social de 1746 (cfr. Sánchez Rodríguez 2002), Vásquez de Novoa por ejemplo planteaba que dichas prácticas habían influido en los terremotos de 1655. Contemporáneamente, como ya se vio en el capítulo tercero, esta imagen es presentada como “Cristo moreno”, directamente asociado a sus raíces negras.¹¹³⁹

Por otra parte, el tema de los significados indígenas, perceptibles en el milagro de la protección del Cristo frente a los temblores, es toda una discusión por no encontrarse evidencias contundentes para asegurar una continuidad de creencias nativas (Cap. III). La representación del Señor de los Milagros como continuación de Pachacamac ya era planteada a comienzos del siglo XX, en una generación de intelectuales que buscaban construir la identidad nacional peruana.¹¹⁴⁰ Pero teniendo en cuenta que los jesuitas administraron desde fines del siglo XVI la única doctrina de indios de la ciudad de Lima –el cercado– y que se destacaban también en la predicación entre los negros, cabe suponer una influencia de creencias indígenas (ver Cap. V) (Sánchez Rodríguez 2002; Orrego Penagos 2011a, 2011b.).

¹¹³⁷ Se trata de una de las 16 formas en que puede presentarse Obatalá, un andrógino *orishá* reconocido como dios de la pureza, hijo del ser supremo de la religión yoruba –Olofi–.

¹¹³⁸ Según encuentra descrito en distintas fuentes sobre cultos de cuba, sin encontrarse vinculación de otro *orishá* con ese color (cfr. Bastide en Dianteill; Toro Montanlvo 2006).

¹¹³⁹ Monasterio de Nazarenas Carmelitas Descalzas 2008. También se lo denomina así en los carteles y pasacalles ubicados por las instituciones que lo saludan a su paso.

¹¹⁴⁰ Pérez Palma 1938 en Burga 2005.

De una y otra forma, la sacralidad antigua queda en este caso asociada a la imagen y sus milagros característicos (durante los temblores) mientras que en Copacabana se observó la fuerza del lugar sagrado prehispánico, condensada sobre todo en la imagen y el santuario. En San Nicolás, en cambio, no se han apreciado este tipo de significados en relación con los distintos aspectos del símbolo religioso.

Los siguientes puntos nos muestran ya un aspecto devocional más clásico en los símbolos del catolicismo y la relación fieles-deidad -ya sea ésta cristo, virgen o santo- (Costilla 2007a; cfr. Álvarez Santaló *et al.* (coords.) 1989, entre otros) pero que adquiere matices particulares en estos casos.

- *Imagen como protección frente a situaciones críticas*

En especial a través de sus milagros, como se vio en el capítulo quinto, cada una de estas imágenes ha sido construida como protectora frente a determinadas situaciones. La de Copacabana fue sobre todo en cuanto a amenazas y adversidades naturales, y se observa por ejemplo en la siguiente interpretación de un devoto -coronel de la Policía boliviana- sobre la imagen de culto

en la indumentaria de la Virgen están simbolizados los objetivos que Tito y su raza buscaban, que son: la protección contra toda calamidad, natural o social, en el manto; la luz divina (guía espiritual) en la candela; y en el canasto el socorro a todas las necesidades y adversidades que la raza esclavizada soportaba.¹¹⁴¹

De manera que esta Virgen se vincularía no sólo a un carácter protector sino a las particulares necesidades de la población nativa colonizada, representada por el creador de la imagen. En el caso del Señor de los Milagros, por su parte, esa protección de la imagen ha sido ligada sobre todo al milagro de su conservación y en consecuencia a su actuación sobre la población limeña durante los movimientos sísmicos (ver Caps. III y V). Asimismo, dado el significado de las fechas de su celebración -basadas en terremotos históricos- y la coincidencia del mes de sus festejos con la época de sismos, se mantiene una fuerte asociación entre el mes de octubre y la potencia protectora de esta imagen¹¹⁴²: los fieles locales señalan que el

¹¹⁴¹ Coronel diplomado en la Escuela Superior de Policía (*El Diario* 2003).

¹¹⁴² Otra muestra de esta identificación entre octubre y la imagen milagrosa (aunque influida posiblemente por otros factores, como una tácita "competencia" por los fieles) es la prohibición de que salgan otras procesiones dentro de ese mes en los distritos limeños: "en el mes de octubre no sale

momento en que al Señor lo guardan es “muy emotivo y triste”, porque genera en los devotos una “sensación muy extraña y fuerte de desprotección”¹¹⁴³. Lo distintivo de este caso, como se verá en la segunda sección del capítulo, es que a la perspectiva eclesiástica y devocional se sumó un punto de vista político sobre esa protección, en un sentido similar al que puede reconocerse en San Nicolás. Pero si bien en Lima proviene casi exclusivamente de las autoridades estatales (Cabildo colonial y Municipio republicano), en San Nicolás ha sido promovido por la Iglesia diocesana en conjunción con las autoridades municipales: la protección deriva así de una elección de la ciudad por parte de la imagen. Desde la visión devocional, por su parte, la protección puede aparecer contenida en la imagen de la virgen de la misma manera que se observó en Copacabana, siendo “el manto que protege”¹¹⁴⁴ uno de los elementos más significativos.

- *Imagen como esperanza*

Otro significado similar es el de la imagen y sus milagros como expectativa de cambio, como símbolo de esperanza en situaciones difíciles. Este se ha destacado sobre todo en el culto de San Nicolás, construido sobre un crítico contexto socioeconómico (Cap. IV). Así, un periodista y devoto local, realizó -en la última etapa del culto- la siguiente reflexión sobre el espacio del Santuario:

Cosa curiosa, en aquel lugar donde estos días han llegado cientos de miles, hasta no hace tanto tiempo vivían otra realidad, otros sueños también personas provenientes de todo el país, que llegaban sin nada para quedarse e intentar **una vida mejor en una ciudad que prometía una mejor calidad de vida**. De aquella Villa Pulmón ya no quedan vestigios, pero el punto, **el sitio sigue convocando, con otra motivación, las mismas esperanzas provenientes de sitios similares**. Y más atrás, en el vértice de aquel lugar, en la esquina que enmarca la bajada de avenida Viale con la actual avenida costanera, los nicoleños del siglo XIX montaban las baterías que defendían a la ciudad de constantes ataques generados por las luchas internas. [...] Otros eran los métodos y tal vez -queremos creer que así fue- **las motivaciones eran las mismas**: alcanzar una

ninguna otra imagen que no sea la de las nazarenas. Es que acá es donde nace la devoción, si bien es cierto hay en los distritos cercanos al centro histórico de Lima, pero por disposición también arzobispal les han pedido de que salgan a partir del primero de noviembre” (E.10).

¹¹⁴³ E.7.

¹¹⁴⁴ Testimonio de una devota local en *El Norte* 1993d. En Copacabana, se observa en torno a los mantos una tensión entre prácticas devotas y significados eclesiásticos (Uriona 2006:12).

convivencia mejor, alcanzar un estado de desarrollo y armonía entre los habitantes de estas tierras...¹¹⁴⁵.

La cita expresa una identificación entre motivaciones de distintos momentos históricos vinculadas justamente al denominador común de la esperanza de cambio, articulando el símbolo religioso y su santuario con otras etapas de la historia nicoleña donde las esperanzas habrían movilizadado a su población.¹¹⁴⁶ Tanto la Iglesia como los devotos caracterizan a esta imagen desde este aspecto simbólico, por remitir a la “esperanza de un mundo mejor”¹¹⁴⁷ y por haber llegado, al igual que las vírgenes de Lourdes y Fátima, a través de apariciones con una clara misión en el contexto donde sucedieron: en San Nicolás, traer el “mensaje de esperanza” que el pueblo necesitaba¹¹⁴⁸.

Si hasta aquí entonces los significados parecen concentrarse en torno a la imagen y el milagro, veremos a continuación otras representaciones devocionales más conectadas con el símbolo-santuario, lo cual ya implica una asociación con los lugares y las fechas del culto colectivo, el “tiempo de celebración” (Colatarci 2008) propio de los festejos anuales a estas imágenes.

- *Santuario como lugar de contacto*

En este aspecto en donde más se hace presente la materialidad de la imagen, en sus permanentes tensiones, desde ya, con la dimensión inmaterial de su sacralidad. Ya la propia naturaleza del santuario implica esa tensión, por tratarse de un espacio visitado por los devotos de una particular imagen de culto, que a pesar de ser entendida como solo una representación de lo sagrado, como hierofanía (Eliade

¹¹⁴⁵El Norte 2006.

¹¹⁴⁶ Aunque no explícitamente, se remite a la instalación de la prometedora SOMISA y a la coyuntura inicial de la etapa republicana, a las batallas internas que culminaron con el Acuerdo de San Nicolás. Como se verá en las próximas secciones, ambos momentos han sido construidos como símbolos de la ciudad.

¹¹⁴⁷ E.A; cfr. Laurentin 2006:14.

¹¹⁴⁸ Sacerdote de Rosario en *El Norte* 1989b. Este sacerdote explicaba la relación entre las tres apariciones desde el contexto en que aparecen y la misión por la cual se revelaron: Lourdes para revalorizar “las cosas del espíritu” frente al materialismo marxista y darwinista y Fátima para decirnos “como lograr la paz” en épocas de la guerra europea. Otra explicación es la que ofrece el antropólogo Christian (1990:13): Lourdes (1858) vinculada al resurgimiento católico y la recuperación de santuarios abandonados y Fátima (1917) a la oposición de la Iglesia al bolchevismo y la resistencia popular frente al primer gobierno laico en Portugal.

1954), se vuelve ella misma -en su materialidad- una entidad sagrada, deseando los devotos acercarse a ella a pesar de poder venerarla a través de réplicas y estampas. En el caso de Copacabana, ya desde los primeros milagros se observó una tendencia al contacto con la imagen como acercamiento a su sacralidad y sus poderes: no solo su manto cubriendo a los fieles sino distintos objetos, como medidas, retratos, reliquias¹¹⁴⁹. También en Lima, como señalé en el capítulo V, se observan expresiones de devoción centradas sobre todo en el contacto con la imagen, pero en este caso se dan especialmente en torno al lienzo sacado en procesión, a las “sagradas andas” más que al mural en su santuario, siendo que a través de ellas el Cristo “sale” al encuentro de los devotos y la mayoría de los milagros registrados ante un contacto con el Cristo se dan tras el paso de esta imagen procesional o el acto de tocarla. Lo mismo se advierte en la práctica habitual de los devotos de “entregar” los hijos al Señor, llevándolos a la procesión y acercándolos a la imagen.¹¹⁵⁰ En San Nicolás es tal vez donde más se aprecia este significado del santuario como espacio de encuentro con la imagen milagrosa¹¹⁵¹, donde los peregrinos hacen largas filas y esperan durante varias horas para poder tomar contacto con la imagen. Desde la perspectiva eclesiástica, mientras el significado devocional implica un encuentro material con la divinidad, la Iglesia destaca el encuentro espiritual con el camino de la fe: se aclara, por ejemplo, que la meta de las peregrinaciones no es la de ver y tocar lo extraordinario si no encontrar bajo la protección de María el camino de la fe¹¹⁵².

Ya sea por tratarse de santuarios con gran convocatoria de peregrinos (Copacabana y San Nicolás) como por estar vinculados a momentos del año sacralizados por los milagros de la imagen (octubre en Lima y septiembre en San Nicolás), estos cultos poseen un vínculo fuerte con su tiempo anual de celebración (cfr. Colatarci 2008). Más allá de la veneración cotidiana que en sus propios tiempos de culto cada devoto puede expresar, la puesta en escena de estos cultos representa significados peculiares. Uno de ellos es el de *congregación*, pero dado que será especialmente analizado en la tercera sección de este capítulo no lo incluiré por el momento.

¹¹⁴⁹ Ramos Gavilán 1976 [1621]; Calancha 1972 [1657].

¹¹⁵⁰ E.7; ParedesLago, Micallet y Olivera 1997.

¹¹⁵¹ En varios saludos de comercios que publicitan en suplementos especiales de *El Norte* (1992, 1993), por ejemplo, se refiere al 25 de septiembre como “día de encuentro”.

¹¹⁵² Pérez 2007:109.

- *Imagen y santuario como celebración*

La Virgen de Copacabana en tanto símbolo de encuentro celebratorio aparece vinculada a distintas prácticas nativas que a simple vista podrían considerarse ajenas al religioso: comidas, consumo de alcohol, danzas y ejecuciones musicales tradicionales como *caporales* y *morenadas*¹¹⁵³. Desde los años de regencia agustina en el santuario hasta las últimas etapas de administración franciscana, las fuentes han registrado diversas prácticas “profanas” en torno a las fechas de celebración mariana.¹¹⁵⁴ Además de las ferias que usualmente se realizan con motivo de las festividades religiosas, las autoridades del santuario refieren actualmente a una mayor presencia de karaokes, bailes, fiestas y música. A pesar de ser vistos como prácticas alejadas de “lo importante”¹¹⁵⁵, puede observarse por ejemplo en las pancartas de los grupos musicales que su actuación es presentada “en devoción a la Virgen de Copacabana” (Fig. 23 -Cap. V-).

El culto limeño también está fuertemente asociado a elementos característicos de la celebración anual: el aroma del incienso (llevado por las sahumadoras), los hábitos morados y el turrón “doña Pepa”, entre otros, son todos parte integrante de la fiesta religiosa¹¹⁵⁶. Es interesante además que la historia legendaria sobre el origen de este turrón también es asociada al pueblo afrodescendiente - concretamente a una “humilde mujer”-, a un “milagro concedido” y a una revelación de la receta durante un sueño¹¹⁵⁷. De manera similar a Copacabana, pero con un carácter más oficial, también participan de estos festejos bandas musicales locales: durante la procesión del día 18 de octubre, por ejemplo, a solo una cuadra de salir del templo nazareno el cortejo procesional se detuvo formalmente frente a un escenario con músicos peruanos que cantaban “Folklore del Perú” en nombre del Señor de los Milagros. Asimismo, una feria taurina, peleas de gallo y una lotería son otras

¹¹⁵³ Cfr. Barragán (coord.) 2009. Se trata de danzas características de la comunidad boliviana, donde bandas musicales y grupos de baile integrados por hombres y mujeres vestidos con llamativos y elaborados trajes, representando regiones e instituciones de Bolivia, se organizan en desfiles que acompañan las procesiones religiosas y otras celebraciones.

¹¹⁵⁴ Calancha 1972[1657]; Elías 1981.

¹¹⁵⁵ E.15.

¹¹⁵⁶ *La Crónica* 1950?; Gavidia Castro 2003.

¹¹⁵⁷ Entre las distintas versiones encontradas, una de ellas cuenta que doña Pepa era “una *morena* de esas legítimas” (*Mundial* 1921), una “humilde mujer” que fue sanada de una parálisis mientras le pedía de rodillas al Señor cuando salió en procesión; cuando quiso agradecerle por su milagro “en un sueño alguien le reveló la receta de un dulce” y en la siguiente procesión acompañó a la Imagen llevado estos dulces (Revista s/n 1999).

actividades tradicionales del mes de octubre presentadas como “entorno festivo” y “como parte de la celebración” (Municipalidad 1997; revista s/n oct. 1999). Una descripción significativa sobre las prácticas del festejo anual es la que ofrece un artículo del diario El Comercio del 21 de octubre de 1972: el autor cuestionaba como se acentuaban año a año los “traumas callejeros, vandálicos, atropellos, suciedad, desorden y caos del tránsito, durante la procesión...” y refiere a las “veleidades gastronómicas...viandas típicas, graciosos pregones, exóticos sahumeros y destemplados cánticos, que acaban por distraer los buenos propósitos de los más fervientes devotos...”. Comparando con festividades religiosas de otros años, indicaba que “los mismos cirios y sahumeros” se encuentran “en abierta colaboración con las cocinas ambulantes, algunas de ellas hasta motorizadas y con servicio a la carta” y que “algunos inofensivos van en animada charla sobre football u otras actividades cotidianas”, distinguiendo de este tipo de participantes a los fieles “sinceros y devotos”. Aludía entonces al riesgo de convertir la procesión “en un espectáculo de sabor folklórico, como lo fue en sus inicios, rayando lo pagano”.¹¹⁵⁸ Curiosamente, la misma edición del diario incluía un anuncio sobre un espectáculo de humor y baile en el City Hall presentado como “Homenaje al señor de los milagros!”¹¹⁵⁹.

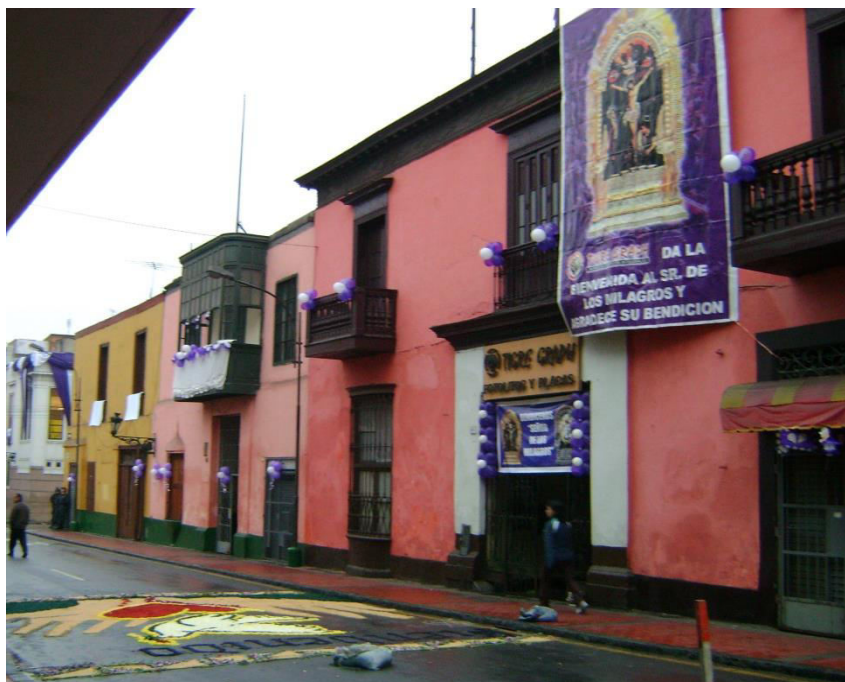
El culto a la Virgen de San Nicolás, en cambio, no aparece vinculado a este tipo de prácticas nativas integradas tradicionalmente a los festejos, hecho que será retomado en la última parte del capítulo. De alguna manera, ese carácter “pagano” y “profano” con el cual son calificadas en los casos de Copacabana y Lima, da cuenta de una tensión al interior del campo religioso que no resulta igualmente visible en San Nicolás, posiblemente por esa mayor injerencia eclesiástica en el culto analizada en el capítulo anterior.

Como significados “subsidiarios” o anexos a este aspecto celebratorio del símbolo religioso, pueden identificarse tres rasgos más en el caso del Señor de los Milagros: la imagen como símbolo de *procesión*, de *tradición* y de *institución*.

¹¹⁵⁸ Exhortaba entonces a tratar “por todos los medios de mantenerlo como el culto puro y espontáneo de un pueblo que siente profunda fe por El” preguntándose si no sería mejor que la procesión recorriera la ciudad en sábado y domingo por cuestiones laborales para los devotos y entorpecimiento del tráfico para los no devotos (*El Comercio* 1972b).

¹¹⁵⁹ *El Comercio* 1972a.

La estrecha relación del Señor de los Milagros con la *procesión*, ha convertido a esta imagen limeña en un verdadero símbolo de este ritual, entendida como el principal homenaje al Cristo. En este sentido, los mismos ritos pueden observarse tanto en las procesiones oficiales por las calles de la ciudad como en aquellas que se realizan al interior de instituciones públicas y privadas: hospitales, escuelas, cárceles, etc. En unas y otras las calles o caminos por donde pasan las andas son adornadas con banderines, globos blancos y morados y pancartas con mensajes al Señor (en la ciudad, colocadas por comercios o instituciones que “saludan” al Cristo y en un hospital, por ejemplo, por los distintos pabellones o unidades del establecimiento). Asimismo, son revestidas con grandes alfombras de flores diseñadas sobre el asfalto con figuras religiosas y frases alusivas: algunas correspondientes a las mismas instituciones, organismos o empresas que exhiben sus pancartas (Figs. 34 a y b).





Figs. 34 a y b. Comercios e instituciones de Lima preparados para la procesión (fotografías de la autora, 18/10/2008).

Los edificios oficiales y religiosos, como el Santuario de las Nazarenas y el Palacio Legislativo, suelen ser también adornados con cintas gigantes (blancas y moradas) (Fig. 35).¹¹⁶⁰



Fig. 35. El Palacio Legislativo antes de recibir la procesión (fotografía de la autora, 18/10/2008)

La procesión aparece entonces como el característico homenaje de la población limeña al Cristo, siendo el mes de octubre presentado por las autoridades

¹¹⁶⁰ Observaciones de campo, 18/10/2008.

eclesiásticas como “la cuaresma de Lima”.¹¹⁶¹ Tal como anticipamos en el apartado anterior, desde principios del siglo XX ha sido distinguida por sus tradicionales elementos: hábitos morados, turroneos, sahumeros, cánticos, cirios, mistura para arrojarle al Señor (vista como algo “genuinamente limeño”); como así también por sus participantes infaltables: el “Cortejo de morenas zahumadoras”¹¹⁶², el “hermano” vestido de morado, “el pregón del turroneo que no olvida a ‘Doña Pepa’” y los coros de cantoras.¹¹⁶³ Otro rasgo significativo de la procesión es el color morado que la representa: se habla de octubre como el “Mes morado”¹¹⁶⁴ y de “Milagros morados”¹¹⁶⁵, se señala que el equipo de fútbol más popular de la ciudad lleva el color morado¹¹⁶⁶ y que “hasta la feria taurina es morada”, agregando un devoto que “Los sagrados colores de nuestra bandera peruana son rojo y blanco. Pero el morado es el color de nuestra fe”.¹¹⁶⁷ Un elocuente testimonio de las primeras décadas del XX describe en estos términos los cambios y continuidades en la procesión:

a través de los años no pierde nunca su carácter de fiesta popular. A pesar de la intromisión de fieles “decentes”, siempre dominan en la procesión de los Milagros las gentes de oscuro color. El hermano *moreno* que pide limosna para el Señor o impone el orden a puñadas es un símbolo fidelísimo de lo que significa la procesión. Después se ha introducido la *novena* y la procesión de los *blancos* que sale de las Nazarenas el 28 yendo a San Marcelo, para regresar a las Nazarenas el mismo día. Pero esta **ya no tiene el esplendor de la procesión popular, genuina, típica** de los Milagros.¹¹⁶⁸ [...] Y aunque la civilización avanza, y mientras la Virgen de las Mercedes experimenta el deleite extraordinario de un paseo en automóvil, la imagen de los Milagros sigue avanzando por las calles de Lima, bamboleante, vacilante,

¹¹⁶¹ Palabras del Arzobispo de Lima desde Roma (Banchemo Castellano 1972: 326-327).

¹¹⁶² La resina que queman funciona como representación de las plegarias que se elevan, siendo el significado del sahumero limpiar y perfumar el camino para que pase el Señor (Benito 2005).

¹¹⁶³ *Mundial* 1921; Nardi 1929.

¹¹⁶⁴ *Liberación* 2003; Vargas 2002; entre otros ejemplos.

¹¹⁶⁵ *Caretas* 2006:53.

¹¹⁶⁶ *Expreso* 2003.

¹¹⁶⁷ Ramírez Rodrigo 2001 (miembro del directorio HSMN). También desde las visiones contrarias se identifica al mes de octubre con el Cristo, como la mirada provocadora del escritor ateo Oswaldo Reynoso, autor de una novela titulada “En octubre no hay milagros” y de comentarios que muestran la cara opuesta del fenómeno en publicaciones sobre el culto (Vargas 2002).

¹¹⁶⁸ Se indica también que “para acabar de darle su fisonomía propia, nunca faltan en ella los desórdenes. Los hermanos se indignan con los *blanquitos* que van a la procesión a reírse con las fieles bonitas, a prender las mantas de la beatas, y a otras travesuras”.

oscilante, haciendo venias en hombros de sus morenos portadores. Ella no necesita automóvil. **Ella no puede cambiar de fisonomía.**¹¹⁶⁹

Ella, sin embargo, se ha visto en el capítulo tercero que ha necesitado un automóvil –el llamado “móvil nazareno”, para trasladar las andas hacia otros distritos de Lima- y ha cambiado de fisonomía. Pero de todas formas ha mostrado una reactualización de sus rasgos característicos. En este sentido, llegamos al segundo aspecto identificado: el de la imagen y el santuario como símbolos de *tradición*. Los devotos señalan de esta manera que “Nuestro octubre morado trae consigo singulares tradiciones que, sin importar el por qué, todos los limeños seguimos año a año”¹¹⁷⁰. Se habla de “tradiciones moradas”¹¹⁷¹ y de una “tradición ininterrumpida de las procesiones octubrinas” desde el año 1687¹¹⁷², año desde el cual se afirma que han tenido lugar las procesiones anuales los días 18 y 19 de octubre (Benito 2005:159). Sobre los “Personajes de la procesión” -cargadores, sahumadoras, cantoras, mixtureras, velero y vivanderas- se indica que “desde el primer recorrido en el siglo XVII acompañan a la imagen sagrada y su tradicional presencia se ha mantenido hasta nuestros días de generación en generación”¹¹⁷³. En definitiva, el autor de un artículo periodístico de octubre de 1965 concluía que “de esa Lima con sabor colonial queda muy poco. Casi todo ha cambiado, excepto la devoción y las reglas de la hermandad”¹¹⁷⁴.

Este tema de las “reglas de la hermandad” conecta ya con el último significado señalado: la imagen y el santuario como símbolos de *institución*. Así como la Hermandad de cargadores, iniciada formalmente en 1766, representa al culto y al Cristo, la propia Imagen del Señor de los Milagros simboliza la Hermandad. A través de la cofradía el símbolo del Cristo recibe un significado peculiar en tanto paradigma asociativo (Benito 2005); pero al mismo tiempo se carga simbólicamente con aquellos significados que la Hermandad representa.

Como muestra de los sentidos que esta institución condensa -y que contribuye a activar cada vez que interviene en las procesiones del Cristo-, podemos considerar

¹¹⁶⁹ *Mundial* 1921.

¹¹⁷⁰ Revista s/n 1999; cfr. encuesta publicada en *El Comercio* 1970, donde se observa el porcentaje de fieles que ese año señalaron participar “por tradición”.

¹¹⁷¹ Revista s/n. oct. 1999.

¹¹⁷² Banchemo Castellano 1972:226-227

¹¹⁷³ Municipalidad 1997.

¹¹⁷⁴ Vergara y Alamo 1965.

los símbolos de su insignia principal: el escudo nazareno creado en 1980 (Fig. 36). Coronados por la cruz nazarena se dividen en cuatro campos: a) la figura del negro pintando al Señor, b) el escudo de la ciudad de Lima, c) la figura del roble, símbolo de Vizcaya -España-, el lugar de origen de Sebastián de Antuñano, y d) la fachada de la Iglesia de las nazarenas. En el vértice inferior una cinta roja, con el emblema, lema y año de fundación de la Hermandad [Fidelidad/HSMN/ Caridad/ y/ 1650/ Sacrificio/ Por Cristo y su Iglesia]; sobre el fondo, el hábito morado con el cordón blanco -vestimenta tradicional nazarena- (cfr. Benito 2005). Hallamos entonces una representación de los actores centrales de esta historia: los afrodescendientes, el poder civil local, los devotos -encarnados en la figura del español Antuñano¹¹⁷⁵-, la orden de religiosas Carmelitas Descalzas Nazarenas y, por supuesto, la Hermandad.



Fig. 36. Escudo nazareno (HSMN 2013b).

En este punto se trata de significados activados explícitamente desde la HSMN, como significados de la cofradía y del culto al Señor de los Milagros. Otro que se percibe casi explícitamente es el del sacrificio, el simbolismo ligado a la carga de las andas. Además de lo visto en el capítulo V sobre las muertes de cargadores en la Iglesia de la Buena Muerte, una descripción de la Hermandad en una revista de 1921 señalaba que

¹¹⁷⁵ Como vimos, este devoto español ha quedado representado en esta historia como una figura trascendente y providencialmente ligada al destino de la imagen (Vásquez de Novoa 1868 [1766]:9).

para la conducción de las andas hay una Sociedad, formada por elementos de las clases populares, que se turna en esta tarea que muchos toman como una dulce penitencia. Recuerda, quien sabe, si el paso de la Cruz y de los dolores del calvario.¹¹⁷⁶

Se observa entonces una identificación con la figura de Cristo, que puede advertirse también en la vestimenta *nazarena* de los hermanos cargadores: el hábito morado adoptado también por los fieles ajenos a la Hermandad.

Saliendo ahora de estos significados particulares del caso de Lima, pero continuando con la asociación de las imágenes sagradas con sus tiempos de celebración, pueden encontrarse también distintos significados derivados de percepciones nativas sobre los cultos pero ya por fuera del campo religioso.

C) Perspectivas externas al campo religioso

- *El santuario y la imagen como símbolos de multitud*

Sobre el aspecto multitudinario del culto, pueden reconocerse apreciaciones en los casos de Lima y San Nicolás. Para los festejos del Señor de los Milagros, mientras algunos fieles acompañan la procesión otros prefieren esperar la imagen en las bocacalles o visitarla en la Iglesia (en este caso, el mural original): una devota, por ejemplo, cuenta que a su familia no le agrada mucho ir a las procesiones de octubre por el “tumulto” y porque los vendedores “no te dejan concentrar bien en tus oraciones”¹¹⁷⁷. En un sentido similar, un sacerdote local expresa que, a pesar de ser muy devoto de la imagen, no suele ir a las procesiones porque allí “escucho el negocio, no la devoción”¹¹⁷⁸. Se ve entonces que la presencia de los vendedores ambulantes sobresale en las procesiones oficiales, influyendo decisivamente en la participación de los devotos.

En el caso de San Nicolás, ya se ha visto en los capítulos precedentes que las apreciaciones de la prensa local y los testimonios de los vecinos no creyentes coinciden en asociar el culto a las multitudes que visitan el santuario cada mes de septiembre. Si bien se percibe desde la población local una visión negativa sobre

¹¹⁷⁶Corzo 1929.

¹¹⁷⁷ E.3.

¹¹⁷⁸ E.4.

esa multitud de peregrinos (procurando, por ejemplo, que no se trasladen al centro de la ciudad) se superpone aquella perspectiva que vincula esta masiva concurrencia al turismo como factor positivo y a la identificación de la ciudad con el fenómeno mariano: “la respuesta multitudinaria ha convertido al viajero en peregrino, al visitante en creyente, al turismo en peregrinaje y a la localidad en Ciudad de María”¹¹⁷⁹. Estos aspectos de culto serán analizados en la sección siguiente.

Teniendo en cuenta las referencias a la venta ambulante y al turismo, puede verse que este significado recibe a su vez apreciaciones que lo conectan con otros más cercanos a los campos político y económico: el símbolo religioso como *atractivo*, como *patrimonio* y como *opción laboral*.

- *El símbolo –imagen y santuario- como atractivo*

Mientras que la cuestión multitudinaria sólo se hizo visible en los casos urbanos – Lima y San Nicolás-, vemos en este punto una diferencia con el de Lima, ya que sólo en los santuarios marianos he encontrado representaciones en este sentido. El santuario de Copacabana ha sido reconocido desde sus orígenes como centro de atracción religiosa, siendo más explícita en la última etapa del culto su presentación como atractivo turístico¹¹⁸⁰. En el caso de San Nicolás, se encuentran por ejemplo afirmaciones como la siguiente –de la celebración mariana de mayo de 1992, el año más crítico tras la privatización de SOMISA-:

sin duda que semejante presencia de peregrinos foráneos, nos trajo la brisa de aire fresco y renovador que nos hacía falta. La ciudad y la zona, de capa caída por los conflictos de SOMISA y Acindar, entre otros, últimamente se veía desdibujada en relación a otros tiempos que fueron de euforia. Pero la “invasión” de católicos, generó embotellamientos de tránsito y permitió observar a creyentes cargando su infaltable cámara fotográfica y tratando de llevarse un “recuerdo de San Nicolás”.¹¹⁸¹

En esta apreciación el atractivo se cruzaba con los significados de *multitud* y especialmente el de *esperanza*; pero otras miradas acentuaron la dimensión contradictoria de esa combinación entre crisis socioeconómica y florecimiento

¹¹⁷⁹ Carta 25/09/1993.

¹¹⁸⁰ En términos de atractivo turísticos (*El Diario* 2002).

¹¹⁸¹ “Muchos se preguntan qué significa para el pueblo que viene a honrar a la Virgen” *El Norte* 1992.

religioso. El cineasta nicoleño que dirigió el documental “Ciudad de María” se refería por ejemplo al

tiempo en que San Nicolás parecía estallar, ya sea por la caída de la principal industria o por el crecimiento del fenómeno religioso. Súbitamente miles de personas querían conocer mi ciudad, ahora convertida en una especie de lugar sagrado. Mientras, los padres de mis amigos y los amigos de mis padres perdían sus trabajos¹¹⁸².

Esperanza o paradoja de por medio, el hecho fue que la ciudad de San Nicolás, otrora centro de atracción industrial y laboral, se vio transformada en centro de atracción religiosa; pero también de atracción turística e incluso laboral y empresaria, con industrias y empresas radicadas en la zona, centros de convenciones y hoteles.

- *El símbolo –imagen y santuario- como patrimonio*

Esta percepción del santuario como atractivo puede derivar de -o en- una construcción del símbolo en términos patrimoniales (cfr. Zanolli, Costilla y Estruch 2009), tanto desde una perspectiva eclesiástica como en relación al campo político. En el caso de Copacabana, el conflicto por los bienes del santuario en 1925, por ejemplo, muestra cómo en un contexto de celebración nacionalista el símbolo religioso (el santuario) fue el eje de denuncias a los frailes administradores y de exaltación de los valores de la nación: artísticos y científicos¹¹⁸³. El Santuario y la Virgen fueron definidos como parte del “tesoro público” reclamándose desde las autoridades estatales “un esclarecimiento” y una “valuación” urgentes ya que, se agregaba, “el asunto no escapa a la jurisdicción civil; no solo como una satisfacción al público de nuestro país, sino de todo el mundo católico”¹¹⁸⁴. De manera similar, en contextos posteriores se siguió representando al santuario como “acervo

¹¹⁸² Bellande 2003.

¹¹⁸³ Señalaba el comisionado fiscal Rada, que “En los anales del Santuario no se recuerda una alteración tan profunda como esta. La destrucción de la decoración del templo en el año del centenario de la República sólo es comparable, por su magnitud, a la perpetrada en tiempos de la conquista española. Cabe aquí expresar, aunque un tanto metafóricamente, que los agustinos han devastado el adoratorio prehistórico de Copacabana y los franciscanos han arrasado la ornamentación colonial de su templo. Los primeros han hecho un grave daño a la Ciencia; los segundos al Arte” (*El Diario* 1925b).

¹¹⁸⁴ “por la fama universal de la imagen venerada” (observaciones del Prefecto de La Paz en *La República* 1925d).

sagrado de la Nación ¹¹⁸⁵. En San Nicolás, por su parte, el santuario también fue presentado por la Iglesia en términos similares: antes de construirlo, el obispado afirmaba al Municipio que “El Templo mariano que se proyecta [...] será también exponente del acervo artístico de San Nicolás, enclavado en el parque que hace mucho tiempo espera materialización, y será como el motivo impulsor de aquella obra, que la ciudad se merece”.¹¹⁸⁶ Asimismo, el santuario del Señor de los Milagros ha sido valorizado como “uno de los más auténticos monumentos de nuestro patrimonio artístico” un templo virreinal considerado “centro y cetro del fervor católico limeño”.¹¹⁸⁷

- *El símbolo religioso como opción laboral*

Vinculado a estos sentidos pero basado en prácticas contra-hegemónicas encontramos finalmente la asociación de la imagen y su santuario con una alternativa laboral. Como explicaré en la sección que sigue en los tres casos analizados los cultos y sus santuarios han dado lugar a percepciones encontradas sobre el aprovechamiento comercial del fenómeno especialmente en relación al turismo y a la presencia de vendedores callejeros.

Imágenes, santuarios y milagros polisémicos

El análisis de los múltiples significados asociados a cada uno de los aspectos del símbolo religioso ha permitido identificar una serie finita –pero absolutamente abierta– de “áreas” de significado, distinguidas según la perspectiva desde la cual se los explicita y sus relaciones con el campo religioso. Así, al interior de este campo y desde una mirada eclesiástica –cruzada por momentos con la perspectiva devocional–, encontramos a la imagen evangelizadora, la imagen como entidad humanizada y la imagen hermana. Mientras los primeros dos parecen corresponder a representaciones más clásicas del catolicismo, éste último punto se caracterizó por su mayor conexión con las particularidades contextuales de cada caso. Nos remitió a relaciones con otros símbolos –locales y foráneos– y a las

¹¹⁸⁵ Elías 1981:159.

¹¹⁸⁶ También se lo definía como “el signo material del corazón de María, que alberga a los hijos” (Pérez 1984).

¹¹⁸⁷ Justamente en un año en que se emprendía su remodelación (*El Comercio* 1955a; *El Comercio* 1955b).

narrativas donde esas relaciones se exponen, a relatos nativos –oficiales y contra-hegemónicos- que reconstruyen permanentemente los antecedentes del culto y la memoria sobre sus orígenes. Desde la posición devocional, se reconocieron significados ligados ya al símbolo en su totalidad (imagen/santuario/milagro) como sacralidad antigua, como protección, como esperanza, como contacto y como celebración (reconociéndose, dentro de este último, particulares significados para el caso limeño: la imagen como símbolo de procesión, tradición e institución). Si bien estos significados devocionales también se cruzaron con la perspectiva eclesiástica y han sido entendidos como parte del campo religioso, expresaron mayores puntos de tensión entre ambas perspectivas. Sobre todo en lo referido a ciertas sacralidades antiguas, al santuario como lugar de contacto material con la imagen y a las implicancias del aspecto celebratorio, la oposición profano-sagrado y pagano-cristiano se hizo visible en varias situaciones, descalificando a determinadas prácticas como ajenas al campo religioso. En este sentido, por ejemplo, las representaciones eclesiásticas actuales sobre la Virgen de Copacabana expresan una posición un tanto ambigua frente a los antecedentes del culto incaicos y preincaicos, una tensión entre reconocer el significado de la virgen como “Imagen india” y subrayar su sentido evangelizador; entre revalorizar lo indígena y criticarlo como pagano. Finalmente, alejándose del campo religioso pero cruzando perspectivas devocionales y eclesiásticas con apreciaciones de las sociedades locales, se registraron cuatro áreas de significados más próximas a los campos político y económico: la imagen y el santuario como símbolos de multitud, como atractivo, como patrimonio y como opción laboral. Pero, dada la vinculación de estos significados con prácticas ajenas al campo religioso y sus mayores implicancias en términos de apropiaciones del símbolo, han sido dejados para la siguiente sección. Por último, el aspecto congregador de la imagen en relación a su santuario, sólo señalado para su profundización en la última sección, puede analizarse además como introducción a este tema de los usos del símbolo que a continuación desarrollaré. Siendo el centro sagrado por excelencia dentro de cada culto, y precisamente por su sentido congregador, el santuario es el lugar donde más claramente se expresan las tensiones entre los diversos significados atribuidos al símbolo religioso, entre los diversos usos de los cuales es objeto. Presentado ante

todo como lugar sagrado, como hierofanía y centro de irradiación, también constituye un espacio de disputa donde se cruzan intereses y significados opuestos (cfr. Eliade 1954; Steil 2002; Simoni y Pedros 2008; Flores 2011); como locus material y simbólico donde se visibilizan esos diversos usos y apropiaciones de lo religioso.

V. USOS Y APROPIACIONES DE LA SIMBOLOGÍA RELIGIOSA Y RELACIÓN ENTRE DISTINTOS CAMPOS SOCIALES

Avanzaré ahora en los usos y apropiaciones del símbolo religioso en cualquiera de sus tres aspectos (imagen, milagro, santuario) y en relación a distintos contextos y momentos históricos. Para el caso de los milagros, si en el capítulo anterior los analizamos como “acontecimientos”, para evaluar su papel en la historia del culto, para desentrañar usos estratégicos del milagro debemos atender a un segundo nivel. Llegamos así al milagro entendido como construcción social desde una acepción interpretativa (acepción que se suma a la definición teológica, como signo de dios, y a la devocional, como hecho que excede las expectativas de los fieles).

Para considerar los tres casos comparativamente he partido de agrupar y clasificar la variedad de ejemplos identificados en torno a cinco tipos de usos según los actores involucrados y los significados desde los cuales la imagen es apropiada (temas ya tratados en apartados y capítulos anteriores). A partir de un corpus de ejemplos heterogéneos he definido entonces cinco modalidades de uso del símbolo religioso: evangelizador /civilizador, devocional, político eclesiástico, sociopolítico (donde se incluyen el socio étnico) y por último el económico¹¹⁸⁸. Se trata, claro está, de una división absolutamente metodológica, puesto que resulta difícil establecer límites precisos entre una y otra variedad y son frecuentes los ejemplos que implican superposiciones y ambigüedades. Sin embargo, cada variedad de uso expresa una singularidad y permite abordar sus ejemplos en términos de una particular relación entre el campo religioso y otros campos de la dinámica social (político, económico, socio-étnico, cultural, etc.). En cada una entonces analizaré distintos ejemplos, de los diferentes casos, que permitan evaluar y explicar aspectos comunes y particularidades contextuales.

¹¹⁸⁸ Habría, desde ya, otros usos posibles que no consideraremos en este trabajo: por ejemplo, un uso estético o un uso artístico.

Para comenzar, el culto a la Virgen de Copacabana ha mostrado tres casos ilustrativos sobre el cruce de distintos usos del símbolo visualizados en un mismo hecho prodigioso, casos ya desarrollados en los capítulos precedentes. Dos de ellos fueron milagros coloniales relatados por los agustinos: el de la auto-transformación de la Imagen en 1583 y el de las lluvias en 1651. Sobre el primero, vimos que mientras el cura pudo utilizarlo como *signo de Dios* para exhortar a los indios “así en el púlpito como fuera de él”, éstos también habrían resultado beneficiados con el respeto otros indios y el favor de los españoles, viéndose al milagro como *símbolo* del beneplácito de la Virgen hacia esta especial representación suya¹¹⁸⁹. Sobre el segundo, se observan usos diversos tanto sincrónicamente como diacrónicamente: si en 1651 enfrentaba a religiosos y autoridades seculares, también puede evaluarse en el tiempo su uso evangelizador por parte de los religiosos: Calancha en 1670 y Elías en 1981 -quien lo recupera para aplicarlo a su contexto-. De esta manera el milagro es reactualizado, no sólo como conversión sino como estrategia de control social (“excesos” en la celebración), pudiendo ser construido además como mensaje de la Virgen, como hecho a través del cual les dice algo a sus devotos.

En este sentido, el tercer caso ilustrativo es el que muestra el reciente proceso para beatificar a Tito Yupanqui, con múltiples aristas, donde se revisita la historia y los prodigios iniciales de la imagen desde puntuales intereses: evangelización, reivindicación, reconocimiento, legitimación. En principio, la Iglesia boliviana contemporánea lo plantea desde una necesidad de testimoniar que la santidad no es propiedad exclusiva del europeo y que debe universalizarse¹¹⁹⁰. Pero, al mismo tiempo, la postulación permite reiterar el papel evangelizador de la imagen -y de su creador-, reproduciéndose similares discursos demonizadores de la cosmovisión local.¹¹⁹¹

Quiera el Señor conceder a Bolivia la gracia de la beatificación del Siervo de Dios Tito Yupanqui, precisamente ahora para hacer frente a los desafíos críticos que atraviesa nuestra patria. Por una parte la cultura adveniente hedonista de tinte laicista amenaza con entronizar el nuevo ídolo del placer en su triple cara de droga, alcohol y sexo promiscuo. Por otra parte se está produciendo un rebrote

¹¹⁸⁹Ramos Gavilán 1976[1621]:129.

¹¹⁹⁰ Asimismo, para destacar una forma de propagación del evangelio a través del arte (E.15).

¹¹⁹¹ Se indica que Yupanqui colaboró en la labor de “evangelizar y pacificar a los pobladores de Copacabana” en un momento en que se necesitaba “liberar a los indígenas de sus cultos idolátricos crueles” (Manzanera 2007; AICA 2007b). Sobre el discurso demonizador avanzaré más adelante.

indiscriminado de mitos y ritos autóctonos, algunos de los cuales como los sacrificios (*willanchas*) al sol, a la *pachamama* o a otros entes telúricos atentan contra la fe en Jesucristo, Nuestro Señor, el único Salvador.¹¹⁹²

En este objetivo eclesiástico evangelizador trabajan especialmente los franciscanos administradores del santuario junto a intelectuales y sectores del poder político boliviano cercanos a la Iglesia. El investigador y diplomático Arduz Ruiz, por ejemplo, produce una publicación de alta carga simbólica con el tema del “calvario del escultor”, sugiriendo una cristianización de la figura de Yupanqui. Esta relevancia que va recibiendo la figura del escultor puede entenderse además como una forma de promover la identificación indígena, confirmando esto el hecho de publicarse la obra en una edición trilingüe –español-aymara-quechua- con predominio de ilustraciones. Es justamente en una de ellas donde puede advertirse una cierta “demonización” de lo andino: haciendo uso de ese significado incaico explicado en la sección anterior, la escena de la “Estación Séptima” muestra la figura del “maligno” con una apariencia asociada a símbolos incaicos -brazales dorados y un tocado con plumas, similar a la *mascaypacha* que lleva Yupanqui- (Fig. 37).

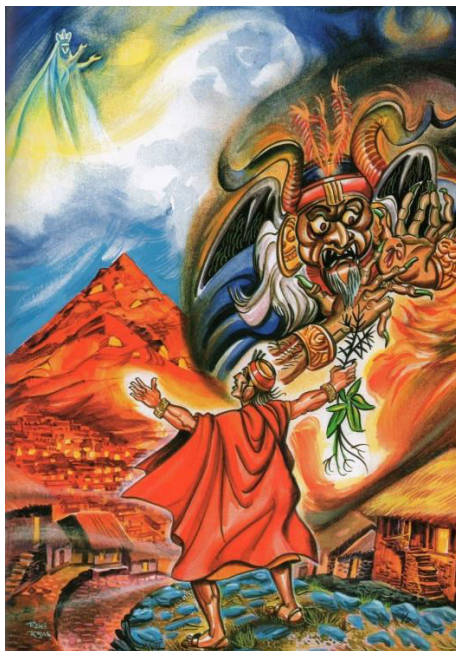


Fig. 37. El “maligno” intentando robar la *janaxcacha* a Yupanqui (René Rojas Navarro en Arduz Ruiz 2007a:47).

¹¹⁹²Manzanera 2007.

Otros actores que contribuyeron a activar esta causa han sido los devotos y elites católicas de La Paz y Potosí. Ya desde la década de 1980, por ejemplo, una agrupación de devotas de Potosí, interesadas en revalorizar al autor indígena de la virgen, se habrían propuesto rescatar de la historia oral local los “designios divinos” que pudieran “sugerir el posible inicio de santificación de este indígena”¹¹⁹³. Por otra parte, es una iniciativa contemporánea a la propuesta de los residentes bolivianos en Roma de lanzar “una campaña para rescatar” el “esplendoroso pasado” de la Virgen en esa ciudad.¹¹⁹⁴ En definitiva, tanto en Italia como en Bolivia -Potosí y La Paz- se observa en las últimas décadas un similar proceso de recuperación de fuentes y tradiciones, de proliferación de reconstrucciones históricas y publicaciones, donde el uso de la simbología es renovado desde distintos intereses. Puede verse entonces que la canonización de Yupanqui indica una unión entre distintas fuerzas de la Iglesia católica boliviana: devotos y laicos de Potosí y La Paz, franciscanos de Copacabana, diócesis de El Alto y arquidiócesis de La Paz. Una unión que parece propia del contexto en que se produce, como reivindicación de la Iglesia frente a un gobierno opositor, teniendo en cuenta además que -exceptuando la propuesta pionera del virrey Esquilache en 1618 (Cap. II)- en casi cuatro siglos no hubo intenciones previas de promover la causa.

Analizados ya estos ejemplos ilustrativos, pasaré ahora a los diferentes usos identificados en la historia de los tres cultos. Consideraré en primer lugar aquellos que pueden vincularse directamente al campo religioso; aunque lo político siempre está presente, refieren a la actuación de agentes de este campo y corresponden a intereses propiamente religiosos (cfr. Bourdieu 2009): el uso evangelizador /civilizador y el uso devocional.

¹¹⁹³ Valda 2010. Algunos medios señalaron que “la Postulación para la Causa de los Santos se apresta a iniciar el proceso desde la Villa Imperial de Potosí, lugar donde el Venerable Inca modelara la Santa imagen que alcanzó difusión universal” (Arduz Ruiz 2005); pero desde el Santuario de Copacabana se afirma que la Comisión Pro Beatificación solo funciona allí, no en otros lados (E.15). Cfr. Arduz Ruiz 2007a.

¹¹⁹⁴ Arduz Ruiz 2005. Como se describió en el capítulo segundo, la documentación para construir una memoria sobre los orígenes del culto en Roma fue recuperada en esos años.

- *Uso evangelizador /civilizador*

Los principales objetivos observados en relación a esta apropiación simbólica son la conversión (en algunos casos indígena) y el control social. Para Copacabana he analizado ya distintas apropiaciones de los administradores santuario, curas seculares y religiosos. Además del ya citado milagro impersonal de la autotransformación de la imagen, considerando que buena parte de los prodigios relatados por los agustinos tuvieron a indígenas como protagonistas, pudiendo impactar sobre la población local “hablándoles” más claramente que los abstractos preceptos eclesiásticos, fueron estratégicamente usados por los religiosos en los sermones y reuniones donde aquellos asistían (Salles-Reese 1997). Siendo en su mayoría milagros individuales, y dada la forma en que éstos operan, a nivel más personal en términos de conversión o de reafirmación de la fe, proclamarlos entre los demás indígenas podía estimular un eficaz efecto multiplicador. En un sentido similar, el milagro podía usarse para atraer nuevos devotos y para motivar a sus fieles a seguir sirviéndola.¹¹⁹⁵

A lo largo de sus obras, los cronistas agustinos subrayan en numerosas ocasiones el “triunfo” de la Virgen de Copacabana por sobre la idolatría y los antiguos ritos demoníacos nativos. Por ejemplo, sobre un prodigio con el aceite de la Virgen¹¹⁹⁶, en 1618, Ramos Gavilán describía:

admirados los Indios de ver semejante cosa, dejábanse ya de ritos y ceremonias y pública y secretamente las condenaban, procurando en todo lo que podían imitar a los españoles en la devoción, y encomendarse a Dios y a su Santísima Madre, llamándola en / sus necesidades, y trabajos¹¹⁹⁷

En relación con prácticas paliativas tradicionales de las sociedades indígenas, Calancha afirmaba que

¹¹⁹⁵ “De esto sirven los milagros que en tierras nuevas siempre usó Dios de ellos para acreditar su doctrina y ley Evangélica; y para que el pueblo crea en él, y acuda a él, fortaleciéndole en la fe” (Ramos Gavilán 1976[1621]: 195, cfr. pp. 182, 183, 189, 196, 215, entre otros).

¹¹⁹⁶ Interpretado por los cronistas como símbolo de la aprobación de la Virgen y su Hijo hacia la voluntad de participación de los indios en la procesión del Corpus Christi (Ramos Gavilán 1976[1621]:225; Calancha 1972[1657]: 511).

¹¹⁹⁷ “y viendo que de tierras tan lejanas acudían los cristianos sólo a visitar la Imagen, guiados de su fama, [...] acudían ellos con mayores veras a servirla” (Ramos Gavilán 1976[1621]:138-139).

en Copacavana ha desterrado la Virgen estas hechicerías, que como los indios las hacen para aplacar al aire y al cielo, como ellos dicen, ven sus indios que puede más una lágrima que le lloran y un ruego que le hacen que todos los emblecos de los hechiceros ni la fuerza de las supersticiones.¹¹⁹⁸

A este uso colonial del símbolo para la erradicación de hechicerías y supersticiones nativas, pueden sumarse las apropiaciones de los franciscanos en la etapa republicana. A un siglo de la independencia boliviana, durante el acto de coronación de la imagen, el padre guardián del santuario se refería –e interpelaba– a la población originaria con el siguiente pedido a la Virgen: “a la raza de tu fiel Tito Yupanqui, cuya supervivencia a tus favores se debe: elévala a la altura que tu amor le ha enseñado, hazla digna de su destino y de gozar la dicha de la verdadera libertad”.¹¹⁹⁹ Si la necesidad era contribuir a hacer “digna” a una superviviente “raza”, tal vez por eso estos mismos administradores del santuario recurrieron a nuevos símbolos religiosos para erradicar las prácticas nativas: el Calvario cuya construcción se emprendió en 1940 es hoy presentado justamente como obra que buscaba “extirpar los *yatiris*” del cerro¹²⁰⁰.

Continuando con el ámbito de los cerros, otros ejemplos de uso de este símbolo mariano como prueba del “triumfo” cristiano sobre la población nativa y sus sacralidades tradicionales, son los usos coloniales de milagros en torno a las minas, concentrados sobre todo en el siglo XVII. Entre los varios ejemplos narrados en las crónicas agustinas, se destaca el ya citado milagro de 1631¹²⁰¹ donde se afirma el señalamiento de una mina de “extremada piedra” por parte de la Virgen, de la cual los “indios más antiguos no habían tenido semejante noticia”. Con este milagro entonces, parecía subrayarse la superioridad de los poderes cristianos por sobre los nativos, siendo una de las mayores armas de los indios justamente sus conocimientos sobre la geografía local. De manera similar, la aparición mariana en

¹¹⁹⁸ Calancha 1972[1657]:566.

¹¹⁹⁹ *El Diario* 1926.

¹²⁰⁰ E.15. Esta práctica común de resignificar el espacio sagrado de los cerros con símbolos católicos encuentra hoy su máxima expresión en la gigante estatua de la Virgen del Socavón colocada en 2013 sobre el cerro Santa Bárbara, presentada como “la más alta de Sudamérica” –y anclada a su vez en las motivaciones turísticas más contemporáneas– (Mejía 2012).

¹²⁰¹ Calancha 1972[1657]: 571. Citado en Cap. V, pág. 369.

el cerro de Potosí ilustrada por Yupanqui¹²⁰² y los innumerables milagros en beneficio de mineros y dueños de minas señalados por el cronista potosino Arzans¹²⁰³, podían asegurar los poderes de la virgen sobre los espacios sagrados locales. En relación a estos últimos, si fueron difundidos o registrados en manuscritos de la época, el hecho de no mencionarlos los cronistas agustinos podría vincularse a estas mismas implicancias sobre la asociación con cultos mineros –por posibles derivaciones paganas- o quizás por fortalecer la relación de la Virgen con Potosí. Por otra parte, es contemporánea a estos ejemplos la ya citada identificación entre la Virgen de Copacabana y Ntra. Sra. de la Peña de Francia registrada en la obra de Guaman Poma: siendo una virgen negra de un santuario de altura español, su identificación con la de Copacabana por parte de un nativo cristianizado puede estar dando cuenta de un uso local de estas advocaciones con la intención de conciliar símbolos hispanos con la cosmovisión local.

En la época más contemporánea, como señalé respecto a la beatificación de Yupanqui, se observa de parte de religiosos y sacerdotes bolivianos un continuo uso de la Imagen y su santuario orientado a fines evangelizadores.¹²⁰⁴ Más allá de los textos y discursos, se visualizan en los diversos correlatos materiales que producen estos usos simbólicos: ilustraciones con las escenas del calvario de Yupanqui publicadas y expuestas en afiches dentro de los edificios religiosos o grabados en las puertas del santuario con escenas de la historia legendaria sobre la imagen. Siendo que, según apreciaciones de los religiosos del santuario, los devotos locales son “dados a lo concreto”¹²⁰⁵ resulta comprensible esta intencionalidad didáctica y de llegada a los nativos.

Pasando al uso eclesiástico del Señor de los Milagros, se ha planteado que la Iglesia se vio obligada a admitir y glorificar con un fin evangelizador lo que en un principio había criticado (Gómez Acuña 1994). En este sentido, la fuerza del origen del símbolo asociado a los negros, pudo haber sido la motivación para que el mismo resultara empleado en un sentido crítico hacia esos orígenes: así, por ejemplo, el prodigio de la conservación de la imagen tras el sismo en 1655 fue

¹²⁰² En su “famoso lienzo” (Baltasar de Salas 1618, foja 9, en Viscarra Fabre 2010[1901]). Aún si este supuesto lienzo de Yupanqui fuera una construcción posterior, el uso del símbolo no deja de ser significativo.

¹²⁰³ Arzans 1965 [1705-1736]; Arduz Ruiz 2007b.

¹²⁰⁴ cfr. Elías 1981; Manzanera 2007.

¹²⁰⁵ E.15.

resignificado en 1766 con el planteo de haber sido la destrucción de la capilla una consecuencia de las “bárbaras costumbres” que allí se practicaban, como una suerte de condena del Cristo hacia los homenajes que los negros le rendían en su cofradía.¹²⁰⁶

Por otra parte, si bien se ha afirmado que los negros esclavos (sometidos a algún patrón) -y en especial si residían en áreas urbanas- eran más propensos a recibir milagros -en comparación con los libres o los pertenecientes a propiedades rurales-¹²⁰⁷, una diferencia con Copacabana es que durante la primera etapa del culto no se registraron milagros directamente en beneficio de ellos. Teniendo en cuenta que los milagros podían operar sobre esta población de manera similar a cómo lo hacían sobre los indígenas -obligándolos a comportarse como dignos de esas gracias divinas¹²⁰⁸- resulta difícil, aunque las fuentes lo sugieran, pensar en una ausencia de este uso del milagro por parte de la Iglesia limeña. En relación a esto, considero que esa poca visibilidad del protagonismo jesuita señalada en el capítulo anterior, puede vincularse a estos silencios en las fuentes. Aunque haya sido de forma solapada, un posible uso de este símbolo por parte de los jesuitas puede advertirse en ese origen “negro” del Señor de los Milagros; pero si bien eso daría méritos a la labor evangelizadora jesuita (Sánchez Rodríguez 2002), no se los vio construyendo explícitamente versiones sobre ese origen.

En su contexto, el caso de San Nicolás ha mostrado, tanto desde la Iglesia local (sacerdotes y laicos) como desde la curia romana, un fuerte encauzamiento eclesiástico del culto. Esto se expresó en una constante y decisiva intervención sobre su desarrollo y su reproducción, como así también en la producción de narrativas oficiales sobre la historia del símbolo: de esa manera, se trata de un caso que da lugar a pensar en un posible uso del símbolo para la “invención” de una devoción -independientemente de la fuerza con la que ese símbolo haya calado en los devotos-. Aunque lo mismo pueda plantearse para los casos de Copacabana y

¹²⁰⁶ “instado N. Sr. de las torpezas y graves desacatos que cometían los negros delante de su imagen, e bailes y otros entretenimientos de sus bárbaras costumbres, arruinó enteramente con aquel temblor las casas, los corrales y todas las paredes de la cofradía, dejando solamente indemne el trozo de la que contenía a la divina imagen” (Vásquez de Novoa 1766[1868]:4; Vargas Ugarte 1966).

¹²⁰⁷ El milagro respetaba las convenciones sociales establecidas y mantenía al negro dentro del sistema de explotación donde había sido colocado por la sociedad colonial (Tardieu 1997).

¹²⁰⁸ Y al mismo tiempo, por su condición de esclavos, creando un lazo de dependencia más sólido con el patrón por interceder éstos en su favor (Tardieu 1997).

Lima, hemos visto que en ellos fue más sólida la base nativa –pagana- sobre la cual la Iglesia debió trabajar¹²⁰⁹. Pasamos así a las prácticas más vinculadas a esos antecedentes no cristianos y al uso de los devotos.

- *Uso devocional*

Protección contra catástrofes naturales

Tanto en relación a la Virgen de Copacabana como al Señor de los Milagros hemos visto que las imágenes resultaron esgrimidas desde la población local en relación con momentos de catástrofes. Ya desde los primeros votos a la Virgen por parte de la parcialidad *anansaya* en Copacabana y en las invocaciones al Cristo limeño oficializadas en el voto del Cabildo en 1715¹²¹⁰, se vio una especial vinculación entre fenómenos naturales (especialmente lluvias en el caso de Copacabana y sismos en Lima) e invocaciones colectivas a imágenes religiosas. Estas invocaciones pueden verse como prácticas propias de la religiosidad local, ya sea en la Europa moderna como en la América prehispánica y colonial. Así, al igual que en la España del siglo XVI, en las sociedades andinas las procesiones rogativas fueron una manera muy común de paliar las desgracias, sumado esto a creencias locales sobre la intervención activa de seres sagrados en asuntos humanos y mundanos (Christian 1991), lo cual implica la necesidad de aplacar sus iras. Pero además de anclarse en creencias y prácticas indígenas, particularmente del área andina para el caso de Copacabana y de posibles tradiciones costeñas en el caso de Lima (Pachacamac), se vio en este último caso que las rogativas involucraban también a las elites urbanas hispano-criollas, con lo cual ha sido un uso devocional que al menos en Lima pudo integrar distintos sectores de la sociedad.

¹²⁰⁹Otro dato revelador en este sentido podría ser el ya considerado tema de las muertes y castigos observados en ambos cultos - los sacrificios en la carga de las andas en Lima y las muertes como castigos de la Virgen en Copacabana-. Considerando el carácter más ambiguo de las deidades andinas, e incluso las del panteón religioso africano, podría pensarse tanto en un uso evangelizador de esas muertes y castigos, como una manera de acercar las deidades cristianas a la actitud de las deidades tradicionales, como en un acercamiento promovido desde los propios devotos.

¹²¹⁰ “considerando las calamidades que padecemos y temiendo por nuestras culpas mayores castigos, implorando la Divina Misericordia que experimentamos en le Sagrada Imagen del Santo Cristo de los Milagros que se venera en el Santuario, sito en los confines desta ciudad, hacemos promesa, juramento y voto” (Certificaciones 1715).

Continuidad de antiguas deidades

De lo señalado hasta aquí, es claro que en la apropiación de la Virgen de Copacabana por parte de los nativos operaron significativamente las características de entidades sagradas prehispánicas¹²¹¹. Cuando la imagen mariana comenzó a desplazar simbólicamente a la Peña Sagrada del Tawantinsuyu, un escenario de culto al Sol, a la Luna, a la Pachamama y a otras hierofanías tradicionales dio lugar a una compleja liturgia cristiana (Báscones 1998)¹²¹². A pesar de ello, la Virgen de Copacabana y sus milagros pudieron ser apropiados por la población nativa para establecer lazos de continuidad a nivel cultural y religioso: en la transición entre el pasado andino y el nuevo orden cristiano (Salles-Reese 1997) posibilitaron la permanencia -aunque resignificada- de la sacralidad del Lago Titicaca y del carácter de ciertas divinidades locales. Así, por ejemplo, pueden identificarse en torno a la Virgen elementos asociables a la *huaca* de Copacabana: más allá de la propia etimología del denominador aymara-quechua *Copacabana* -*observar ellago, mirador de la piedra preciosa* o *mirador del azul precioso*- (Luján López 2002:196)¹²¹³, está presente su vinculación con el agua (en relación con los milagros pluviales y su cercanía al lago)¹²¹⁴ y con el color azul (en las características de su manto). No es un hecho menor que en la denominación de la Virgen se haya conservado una antigua expresión (*Copacabana*), con todas las connotaciones que la rodeaban; como tampoco que la misma haya opacado a la advocación hispana que le dio origen (la Virgen de la Candelaria). Para los antiguos habitantes locales -los indios yunguyos-, cuyas deidades habían sido relegadas por la religión oficial incaica, la Virgen de Copacabana reavivaba con su denominación las connotaciones de una antigua huaca local desplazada por el culto solar. Siglos después, también estos cultos

¹²¹¹ Un análisis pormenorizado de este tema puede encontrarse en autores como López Méndez (1998) y Salles-Reese (1997).

¹²¹² Al igual que en Europa, María en tanto Madre de Dios fue una imagen apropiada para heredar la tradición de las diosas-madres vinculadas al paisaje rural: la Madre Tierra, la Luna y las divinidades asociadas con la fertilidad. Por ello se ha afirmado que los santuarios marianos fueron ganando preeminencia sobre los símbolos locales en tanto dispensadores de la ayuda divina (Christian 1990:36, 62). Sin embargo, en el área andina es notable la persistencia de cultos tradicionales, articulados luego con creencias y ritos cristianos (cfr. Báscones 1998; Bouysse-Cassagne 2007; Costilla 2007a).

¹²¹³ Ramos Gavilán (1976[1621]) define este término como "lugar o asiento donde se ve la piedra preciosa": *Copa*= piedra preciosa, *Kaguana*= lugar donde se puede ver algo.

¹²¹⁴ Además de esta permanencia del carácter acuático del antiguo ídolo, se destacan por ejemplo, en el arte colonial religioso, las mujeres peces personificadas como sirenas grecolatinas (Bouysse-Cassagne 1997; Wachtel 2001:531).

solares pudieron reactualizarse en relación a la devoción mariana: así, en 2001, durante la celebración de la primera peregrinación desde el Titicaca al “santuario de la *ch’ujlla*” de Yupanqui en Potosí, se indica que los pobladores de Copacabana se presentaron con su “danza nativa de la isla del sol”¹²¹⁵.

Por otra parte, los cultos actuales vinculados a cerros, rocas y piedras, observados tanto en Copacabana como en otros santuarios marianos (Virgen del Socavón, Urkupíña)¹²¹⁶ también dan cuenta de una apropiación del símbolo cristiano en relación a antiguas creencias. En Copacabana la sacralidad del cerro Calvario es asociada hoy a la aparición de la Virgen en una piedra: “es por el milagro” que los devotos suben al cerro; y al subir, dejan piedras a las cruces del camino en representación de sus pedidos. Asimismo, se realizan en la cima del cerro rituales nativos -como las curaciones de los *yatiris* y la adquisición de *alasitas*-¹²¹⁷, aquellos que habrían dado lugar a la construcción del calvario por parte de la Iglesia. De manera que el milagro en el cerro ha sido usado tanto por la Iglesia, para cristianizar un espacio vinculado a prácticas nativas, como por los devotos indígenas, apropiándose en relación a su cosmovisión. Aunque los habitantes locales afirman que “lo del cerro Calvario es todo el año”,¹²¹⁸ estas prácticas se realizan especialmente durante las celebraciones marianas, cuando “todo se hace por la Virgen”, destacándose en la cosmovisión local las del mes de agosto por ser el “mes caliente: cuando se debe pagar a la Tierra por todo”¹²¹⁹.

Sobre esta última relación con la *Pachamama*, puede observarse otro ejemplo en uno de los milagros-aparición citados en el capítulo quinto: según los relatos contemporáneos, la planta (*janaxcacha*) que la Virgen le entregó a Yupanqui para “mitigar el hambre de los mitayos” en las minas¹²²⁰ es cuidada tanto por la Virgen

¹²¹⁵Gutiérrez 2007.

¹²¹⁶ Ver Cap. II y Cap. V. En Copacabana los devotos dejan piedras a las cruces del calvario, en representación de sus pedidos, siendo la sacralidad del cerro asociada hoy a la aparición de la Virgen en una piedra.

¹²¹⁷E.15; E.14. Una devota peruana señala que *challar* -realizar ofrendas- y comprar las “cosas chiquitas” -*alasitas* (Cap. V, pág. 302)- “son las creencias”: de que lo que compras vas a poder tenerlo en el año, así como la práctica de hacer bendecir los automóviles “para que no se malogre o para tener uno mejor” (E.14).

¹²¹⁸ Feriante local, 4 de agosto de 2010, Copacabana, comunicación personal.

¹²¹⁹ E.14. Otras prácticas realizadas en los alrededores del santuario mariano y vinculadas a rocas del cerro, son las *challas* y pedidos en “la boca del sapo”, una formación rocosa en la base del cerro (*La Voz del Santuario de Copacabana* 2009b). Se entiende al sapo como “símbolo de la riqueza” y se afirma que creen en él no sólo los católicos sino de otras religiones (E.14).

¹²²⁰ Arduz Ruiz 2007a.

como por la *Pachamama*, y se afirma también que Yupanqui la plantó en otras iglesias¹²²¹. A su vez, he señalado ya cómo, en estas y otras referencias, se sugiere una apropiación del símbolo en torno a la continuidad de cultos mineros¹²²². Sin embargo, más allá de evidencias sobre minas y vetas consagradas en su nombre¹²²³, ha sido visible mayormente a partir de fuentes indirectas: siendo que las crónicas oficiales no describen esa vinculación, tal vez sea posible interpretar este silencio como un esfuerzo por ocultar tales manifestaciones.

Respecto al Cristo limeño, una primera instancia de apropiación ha estado vinculada a la población afrodescendiente congregada en la incipiente cofradía del Cristo de Pachacamilla. Aunque también se han señalado tradiciones religiosas de raíces indígenas, ya anticipamos que no ha podido comprobarse en las fuentes una apropiación directa de la imagen por parte de población indígena. Recordando los significados explicados en la sección anterior, queda claro por qué la Imagen del Señor de los Milagros ha sido planteada como un símbolo de la capacidad de los negros de Lima para aprovechar la cosmovisión del cristianismo y hacerla suya a pesar de los obstáculos (Gómez Acuña 1994; Tardieu 1997)¹²²⁴.

En el caso de San Nicolás, los ejemplos más claro de apropiación colectiva por parte de los devotos y de un uso del símbolo en términos religiosos arraigados en características del contexto local, pudieron hacerse visibles durante el crítico contexto socioeconómico tras la privatización de SOMISA. La imagen esgrimida como símbolo de esperanza y protección divina frente a un contexto de crisis laboral, desamparo estatal y desarticulación social¹²²⁵. Sin embargo no fue una apropiación que alcanzara a imprimirle al símbolo un carácter devocional específico como en los otros cultos.

¹²²¹ Valda 1992.

¹²²² Arzans 1965 [1705-1736]; Arduz Ruiz 2007b.

¹²²³ Expedientes coloniales entre 1680 y 1820 dan cuenta de minas y vetas con el nombre de esta advocación en distintas localidades bolivianas (ABNB, ALP Min 70/17; ABNB, ALP Min 48/6; ABNB, ALP Min 105/4; ABNB, ALP Min 146/7; ABNB, ALP Min 100/9; ALP/EC, N°1193, Caja 40, Exp. 2).

¹²²⁴ Este autor percibe en la historia del Señor de los Milagros la concretización de una suerte de “predisposición” de la población afroamericana, por sus tradiciones religiosas ancestrales, a dejarse llevar más por la creencia en las intervenciones milagrosas”. Esta visión del culto como expresión cultural afroperuana (Benito 2005) se ha planteado desde una “doble conciencia” de los afroamericanos (Bernand 2009) -entendida como cosmovisión tensionada por dos matrices-, en tanto, especialmente en aquellas primeras generaciones de la época colonial, eran movidos por dos tradiciones culturales distintas.

¹²²⁵ E.A; Bellande 2001; cfr. Rivero 2008.

El siguiente uso a considerar excede ya la esfera religiosa para ubicarse entre el campo eclesiástico y el campo político, con un interés propio de este último¹²²⁶.

- *Uso político-eclesiástico del símbolo*

Consagración y uso fundacional

El uso del símbolo para fundación y santificación expresa una funcionalidad variada según los sectores sociales involucrados. Ya vimos desde el aspecto religioso evangelizador algunos ejemplos en el ítem anterior, como el cerro Calvario concretado por los franciscanos o el propio santuario mariano emplazado en un centro sagrado prehispánico como Copacabana. Pero pueden considerarse aquí otros ejemplos más cercanos al campo político. El caso de Copacabana tuvo un momento emblemático durante la coronación de la imagen en 1925, donde la Virgen fue el símbolo coronado oficialmente por el Estado boliviano en un contexto de celebración del centenario nacional. En ese momento, las acciones implicaron al mismo tiempo una consagración de la imagen y su santuario como una santificación de la simbología política y de la propia “nación boliviana” cuyo perfil por esas décadas se procuraba definir.

Con el Señor de los Milagros se observan en este punto apropiaciones oficiales más puntuales, como por ejemplo cuando -tras la declaración como patrono de Lima- para la toma de posesión simbólica de unos terrenos donados por el Cabildo al Beaterio nazareno se llevó la Imagen en procesión hasta el lugar¹²²⁷. Asimismo, durante la inauguración del templo nazareno en 1771, el Cristo era esgrimido como reflejo de una santificación de ese lugar elegido.¹²²⁸

En el caso de San Nicolás, con el culto construido y el recurso al símbolo religioso (milagro, imagen y santuario), se advierte un uso político-eclesiástico que pudo haber actuado para fortalecer una diócesis afectada políticamente por la trágica y controvertida muerte de su obispo (y por la desaparición de curas villeros) y cuya feligresía se vio luego golpeada socioeconómicamente. Indicios más puntuales de esta voluntad de “refundar” la diócesis, se advierte en el recuerdo del obispo que

¹²²⁶Aunque siempre lo involucre de alguna manera, es claro que el campo eclesiástico no se reduce a lo político: además de cruzarse con el campo religioso, lo hace con el económico, el artístico, etc.

¹²²⁷Banchero Castellano 1976:119; Sánchez Rodríguez 2002: 69.

¹²²⁸ “Bien claro se ve, que eligio Dios y santifico este lugar” (Colmenares 1771: XXXI).

registra un sacerdote local presentándolo como un “gran Pastor de la Iglesia nicoleña”, pero sin hacer referencias a su trágico fallecimiento¹²²⁹, lo cual puede percibirse como un cierto silenciamiento por parte de la Iglesia local. En el pedido de los terrenos al Municipio, la Iglesia planteaba al templo mariano como “símbolo que se corresponde con la misión unificadora y pacificadora de esta ciudad”. En ese sentido, la implantación del símbolo en el “campito” implicaba también la posibilidad de santificar y resignificar un espacio con una historia que enfrentaba a sectores de la sociedad local, pudiendo de alguna forma “silenciar” o “pacificar” ese conflicto latente.

Por otra parte, el simbolismo bíblico es empleado por la Iglesia para consagrar el acontecimiento mariano de San Nicolás, identificando en los mensajes de las apariciones locales los “clásicos signos de la Alianza bíblica” (equiparándolos con los hechos del antiguo testamento). La elección de un país, Argentina, presentado como “de raíces profundamente cristianas y marianas” (como la elección de Israel), la elección de una ciudad, llamada “Ciudad de Maria” (como fue elegida Jerusalén) y la elección y santificación por la virgen de lugar para el templo (como el templo de Salomón) (Pérez 2007). Esto implica al mismo tiempo santificar a través del simbolismo mariano los patronazgos territoriales propuestos.

Reivindicación, privilegios y reconocimiento

Otro tipo de apropiación simbólica es aquella que, desde diversos sentidos según los actores implicados, expresa un interés vinculado a obtener reconocimientos. En Copacabana se destacaron en este punto administradores del santuario y sacerdotes. Sobre los primeros, más allá de las propias crónicas agustinas del siglo XVII que en sí mismas constituyen exponentes de este uso del símbolo, encontramos por ejemplo el alegato que estos frailes mandaron a España en 1807. Elaborado durante el conflicto con el obispo de La Paz (Cap. II), esgrimían en él al símbolo-santuario haciendo constar que había sido construido por ellos y permanecido bajo su posesión por más de dos siglos.¹²³⁰

Respecto al período de administración franciscana, considerando las ceremonias realizadas (Cap. II) puede observarse que fueron generándose distintas ocasiones

¹²²⁹ Pérez 2007:26.

¹²³⁰ Elías 1981:114.

para la conmemoración del culto. De esa manera, al tiempo que permitían exhibir y exaltar los símbolos que contribuirían a una reafirmación de la devoción mariana, favorecían a la propia imagen de los franciscanos como guardianes de esos símbolos. Por otra parte, un ejemplo de uso del santuario se observa en las afirmaciones del franciscano Elías en su libro publicado en 1981:

En la restauración de Copacabana como centro de vida cristiana acendrada a tenido y tiene mucho que ver la Orden franciscana [...] quienes a través de 81 años de atención continua y sacrificada al culto de la Mamita y bien espiritual de sus feligreses y peregrinos, han logrado colocar a Copacabana como faro luminoso del espíritu. Mientras Santuarios como Pucarani y Carabuco -en otros tiempos tan famosos y frecuentados como Copacabana- han decaído sensiblemente, el santuario de La Virgen que se levantó a orillas del Titicaca surgió de las ruinas en que se encontraba a mediados del siglo XIV (sic) y, merced a los Franciscanos, ha logrado la vitalidad y auge presente¹²³¹

Asimismo, recurrieron también al milagro como prueba de sus conexiones con la imagen desde tiempos coloniales; resaltando a través de los milagros de la época la devoción de los franciscanos en esa primera etapa del culto.¹²³²

Ciertos sacerdotes de La Paz, por su parte, durante el conflicto por tierras del santuario que enfrentó a la Iglesia de La Paz y el Estado boliviano (Cap. II), afirmaban que “es tiempo de que toda la población de nuestra Nación eleve su voz y su protesta para proteger a la “Virgen de Copacabana”¹²³³. Se agregaba entonces que

El Presidente es el papá de la familia nacional, es padre de una nación católica. El 85 por ciento de nuestra población es católica. Es lógico, que cada padre debe defender su familia. Es lógico, que el señor Presidente, Vicepresidente y la Ministra de Justicia, alarmados por el uso de la sigla del MAS, por gente sin respeto a la Virgen, arreglen esta situación lo más pronto posible. El pueblo católico quiere ver cómo protege el señor Presidente la fe de su pueblo y los sentimientos íntimos a la Virgen de Copacabana, sostuvo¹²³⁴

De esta manera, la imagen resultaba empleada para darle relevancia nacional al culto, reclamar una propiedad eclesiástica y al mismo tiempo reclamar la atención

¹²³¹Elías 1981:169.

¹²³²Elías 1981:115 y ss.

¹²³³*El Diario* 2006.

¹²³⁴*El Diario* 2006.

del gobierno nacional.

Desde su lugar, también los devotos a lo largo de las distintas etapas del culto mostraron –de manera más implícita- sus apropiaciones en este sentido. En primer lugar he analizado ya el papel de este símbolo para los nativos como herramienta de reconocimiento dentro de la sociedad colonial¹²³⁵. Por otra parte, en la última década, también se ha visto que la imagen pudo ser emplearla para potosinos exaltaron la figura del escultor haciendo uso de la simbología mariana y –podría decirse- “yupaquiana” para reivindicar a su ciudad dentro de la historia del culto. Así, en una plaza que lleva su nombre se ubicó en el año 2003 un monumento al escultor Tito Yupanqui pintando su obra y una placa con la leyenda “en los años 1581 al 1585 aquí se produjo este milagro de fe y amor”¹²³⁶.

En el caso de Lima, habiendo sido el Señor de los Milagros el norte simbólico de una cofradía de negros, luego hermandad multiétnica, y de un posteriormente instalado beaterio nazareno devenido monasterio, la continuidad de ambas instituciones –con sus vaivenes- a lo largo de los siglos, muestra de qué manera ese símbolo pudo ser apropiado como pilar simbólico para el sostenimiento político-ecclesiástico de esas instituciones religiosas. En relación a los negros, también he analizado un uso de este símbolo semejante al observado para los nativos de Copacabana. Por su parte, hemos visto que fueron las religiosas y el mayordomo de la cofradía quienes gestionaron ante los miembros del Cabildo limeño para que rindieran homenaje al Cristo en 1715 y colaboraran materialmente con el culto, fortaleciéndose así la Imagen que afirmaba sus instituciones.

Tiempo después el Cristo siguió siendo el símbolo central para las solicitudes de la congregación nazarena. Se ve por ejemplo, en los argumentos expuestos a través del jesuita Vargas Ugarte para impedir que se realizaran modificaciones en el Instituto nazareno: se expresaba que si era “una gloria de Lima el que haya brotado entre nosotros el culto al Señor de los Milagros, también lo es el que naciera entre

¹²³⁵Se ha señalado ya que en el origen de esta Virgen puede percibirse un deseo de los indígenas - incluso una necesidad- de participar activamente en la nueva religión que se les imponía y que empezaban a asimilar para apropiársela de alguna manera a pesar de lo ajeno de sus dogmas y rituales (Salles-Reese 1997).

¹²³⁶ Se indica además “homenaje de esposos devotos Clemente Canaviri y María Villanueva de Canaviri e hijos, con gestión de Ema Candia Ignacio Muñoz y vecinos. 5 de agosto de 2003” (Gutiérrez 2007).

nosotros el Instituto que había de mantener viva la devoción al Nazareno”¹²³⁷. También un uso del símbolo-milagro podía sumarse a las razones para solicitar una remodelación el santuario, trayendo a la memoria de los limeños los acontecimientos del siglo XVII. Así, ante la necesidad de refacciones en 1950 se señalaba la conmemoración de la fecha tricentenaria de haberse pintado la imagen y de haberse mantenido sin que los sismos la hayan podido destruir¹²³⁸.

En relación a la Virgen de San Nicolás, el contexto de la entronización inicial (1884) de la Imagen durante la reinauguración de la Catedral -destruida por un polvorín estatal- y en un contexto de tensiones entre Iglesia y elite política local -expresadas al menos en hostilidades entre autoridades municipales y salesianos¹²³⁹- permite interpretar posibles usos de ese nuevo símbolo religioso. En relación a intereses de la jerarquía católica, se inscribía en las tendencias de romanización, consagrando en un reinaugurado templo americano una nueva imagen, de origen italiano, que podía desplazar al patrono de tradición local. Sumándose al previo envío de una congregación religiosa (los salesianos italianos) que ya colaboraba en ese proceso, avanzando en la evangelización de población indígena de los alrededores y de la feligresía local (como así también en la expansión del estado nacional hacia la frontera sur). En relación al curato nicoleño, era un nuevo símbolo católico que podía consagrar el renovado templo, en un momento donde necesitaba fortalecer su presencia frente a un Municipio que ya se manifestaba hostil al avance eclesiástico en asuntos seculares, y que desde esos años (1886) centralizó su gobierno con la creación de la intendencia¹²⁴⁰.

Respecto al hecho de haber permanecido el símbolo guardado durante los años de dictadura militar, puede afirmarse que su recuperación con el regreso de la democracia permitió resignificar un espacio (el predio de la ex villa Pulmón) y una

¹²³⁷Vargas Ugarte 17/3/1969.

¹²³⁸ El autor del artículo expresaba además sobre la avenida lateral del santuario -Tacna-, que desearía “el Municipio de Lima le diera el nombre de Señor de los Milagros” (*El Comercio* 1950a).

¹²³⁹ Como se adelantó en el capítulo quinto, se trataba de una orden religiosa que, instalada en la ciudad por gestiones de la autoridad eclesiástica y representantes de la elite política local, comenzaba a expandir y fortalecer su influencia. Tanto la imagen como los salesianos llegaban desde Italia bajo la iniciativa -y con el apoyo material- de la elite nicoleña vinculada al poder político local, solicitados y apoyados por un ex funcionario municipal, José Benítez -tras su muerte en 1882, los propios salesianos expresan que hubo una “persecución” hacia ellos de carácter educativo, con “indiferencia y hostilidad” de parte de la municipalidad- (Pérez 2007; Primo s/f b; Primera Casa Salesiana de América 2009; Instituto Don Bosco s/f). Era entonces un contexto de aparentes tensiones dentro de esta elite, entre sectores ligados a la Iglesia católica y sectores más liberales.

¹²⁴⁰ Primo s/f a.

coyuntura sociopolítica clave. Aunque en los primeros años de culto no se observan conexiones con las fuerzas militares, ya en la última década, con la promoción de su coronación, vimos actuar a representantes del vicariato castrense. Esto permite vislumbrar otra posible instancia de apropiación, ya que la imagen permitía conectar simbólicamente con un momento previo al gobierno militar y el culto “superponerse”, material (santuario) y simbólicamente (devoción), a las huellas de ese periodo: los sacerdotes desaparecidos y fallecidos, el desempleo tras la privatización de SOMISA y la villa pulmón relocalizada.

Por otra parte resulta interesante observar cómo la Iglesia podía emplear el símbolo frente a una acción de rechazo hacia el mismo, es decir que se recurría a esa misma situación contraria para reafirmar la devoción y el símbolo agraviado. Tras el incidente de la destrucción de imágenes de la virgen en diciembre de 1987, entre ellas la estatua de María Auxiliadora (puesta por los salesianos) y el cuadro de la Virgen del Rosario del “campito”, el Obispo denunciaba que “en la ciudad de María se la agravia con odio satánico” y agregaba que los hechos habían “confirmado que la Virgen ha elegido a San Nicolás, y se pone a la cabeza de la renovación cristiana”.¹²⁴¹

Teniendo en cuenta los tres casos, podría pensarse que este uso político-eclesiástico del símbolo religioso siempre tiene lugar en situaciones conflictivas explícitas. Sin embargo no parece ser así, dado que, de manera más implícita, se lo advierte también para reivindicar valores cristianos en un contexto percibido como hostil. En este sentido la Virgen se presenta desde su significado universal como Madre única, como

modelo junto a Jesús y a José de cómo debe ser y vivir una verdadera familia [...] que así fue pensada por Dios y así es bendecida por el Señor [y se exhortaba a continuación a orar] por nuestra patria, por sus instituciones, por su presente y su futuro, por las leyes que deben regirla y para que como argentinos, sepamos defender los valores cristianos y pidamos también por la familia argentina...¹²⁴².

¹²⁴¹ Agregaba además: “La extraña prescindencia de lo católico, y aún más, de lo trascendente, se convierte en caldo de cultivo para el olvido de los valores más entrañables e identificatorios de nuestro pueblo” y hacía un llamamiento a los cristianos para redoblar las energías para la evangelización (AICA, año XXXII, 1617, 17/12/1987:14,16 [en Bruno 1994:138]).

¹²⁴²Pérez 2010.

Esto se enmarca sin duda en el contexto contemporáneo de reformas y debates - sociales y legales- en materia de familia. Pero en una misma línea conservadora también muestra reminiscencias de esos “valores” tradicionales de la Nación -Dios, Patria y Familia- exaltados durante las primeras décadas del siglo XX, cuando -en consonancia con otros regímenes políticos de Europa y América-, se enarbolaban como ideales desde la búsqueda de un acercamiento entre Iglesia, Estado y sociedad¹²⁴³ (Di Stéfano y Zanatta 2000).

Emblematización: definir y marcar (exhibir) pertenencia simbólica

Este tipo de apropiación se expresa claramente en la puesta en escena de los símbolos religiosos (Turner 1969; Barth 1976). Los ejemplos que me permitieron identificarlo han sido especialmente de los casos de Lima y San Nicolás, lo cual no obsta que se produzcan también en torno a la Virgen de Copacabana. En el culto limeño, una muestra de esto se observa en la creación del Himno al Señor de los Milagros, un hecho que se producía en los albores de una etapa de la historia eclesiástica peruana (1930-1955) caracterizada por el surgimiento de un laicado militante (Klaiber 1996), donde se procuraba inculcar sentidos de pertenencia y distinguir a los católicos practicantes a través del uso de signos visibles, emblemas y cantos como este “himno nazareno”¹²⁴⁴ sumado a la liturgia de las celebraciones de octubre.

Sobre la “militancia” católica se observan continuidades en otros momentos históricos. Respecto a las tensiones entre católicos y protestantes, evidentes sobre todo en la última etapa del culto (Cap. III), estas pueden derivar en una singular apropiación de la imagen en tanto estandarte del catolicismo y como muestra de la fuerza de una antigua tradición multitudinaria. En este sentido, el Cristo es reconocido hoy como estandarte de los “megaeventos católicos” (Benito 2005). En un ámbito institucional más específico, como por ejemplo en el penal de mujeres de Chorrillos, ciertos roces tradicionales con las evangelistas pueden visibilizarse en torno al uso de la simbología nazarena por parte de las devotas católicas, cuyo culto aquellas tildan de idolatría¹²⁴⁵. En otras manifestaciones, como por ejemplo

¹²⁴³ Identificándose, en países como Argentina, Ejército e Iglesia católica como fuerzas representativas de la Patria y el “ser nacional” (ver Cap. I).

¹²⁴⁴ Arzobispado de Lima 2006.

¹²⁴⁵ *El Comercio* 2008.

un folleto de la Hermandad SMN, se observa la inclusión de una contratapa donde bajo el título “La Iglesia es UNA” se reflexiona sobre “sectas evangélicas”¹²⁴⁶. En el marco de estas relaciones entre la Iglesia católica y la pujante Iglesia evangélica, una de las cuestiones que se plantea el actual Arzobispo de Lima, el cardenal Cipriani Thorne, es precisamente el avance de otras religiones frente a las dificultades de la Iglesia católica para mantener y renovar sus fieles¹²⁴⁷.

Para el caso de San Nicolás, más allá de los objetos adquiribles en los puestos y locales aledaños al santuario, un detalle significativo son las remeras de la virgen de San Nicolás que se ofrecen a la venta entre los “productos religiosos” que pueden adquirirse vía web del santuario. El consumo -material y simbólico (Canclini 1990)- de este *merchandising* mariano es en este punto tan elocuente como su ofrecimiento eclesiástico a los fieles, siendo la imagen utilizada para proponer y exhibir una pertenencia simbólica.

Revisando entonces los ejemplos analizados en torno a este uso, la mayoría de las situaciones parecen apuntar a un empoderamiento de la iglesia católica (como unidad de sacerdotes y fieles) frente al Estado, frente a la Santa Sede o frente a otras confesiones religiosas (cristianas o no), como así también de una orden frente a otras.

Los siguientes usos ya se ubican por fuera del campo eclesiástico-religioso, aunque involucran el uso de la simbología religiosa, parten de intereses propios de otros campos (político, socioétnico, cultural o económico).

- *Uso socio-político*

Emblematización y legitimación (uso oficial)

Los casos más visibles y explícitos para ilustrar usos socio-políticos del símbolo religioso tienen que ver con situaciones donde la imagen resulta apropiada como emblema y herramienta de legitimación.

En Copacabana, con pocos actos consagratorios a comienzos de la república, puede volver a citarse una vez más a las ceremonias por la coronación de la imagen, donde la presencia y padrino de autoridades políticas

¹²⁴⁶ HSMN 2008b.

¹²⁴⁷ Cipriani en Sarria Gomí 2009.

nacionales¹²⁴⁸podía leerse en clave de exaltación patriótica a través de una imagen religiosa singular. De esta manera, una virgen patriótica se hacía visible en la celebración del centenario de la independencia un día después al acto coronación. Señalaba el diario *La Reforma* que lo más destacado había sido “lo del día 6”, en que se notaba “animación extraordinaria de la localidad” y gente “henchida del más exaltado patriotismo”; se concluía entonces que en la fiesta se habían aunado el sentimiento religioso del pueblo con el fervor patriótico.¹²⁴⁹

Cuando la Imagen fue proclamada patrona de la Policía boliviana en 1954 también se observó un escenario nacional de apropiación política del símbolo (Cap. II): dada la reciente transformación estratégica del poder armado boliviano tras la Revolución de 1952, el acto expresaba una articulación entre “fe religiosa” y “sentir revolucionario” nacionales, como consagrando esa renovada institución.

Un carácter similar, pero con matices propios, recibió la proclamación posterior como patrona y almirante de la Fuerza Naval boliviana en 1969. El símbolo en este caso –como se vio en el capítulo segundo (pág. 153)- acompañó el reclamo de una salida al mar para Bolivia, reforzándose su asociación con el Lago.¹²⁵⁰ Ilustrando esto, señala Elías en su libro que la Fuerza

se sentía ligada a la Virgen María bajo la advocación de Copacabana de una manera especial. La imagen tallada por Tito Yupanqui empezó a manifestar el amor de Dios a los aymarás y la protección de nuestra Señora cuando tuvo su trono a orillas de las azuladas aguas del Titicaca. Así la Virgen se constituyó en “estrella del lago” y protectora de quienes lo surcan en busca del sustento y de la defensa de la soberanía nacional”¹²⁵¹

Por su parte, el culto al Señor de los Milagros ha mostrado varios ejemplos en este sentido. Además de los ya analizados reconocimientos por parte de la autoridad política limeña en diferentes coyunturas históricas (1715 y 1937), es posible considerar otras situaciones con autoridades y representantes de la elite político-económica local. Por ejemplo, cuando en el mismo año de 1671 el Virrey y el propietario Manrique de Lara intervinieron la imagen y su santuario desde sus respectivos lugares. El primero lo hizo mandando agregar dos imágenes sobre el

¹²⁴⁸*El Diario* 1926.

¹²⁴⁹*La Reforma* 1925b.

¹²⁵⁰*La Voz del Santuario de Copacabana* 2007a.

¹²⁵¹ Elías 1981:149.

mural con el Cristo y el segundo entronizando una nueva imagen en el templo que albergaba al Cristo -recurriendo en su caso no ya a la imagen si no al espacio sacralizado por ella-; mientras para el Virrey podía significar una legitimación mutua -tanto de esa imagen religiosa que recién se oficializaba como de su propio papel como fiel devoto- a Manrique de Lara, quien hacía poco había cedido los terrenos de la ermita, la solemne entronización de una imagen que lo representaba podía permitirle reforzar su patronazgo en ese lugar sagrado¹²⁵².

Otro hecho significativo fue la incorporación de la Virgen de la Nube en el reverso de las andas en 1747. Si podía haberse creado una segunda imagen que acompañara al lienzo, se empleaba en cambio el mismo soporte material del símbolo nazareno para la colocación de esa nueva figura religiosa. Así, a través de un impacto visual y afectivo (Sánchez Rodríguez 2002), se renovaba la devoción de los fieles reforzando el mensaje religioso del Cristo, lo cual podía actuar sobre un crítico contexto de necesario reordenamiento social y urbano (tras el reciente terremoto). Además, siendo la advocación del mismo origen que la fundadora del beaterio, permitía evocar y materializar la presencia de las hermanas nazarenas en unión con el Cristo, vinculado este hecho posiblemente a otra urgencia que imponía el contexto: los fondos para la reconstrucción del templo nazareno.

Fue justamente durante esta tarea de reconstrucción cuando volvió a expresarse una apropiación del culto en especial de parte del poder real, signado ya por la política borbónica. El virrey ya lo había manifestado en su colaboración con la obra del templo, que según se aprecia en estas palabras, inmortalizaba su nombre

Este beneficio [del virrey al templo del Monasterio] no solo debe agradecerlo el Monasterio: el Público esta en la misma obligación; pues ve reducida a la estimacion y magnificencia debida la milagrosa Imagen que debe ser perpetuo objeto de su culto, como Protectora de las mayores calamidades que afligen ese suelo. Por esto en todos tiempos este Templo será uno de los monumentos que hagan mas grata la memoria del Exmo. Señor AMAT¹²⁵³

Luego, durante la inauguración del renovado santuario, el símbolo y la liturgia de sus fechas fueron oportunamente conjugados con la simbología del poder

¹²⁵² Fue justo tras la gestión del mayordomo Antuñano, enfrentado con este propietario, cuando dejan de registrarse referencias al culto a esta imagen (cfr. Banchemo Castellano 1972: 74-75).

¹²⁵³ Colmenares 1771:54.

real.¹²⁵⁴ Actualmente la Imagen es esgrimida e invocada durante todo el mes de octubre incluso desde los *slogans* publicitarios de distintas marcas y empresas (Fig. 38), tanto en la prensa escrita como en las gráficas, carteles y marquesinas de los comercios e instituciones ubicados en las calles de los recorridos procesionales (Figs. 34 a y b). Al mismo tiempo, coincidiendo con épocas de campaña, puede verse a funcionarios políticos y candidatos que se hacen presentes en las ceremonias y son entrevistados por la prensa haciendo sus pedidos (por ejemplo, “impedir la impunidad de los corruptos” o “que desaparezca la deuda externa”); algunos incluso lo hacen vestidos con el hábito nazareno o como cargadores.¹²⁵⁵ De esta manera, las autoridades políticas expresan su devoción a través de pedidos públicos a la imagen vinculados a su gobierno. Asimismo, en otro artículo sobre una disputa entre el poder judicial y el ejecutivo, una imagen del Presidente del poder judicial junto a las andas es incluida con la leyenda “carga el peso y espera el milagro”, de manera que podría percibirse además un uso periodístico.¹²⁵⁶

¹²⁵⁴ Describe el cronista Colmenares que el señor virrey y todos los tribunales pasaron en la tarde a la iglesia catedral a sacar el Sacramento que debía colocarse en el nuevo templo, el que llevó el arzobispo acompañado del cabildo eclesiástico. “La carrera estaba despejada por dos Batallones de Milicias que tomaron las armas para este destino. Parte de ellos formado en la Plaza Mayor con cuerpo de artillería y algunos cañones que hicieron salva al sacramento” (Colmenares 1771:57).

¹²⁵⁵ Una fiscal de la Nación pedía que la ayude a impedir la impunidad de los corruptos, el vicepresidente y ministro de Industria, Turismo y Comercio exterior, que devuelva la esperanza a los peruanos y un congresista que desaparezca la deuda externa (*Caretas* 2002, 2004b).

¹²⁵⁶ *Caretas* 2004b.



Fig.38. Aviso publicitario en la revista *Caretas* (2004b).

Hechos similares pueden identificarse en el caso de San Nicolás, sobre todo respecto al Municipio local. Un ejemplo de uso oficial de la simbología mariana lo encontramos en las imágenes que hasta el año 2011 podían verse en el banner del sitio web del Municipio¹²⁵⁷: la Virgen en el centro, por detrás una vista de la parte superior de la Catedral y a la derecha la cúpula del Santuario. Por otra parte, la presencia de autoridades políticas locales en las ceremonias religiosas podía ofrecer una visibilidad y legitimidad necesarias, especialmente valiosas en momentos conflictivos para el gobierno local como el inicio de los años '90. Pero a la vez porque la continuidad del símbolo y su fortalecimiento fueron funcionales al proyecto de ciudad construido años después sobre el eje turístico y la activación patrimonial (cfr. Flores 2008).

¹²⁵⁷Esto también lo advertía el investigador Flores (2008). Con la renovación de autoridades, el banner fue reemplazado por una pequeña imagen más abstracta y monocromática (véase www.sannicolas.gov.ar).

Respecto a fuerzas políticas cercanas al poder militar, no se encuentran evidencias pero existen varios hechos que parecen indicar una apropiación del culto por parte de este sector social: las coincidencias simbólicas con el último período militar - los años de permanencia de la imagen guardada (1976-1983), el año de inicio del culto y el espacio elegido para el santuario-, los salesianos y el papel del vicariato castrense durante los últimos años. Por otra parte, se observa otra sugerente coincidencia en el hecho de haber sido este culto simultáneo a un -por demás singular- caso de apariciones marianas en Chile.¹²⁵⁸ El fenómeno, rechazado y cuestionado por la Iglesia católica, se presumía allí como parte de una orquestación del gobierno militar chileno para desacreditar una Iglesia opositora al régimen. Si bien las diferencias con el caso argentino son claras, cabe la posibilidad de estar mostrando distintas apropiaciones de la simbología católica por parte de esferas militares sudamericanas, basadas en sus relaciones con las Iglesias nacionales.

Como observación final sobre este tipo de usos políticos, podemos preguntarnos si en estas situaciones la legitimación no es siempre un proceso dialéctico, donde tanto el símbolo como los actores sociales implicados resultan mutuamente consagrados. Si los fundamentos del poder de los símbolos religiosos descansan sobre las instancias de oposición y las relaciones de poder propias de la estructura social, es sobre éstas, a su vez, donde esos símbolos pueden actuar en términos de “sublimación” y de legitimación (Bourdieu 2009). De esa manera, el poder simbólico de una manifestación pública de veneración por parte de una autoridad o institución específica estará ligado al propio posicionamiento sociopolítico de esa autoridad o institución en la estructura de las relaciones de fuerza de la sociedad; pero al mismo tiempo, podrá actuar como acto legitimador de ese posicionamiento. De esta manera, estas prácticas legitimadoras poseen un papel crucial en la producción de consenso y significados hegemónicos (Ortemberg 2004), especialmente -como desarrollaré en la tercera sección- en torno a la construcción de comunidades imaginadas (Anderson 1993). Pero como toda construcción hegemónica se enfrenta a resistencias y oposiciones (Williams 1980; Boccara 1999), atenderé a continuación a un uso sociopolítico más alejado de las prácticas oficiales.

¹²⁵⁸ Zamora 2003. Se trataba allí, entre otras diferencias, de un vidente fuertemente cuestionado por la Iglesia y de alta exposición pública.

Reivindicación y privilegios

Los ejemplos donde el símbolo es empleado para reivindicar posiciones y prerrogativas ajenas al campo religioso han sido visualizados a partir de procesos de diferenciación social y socioétnica (cfr. Martínez 2000), siendo en su casi total mayoría provenientes del caso de Copacabana durante el contexto colonial. Allí, entonces, teniendo en cuenta que gran parte de los indígenas ya habían sido cristianizados -principalmente los descendientes de la elite incaica-, los milagros marianos, más que actuar en un sentido evangelizador podían para ellos volverse un recurso estratégico para mantener posiciones y privilegios. ¿Por qué los de *anansaya* no aceptaron a San Sebastián como patrono, tal como proponían los de la otra mitad, y ansiaban que la cofradía fuera de la Virgen? Entre otras hipótesis que han sido propuestas¹²⁵⁹ -y más allá de las tensiones entre incas y originarios que pudieran haber influido-, se percibe una cuestión de prestigio muy fuerte motivando esa opción por una figura central del panteón cristiano. En este punto se identifican ciertas continuidades sociopolíticas en la posibilidad de una persistencia de estructuras andinas como las relaciones de poder entre parcialidades, ya reestructuradas por el sistema incaico¹²⁶⁰. Si durante el régimen imperial era la mitad *anansaya* la que prevalecía, su preeminencia sobre *urinsaya* podía reproducirse en el período colonial -aunque fuera sólo en términos simbólicos- gracias a la entronización de una Virgen que ellos elegían como patrona (Salles-Reese 1997).¹²⁶¹

A su vez, dentro de la parcialidad *anansaya* se observó la posibilidad de una reivindicación incaica a través de la figura del escultor. Teniendo en cuenta su ascendencia, el rol político y ritual de su *panaca* de origen (SucusuPanaca) -con funciones en Copacabana, presencia activa en Potosí y apreciados conocimientos

¹²⁵⁹ Una de ellas (Ziólkowski 1997) apunta al significado astronómico de la fecha asociada a cada una de las dos imágenes, enlazadas de esta manera a tradicionales cultos solares, locales e incaicos: la de San Sebastián a Copacabana y la de la Virgen a Cuzco. También se ha explicado desde el rechazo a un simple santo de indios como Sebastián, por el deseo de los curacas de la mitad *anansaya* de mantener su prestigio a través de la elección de una advocación principal para la cofradía, que había sido, además, una deidad triunfadora en el Cuzco (Ziólkowski 1997; López Méndez 1998).

¹²⁶⁰ Ver Cap. II, nota 115.

¹²⁶¹ Por otra parte, podemos preguntarnos por qué no pudieron fundarse dos cofradías distintas, una para cada mitad, respetándose el principio de oposición complementaria que caracterizaba la organización sociopolítica y cósmica de las poblaciones andinas. La necesidad de acordar entre ambas parcialidades una única imagen de culto, puede estar mostrándonos cómo se impuso en este caso a lógica europea por sobre la dualidad andina.

sagrados y mineros (Platt y Quisbert 2008; del Río 2009)- pudo tener su correlato en el desarrollo de este culto, entendido como un nuevo vehículo para consolidar la preeminencia social, política y simbólica de este linaje de origen cuzqueño en el área collavina. Figuras centrales de la historia del culto eran precisamente descendientes de esa *panaca* incaica: el escultor, el primer mayordomo de la cofradía mariana -Carlos Acustopa- y el cacique-gobernador de Copacabana -Alonso Viracocha Inca- habrían sido hijos de Baltasar Challco Yupanqui¹²⁶². Éste último, hacia 1570, habría recibido del virrey Toledo el cacicazgo hereditario de Copacabana sumado a otros privilegios y excenciones (de tributo y mita), posiblemente a cambio de apartarse los miembros de esta *panaca* de la actividad minera en Potosí (del Río 2009¹²⁶³). Sería entonces en ese marco de prerrogativas heredadas que pueden explicarse los cargos políticos y religiosos de prestigio que ostentaron los descendientes del linaje Sucusu. Y asimismo, los resentimientos que esto podía causar en otros linajes de la nobleza cuzqueña¹²⁶⁴ pudieron haber acentuado las complejas tensiones *anan/urin* visibilizadas en Copacabana. De esta forma, la milagrosa imagen de la Virgen creada por Tito Yupanqui puede ser entendida como un vehículo para la perpetuación de la influencia religiosa de la *panaca* de Viracocha Inca hasta los tiempos coloniales (Bouysse-Cassagne 2004), como una suerte de reivindicación de la nobleza cuzqueña (Medinaceli 2007) particularmente de uno de sus linajes frente a otros que también pugnaron por privilegios y cargos de poder en Copacabana (del Río 2009). Y al interior de esta *panaca* cuzqueña, incluso entenderlo como estrategia de las ramas “bastardas” del linaje, que buscaron construir y legitimar un lugar de poder desde la actividad artística y religiosa (del Río 2009)¹²⁶⁵.

¹²⁶² Por su línea legítima el gobernador y los dos primeros por sus líneas “bastardas” (ver Cap. II).

¹²⁶³ Una profundización sobre esta hipótesis, y sobre el accionar negociador de las elites incaicas en el Collao y Charcas, puede encontrarse en: Platt y Quisbert 2008; del Río 2009.

¹²⁶⁴ Como los Churatopa, a cargo del gobierno/cacicazgo de la mitad *urinsaya* (del Río 2009).

¹²⁶⁵ Bajo la hipótesis de haber sido el escultor uno de los hijos de Paullu Inca nacidos en Copacabana, se hacía posible, teniendo en cuenta el carácter de su participación en las expediciones de conquista al Collao, interpretar el accionar de Francisco Tito Yupanqui como resonancias del rol de su padre, más negociador y de acercamiento a la religión cristiana, e incluso la entronización de la Virgen como una reivindicación de Paullu (Medinaceli 2007; Costilla 2010). Pero en tanto hijo de Baltasar Challco, perteneciente a la *Sucusu panaca*, vemos que las implicancias son otras. No obstante, de una u otra manera, el rol del escultor no deja de ser el de continuar una tarea ritual y religiosa de la elite inca afincada en Copacabana (Medinaceli en del Río 2009:49-50).

Lamentablemente las fuentes consultadas no proporcionan mayores datos para la identificación de usos del milagro en estos sentidos más particulares ni en relación a rivalidades más generales entre las mitades *anan* y *urin*; pero sería interesante preguntarnos de qué manera las mismas continuaron expresándose una vez superados los desacuerdos iniciales en torno a la elección de la Imagen.

En el caso limeño solo se identificó un ejemplo puntual en la contrastación de los hechos presentados por dos fuentes coloniales: la relación manuscrita del mayordomo Antuñano de 1687 y la publicación de Vásquez de Novoa en 1766. Perteneciendo ambos a la elite limeña en dos momentos históricos diferentes, las diferencias advertidas en sus versiones sobre la historia del culto -la última más inclinada a subrayar el papel del propietario y “patrono” de la capilla, Manrique de Lara- permiten ver a la imagen y sus milagros como arena de lucha, expresando relaciones de poder dentro del campo político limeño.

Saliendo del carácter colonial de estos ejemplos -donde el caso de San Nicolás no parece inscribirse-, ha podido reconocerse otro uso socio-político propio ya de un contexto más contemporáneo, donde el símbolo religioso se resignifica en términos patrimoniales.

Patrimonialización como tesoro sagrado

Dentro de esta categoría de usos, probable expresión de una apropiación política de lo religioso propia del siglo XX, se han reconocido ejemplos en los dos casos de culto mariano: Copacabana y San Nicolás. En el culto a la Virgen del Titicaca, ha sido el símbolo-santuario el que mayor presencia adquirió como elemento patrimonializable. Tanto en el contexto patriótico de 1925, cuando se identifican las primeras referencias al Santuario y la Imagen como parte del “tesoro público” nacional, como en la valoración propiciada desde las autoridades políticas y eclesiásticas de La Paz hacia fines de la década de 1960, la definición del santuario como “acervo Sagrado de la Nación” aparecía acompañando reclamos de verificación e inventariación de los bienes religiosos.

En el caso de la Virgen de San Nicolás, la representación patrimonial se observó desde el momento en que la Iglesia solicitó los terrenos al Municipio. Aquí también fue el símbolo-santuario el que se esgrimió para justificar el pedido, presentándolo como “símbolo que se corresponde con la misión unificadora y pacificadora de esta

ciudad” y como “exponente del acervo artístico de San Nicolás, enclavado en el parque que hace mucho tiempo espera materialización, y será como el motivo impulsor de aquella obra, que la ciudad se merece”¹²⁶⁶ (Fig. 39). Años después, ambas instituciones locales se unieron y emplearon conjuntamente el símbolo imagen/milagro para reforzar esa patrimonialización construida: en base a una propuesta del Ente Mixto de Promoción Turística avalada por el intendente, se creaba la “Comisión de Homenaje al 25° aniversario de la Virgen” para encargarse de la organización de los festejos.¹²⁶⁷ Comienza entonces a vislumbrarse otro uso que a continuación desarrollaré, donde el campo económico cobra protagonismo. Pero antes de continuar puede plantearse una pregunta: por qué no se observaron este tipo de apropiaciones en el caso limeño. Considero que la respuesta no se encuentra exclusivamente dentro del campo religioso si no en conexión con el carácter del santuario como centro de peregrinos y especialmente del símbolo como atractivo turístico (como se vio en la primera sección). Dado que en Lima estos dos aspectos no son rasgos distintivos del culto, no se ha registrado un uso tan marcado del símbolo en términos patrimoniales.



Fig. 39. Vista lateral de la cúpula del Santuario¹²⁶⁸ (fotografía de la autora, 20 de julio de 2008)

¹²⁶⁶ Pérez 1984.

¹²⁶⁷ *El Norte* 2008.

¹²⁶⁸ Esta estructura material -y simbólica- se destaca por su inmensidad y altura en cualquier panorámica de San Nicolás y se divisa en el horizonte desde varios puntos de la ciudad.

- *Usos económicos (limosnas, ofrendas, comercio, turismo)*

El turismo

En los dos casos anteriormente desarrollados, Copacabana y San Nicolás, encontramos este uso de lo religioso ubicado de alguna manera entre el campo económico y el político. En Copacabana, durante la última década fue impulsándose una revalorización de la localidad y su santuario; tanto desde las autoridades eclesíásticas como desde el Municipio y los vecinos vinculados a la Iglesia local (con apoyo de organizaciones civiles internacionales, como ONGs). Así, como “fiesta de la candelaria”, el culto fue incorporado dentro del calendario festivo presentado a los visitantes a través del portal web oficial del Municipio¹²⁶⁹, con una denominación que le devuelve su advocación hispana a una virgen de indiscutible arraigo indígena, pero que sin embargo no se ofrece al turista bajo ese carácter.

Desde el punto de vista de la población local y foránea, esta resignificación turística del símbolo religioso fue modificando la relación del pueblo con el Santuario. Al volverse una de las bases de la economía de Copacabana, al mismo tiempo que se modificó esa relación con los copacabaneños fue creciendo la instalación de personas de otras localidades. Según describe un sacerdote local, “cada vez hay más gente que no es de Copacabana, que viene a quedarse para trabajar con el turismo, y la gente local va quedando cada vez más relegada, o se traslada a otros lugares”¹²⁷⁰. La mirada eclesíástica sobre este proceso enfatiza los aspectos de “pérdida”: señalan que si bien “todavía hay sustrato”, porque el “turista religioso o peregrino” es distinto al “gringo” (de Europa o EEUU), “algo se pierde”, “la esencia”, “lo importante”...por eso ellos tratan de fomentar el deseo de defender el culto a María. Ese poder del símbolo para volver lo obligatorio en deseable (Turner 1969), se expresaría en este caso como una necesidad de recuperar el deseo por venerar un símbolo que frente a la imposición de su sacralidad religiosa ofrece aspectos seculares aparentemente más tentadores.

¹²⁶⁹Se lo describe, en su festejo del 2 de febrero, como celebración dedicada a la Virgen de Copacabana, con bailes típicos y una procesión (Municipio de Copacabana s/f:1).

¹²⁷⁰E.15.

También de parte de los devotos paceños se ha visto que en relación al turismo y a distintos reclamos a las autoridades mayores la imagen es estratégicamente apropiada y construida como símbolo nacional. En diversos artículos periodísticos pueden verse referencias a la Virgen en tanto imagen venerada por “propios y extraños” y a la Basílica “como símbolo de la cristiandad y la vocación religiosa de los bolivianos”.¹²⁷¹ En una nueva alusión a su coronación, se afirma entonces que la Reina de Bolivia es el “símbolo permanente de la religiosidad de nuestro país”.¹²⁷² Una situación muy similar puede encontrarse en el caso de San Nicolás, donde la relación entre el fenómeno mariano y el desarrollo turístico de la ciudad es un hecho bien analizado¹²⁷³. Desde los primeros años del culto pudo verse que el turismo mariano ya era un tema para la prensa local¹²⁷⁴. Pero el impulso más fuerte a esta nueva “industria” se dio desde la década de 1990, en los años inmediatamente posteriores a la privatización de SOMISA, con una intervención más coordinada y sistemática del municipio y entidades de la sociedad civil¹²⁷⁵ (cfr. Flores 2011). Incluso con una activa participación de la Iglesia católica local, no solo por integrar el Ente Mixto de Promoción Turística creado en el año 2004, sino también a través de una incorporación de la propia pastoral de turismo diseñada desde Roma¹²⁷⁶. Sin embargo la relación no es directa. Así como en Copacabana los sacerdotes aclaran que el “turista religioso” es distinto al “gringo”, la población de San Nicolás también diferencia al peregrino del turista: aunque la tendencia sea construirlos de esa manera¹²⁷⁷, se aclara que los peregrinos son personas de variables niveles de ingresos y con objetivos muy puntuales (se quedan en la zona

¹²⁷¹Asturizaga 2002, 2009, 2010; *El Diario* 2004; Manzanera 2007.

¹²⁷²Asturizaga 2002.

¹²⁷³ Desde la geografía cultural urbana, y a través del concepto de turismo religioso, se ha analizado la reconfiguración espacial de la ciudad y las transformaciones en el paisaje urbano (Rodil 2007; Flores 2008, 2011).

¹²⁷⁴ Como muestra una nota de 1987 titulada “La llamada industria sin chimeneas toma renovado impulso con el acontecimiento mariano que nos convoca y nos señala un camino” (*El Norte* 1987).

¹²⁷⁵*El Norte* 1993c, 2000; *El Mirador* 2005.

¹²⁷⁶Pontificio Consejo para la Pastoral de los Emigrantes e Itinerantes 2001; *El Norte* 2001.

¹²⁷⁷ “la respuesta multitudinaria ha convertido al viajero en peregrino, al visitante en creyente, al turismo en peregrinaje y a la localidad en Ciudad de María” (Carta 25/09/1993); “...es difícil encontrar la manera de vincular o relacionar este fenómeno de Fe Religiosa, con la actividad económica del turismo. Para ello debemos hacer gala de nuestra creatividad y trazar una línea imaginaria en cada punto de ingreso a la ciudad, para lograr que cuando un peregrino la atraviese, se convierta en un turista para nosotros” (*Panorama* 2006). Sobre distintas categorías posibles de turistas religiosos (entre el peregrino y el turista secular) véase Rodil 2007; Flores 2011. Sobre las implicancias identificatorias de los conceptos de peregrino y turista en un contexto posmoderno puede verse Bauman 1996.

santuario). Muy pocos se hospedan y visitan la ciudad.¹²⁷⁸ No obstante, esa afluencia de gente genera una necesidad de reacondicionar la ciudad¹²⁷⁹ y una oportunidad para darla a conocer y convocar desde otros atractivos: históricos, naturales, culturales, recreativos¹²⁸⁰.

El comercio

Vinculado también al fenómeno turístico y continuando con los cruces entre campo socioeconómico y político, puede reconocerse otro uso más profano, ligado a la generación de ingresos tanto personales como institucionales.

Ya en los tiempos coloniales el caso de Copacabana ofrece un temprano ejemplo en el prodigio de las lluvias de 1651 (Cap. V). Allí se observaba un recurso a la Virgen de parte de ciertos funcionarios coloniales durante la celebración del día de la Purificación en Copacabana: cuando el corregidor de La Paz y su teniente convencieron a los indios que solicitasen al Padre Prior sacar la Imagen en procesión para que Dios les diese agua, sus verdaderas intenciones –según interpreta el cronista– eran “hacer su negocio” a partir de la mayor afluencia de gente que habría para “juegos, coimas, distraimientos y otras cosas de escándalo”¹²⁸¹. Es este un pequeño ejemplo de cómo se tensionan los intereses de autoridades civiles y religiosas en relación con la Imagen: mientras que el corregidor y su teniente aducían ser ésta de los indios y demandaban al Prior se hiciera la voluntad de ellos de sacarla en procesión, el religioso les advertía, alegando conocer sus intereses “reales”, que la Virgen se defendería de ellos “con prodigios y milagros”. Agregaba que “la Virgen santísima manifestó con enviar el agua en aquel tiempo lo mucho que se servía de la disposición de este modo de fiesta, y cuanto le ofendía lo contrario que se solía hacer”¹²⁸².

Similares apreciaciones sobre el culto siguen expresándose en su última etapa: “la gente de Copacabana, que ya de antiguo tiene fama de comerciante...ha sabido

¹²⁷⁸ E.16; E.19.

¹²⁷⁹ *El Mirador* 2005 (este artículo describe cada uno de los proyectos orientados al mejoramiento y acondicionamiento de catorce espacios locales para turistas, peregrinos y nicoleños).

¹²⁸⁰ cfr. Rodil 2007; Flores 2008, 2011. Estos autores profundizan en las distintas categorías de turistas religiosos.

¹²⁸¹ Calancha 1972[1657]: 622.

¹²⁸² Calancha 1972[1657]: 622. Además del uso comercial, este ejemplo muestra cómo un mismo milagro, en este caso la lluvia en tiempos de sequía, podía significar para unos la posibilidad previa de un mayor concurso de gente y para otros el fin de las demandas malintencionadas de los primeros (Costilla 2010).

aprovechar la afluencia de devotos de la Mamita del Lago para montar su negocio y progresar económicamente”¹²⁸³. De manera que ese uso comercial de lo religioso pudo haber sido una constante en relación al culto mariano de Copacabana. Según fuentes del santuario, la población supo aprovechar la afluencia de turistas y peregrinos para desarrollar actividades comerciales, alojamiento y artesanías¹²⁸⁴; sin embargo desde los mismos religiosos del santuario se percibe actualmente un “cambio negativo” en esta apropiación del símbolo de acuerdo a sus posibilidades comerciales.

En su contexto, menos marcado por el turismo, el Cristo limeño también ha tenido una fuerte apropiación en este sentido. En descripciones de la procesión hacia la década de 1970, por ejemplo, se hacía referencia a turistas y a turroneiros que “hacen su negocio”¹²⁸⁵ y se solicitaba “menos comercialización alrededor del culto”¹²⁸⁶. Haciéndose eco de estas percepciones, el ya presentado historiador y capataz de cuadrilla Bancharo Castellano, realizaba en 1972 un pedido a las autoridades municipales de que “no se permitan vendedores ambulantes, vivanderos ni kioscos” en la manzana del Templo, porque, “es necesario evitar ese aspecto de feria pueblerina que ofende y que produce tan fea y penosa impresión a propios y extraños”, que “desvirtua” la finalidad penitencial de las tradicionales procesiones octubrinas.¹²⁸⁷ Si bien en los últimos años se han tomado medidas en este sentido¹²⁸⁸, tanto las veredas que rodean al templo como las calles por donde transita la procesión continúan siendo asediadas por vendedores ambulantes que disputan por una fuente de ingresos esos espacios sacralizados. Como se describe en un artículo de los últimos años, en la peregrinación “mercantilistas de la fe se mezclan entre los fieles y te refriegan en la cara el calendario 2004 del Cristo Pachacamilla, rompiendo la concentración y las promesas del sacrificio y el pedido milagro correspondiente”¹²⁸⁹.

Sin alejarse de esto, el culto en San Nicolás manifestó una clara confluencia de una explotación turística y una explotación económica del símbolo religioso, donde se

¹²⁸³Elías 1981:168.

¹²⁸⁴*La Voz del Santuario de Copacabana* 2007a.

¹²⁸⁵*El Comercio* 1970.

¹²⁸⁶*El Comercio* 1972b.

¹²⁸⁷Bancharo Castellano 1972: 352.

¹²⁸⁸ La opinión del mayordomo actual es que las veredas están menos ocupadas que otros años (E.10).

¹²⁸⁹ Gavidia Castro 2003.

involucraron autoridades y funcionarios del gobierno municipal, sacerdotes diocesanos, empresarios, pequeños comerciantes y familias que se crean una precaria fuente de ingresos (Rivero 2006, 2008; Levaggi 2007). Según observaba durante los años de consolidación del culto un crítico investigador rosarino, “el negocio de Nuestra Señora del Rosario de San Nicolás se demostró brillante. [...] A los vendedores callejeros de bijouterie de la Virgen (estampas, figuras de plástico, adornos, rosarios, medallitas) se los obligó a ofrecer mercadería de un único proveedor, designado por la Iglesia”¹²⁹⁰. Asimismo, un representante del Movimiento Mariano indica que

“los negocios bien constituidos, legalmente, están siendo perjudicados por los vendedores ambulantes. Muchos vendedores ambulantes lamentablemente se meten en el campito, a pesar que es un terreno privado, y ejercen el comercio en un lugar que no deben hacerlo”¹²⁹¹

Cuestionado justamente por mostrar una “visión muy comercial” sobre el fenómeno¹²⁹², ha contribuido en este sentido el documental Ciudad de María (2001), hecho por un nicoleño, donde se cruzaron los vínculos con SOMISA con la explotación comercial y turística del fenómeno.

Pero no todo se reduce a la presencia de vendedores de artículos religiosos. También en “La Revista del Peregrino” puede verse entre las secciones habituales - además de un “espacio Joven” y otro de “Noticias” - una “Guía de Servicios para el peregrino” con anuncios publicitarios de distintos comercios locales ordenados por rubros: desde hotelería y gastronomía hasta materiales para la construcción, ferretería, pinturería, etc. A su vez, en el propio sitio web oficial del Santuario se incluye un link a una “tienda virtual” con diferentes “productos religiosos” ofrecidos: estampas e imágenes de bulto de la virgen, libros y discos de música religiosa y remeras de “María del Rosario by Kosiuko”¹²⁹³. Si la religión puede

¹²⁹⁰ También destaca el encarecimiento de los terrenos y viviendas ubicados en la zona aledaña al Campito (Ruiz Núñez 1990).

¹²⁹¹ E.A.

¹²⁹² E.19.

¹²⁹³ Se trata de una empresa de indumentaria creada en 1993, una de las marcas argentinas con mayor presencia en el mercado internacional, con una emisora radial y un sello discográfico propios; al mismo tiempo denunciada por presunto trabajo esclavo en talleres clandestinos (Sainz, Alfredo. Una marca de ropa lanza una emisora y un sello discográfico. *La Nación* 11/07/2003 [en línea]. Buenos Aires; Ruchansky, Emilio. Una marca imputada por trabajo esclavo. *Página* 127/10/2011 [en línea]. Buenos Aires).

aparecer aquí como producto cultural en situación de ser vendida (Levaggi 2007:60), he señalado anteriormente, sin embargo, que este aspecto comercial del culto no debe opacar su fuerte arraigo espiritual (cfr. Steil 2002). Incluso como producto cultural, el consumo simbólico de ese producto¹²⁹⁴ -de esos bienes religiosos- es sumamente significativo es términos ajenos a lo puramente económico.

Ingresos personales y eclesiásticos

Sin involucrar el comercio pero todavía ligados a la cuestión de los ingresos - personales e institucionales- se presentan dos últimos ejemplos de usos del símbolo religioso representados nuevamente por sólo dos de los casos considerados: Copacabana y San Nicolás. En principio, un uso en términos de *retribución personal* ha sido apreciado en los primeros años del culto y en base a las fuentes más tempranas. Cuando el escultor de la Virgen -Tito Yupanqui- hallándose por su edad imposibilitado de seguir trabajando, alegrará su papel de creador de esa Imagen, “de tanto provecho” para los objetivos religiosos coloniales, para solicitarle ayuda económica al Padre Provincial de los agustinos.

Por último, la cuestión de los *ingresos eclesiásticos* plantea otro elemento a considerar. En la órbita católica colonial, la documentación y proclamación de milagros, además de propugnar la restauración de la confianza de los fieles contra la incredulidad y los embates de los reformadores, permitía captar los beneficios de nuevas ofrendas.¹²⁹⁵ Atendiendo a este último punto, vemos entonces que además de ser pruebas decisivas del poder de la Imagen, sin ellos seguramente los santuarios no hubieran podido atraer la devoción necesaria para su sostenimiento, en tanto los monasterios y conventos de los cuales muchos dependen -como es el caso de Copacabana- reciben gracias a los prodigios una considerable fuente de

¹²⁹⁴ Se entiende al consumo como el conjunto de procesos socioculturales en los que se realizan la apropiación y los usos de los productos (García Canclini 1990:53), focalizándose en los sentidos que atraviesan esa apropiación y esos usos.

¹²⁹⁵ Como señala Christian, en muchos lugares el santuario es el único atractivo que el pueblo puede ofrecer a sus visitantes, y puede valerle su fama. Ciertas comunidades -especialmente en tiempos de crisis- se transformaron a partir de la presencia de un santuario en centros de importancia clave en una región, produciéndose un relativo crecimiento de su influencia y poder político (García Rodríguez 1989(II); Fogelman 2003:137).

ingresos (Christian 1991).¹²⁹⁶ Durante la gestión franciscana, como se vio en distintas oportunidades -aunque sin difusión de milagros como en tiempos coloniales-, la relación culto-ingresos motivó varias coyunturas de tensión con las autoridades civiles y eclesiásticas, como así también una percepción sobre el santuario mariano que puede ilustrarse en esta apreciación de 1920:

Todos esos industrias y diversiones, establecidas en honor de la Virgen y con motivo de la romería al santuario, dan vida y color local a ese lugarejo histórico, célebre en la América española y contribuyen en cierta manera para mantener su importancia y para aumentar las riquezas del templo y el caudal de la Virgen, que nadie conoce a punto fijo, excepción hecha de los frailes encargados de la Iglesia y sus dependencias¹²⁹⁷

En San Nicolás la perspectiva periodística crítica sobre el comportamiento de la Iglesia, citada anteriormente, subraya que sin admitir oficialmente el suceso milagroso la Iglesia se dedicó a explotar la oportunidad que se le ofrecía en términos económicos. Se aceleró la convocatoria de los fieles para los aportes "pro-templo" porque la Virgen lo urgía -ver Cap. V- sin considerar otras necesidades sociales que podrían haberse cubierto con los fondos recaudados (cuando ya existía en la ciudad una catedral).¹²⁹⁸

A su vez, desde su propia pastoral de turismo la Iglesia promueve la afluencia de visitantes y canaliza los aportes económicos que esta actividad le representa, concretamente para el avance de las obras en un Santuario cuyo único padrino es "el Pueblo de Dios"¹²⁹⁹. En este sentido, las dos publicaciones del Santuario, tanto la *Revista del Peregrino* como el *Boletín* -más orientado a la feligresía local-, incluyen

¹²⁹⁶ Esto ha podido observarse en varios milagros donde los autores indican de qué manera los devotos agradecen los favores de la Virgen: con valiosas ofrendas y limosnas tales como lámparas, botijas de aceites, joyas, cera, espejos, mantos, velos, e incluso colaboraciones monetarias para ciertas celebraciones anuales (Ramos Gavilán 1976[1621]:175, 206, 209, 218; Calancha 1972[1657]:557, 560, 562, 565, 583, 584, 622, 627). Siguiendo a William Christian (1991), existe una dinámica milagrosa multiplicadora (milagro = nuevos devotos = nuevos milagros) comprendida y reproducida por los fieles a través de sus ofrendas y exvotos, las cuales tangibilizando el poder milagroso de la Imagen actúan como mensajes para los vecinos y favorecen la multiplicación de los devotos.

¹²⁹⁷ Chirveches 1920:240.

¹²⁹⁸ Ruiz Núñez 1990. Según este periodista, los más escépticos profetizaban que las apariciones concluirían cuando la Iglesia estuviera terminada, porque ya no se necesitaría estimular las contribuciones con una presencia celestial. Como se ha visto, el abrupto fin de las apariciones sucedió al poco tiempo y el santuario aún no pudo concluirse; pero inmediatamente después de finalizados los mensajes, se crearon nuevos elementos simbólicos que continuaron expandiendo el fenómeno.

¹²⁹⁹ Homilía de mons. Castagna, 25 de septiembre de 1986 (en *El Norte* 1986e).

habitualmente distintos anuncios y llamados a la colaboración con la obra del Santuario dirigidos "al Padrino del Templo", conteniendo además comunicados sobre sus avances y necesidades más urgentes. Con el lema "La Virgen lo pide, el Pueblo de Dios construye", se reitera especialmente el mensaje de la Virgen donde señalaba "Hay urgencia de oración, más también tengo urgencia de mi casa, debo morar en ella"¹³⁰⁰.

Significados, usos y apropiaciones simbólicas en perspectiva comparada

Revisando los puntos hasta el momento analizados, puede verse que no siempre esos significados vistos en la sección anterior redundaron en un uso del símbolo en ese mismo sentido: como se vio, por ejemplo, en una de las últimas situaciones consideradas -la del escultor Yupanqui solicitando al convento-, un significado evangelizador puede ponerse en juego en un uso del símbolo en términos político-económicos. Al mismo tiempo, se observa que los usos vinculados al campo religioso, desde el punto de vista evangelizador y desde la perspectiva devocional, no corresponden, como a simple vista podría parecer, a dos actores respectivamente: Iglesia y devotos. Unos y otros usos estratégicos del símbolo pueden registrarse en las acciones de los distintos actores del campo religioso.

De esta manera, puede afirmarse que las luchas hermenéuticas en torno al símbolo religioso están ancladas en luchas sociales y políticas no siempre visibles a partir de los significados que recibe el símbolo: el significado subrayado puede ser el amor maternal, por ejemplo, y su uso puede partir de un interés político eclesiástico por fortalecer una diócesis. Es necesario, por tanto, atender a los usos, apropiaciones y prácticas concretas de los actores sociales.

¿Pero qué nos expresa el análisis de estos distintos tipos de usos de manera comparada? En principio, permitió visualizar las relaciones entre distintos campos sociales de manera concreta e históricamente situada. Por otra parte, ofrece la posibilidad de establecer conclusiones más acabadas sobre la intervención de distintos sectores sociales en el desarrollo y la reproducción del culto. Respecto a los sacerdotes administradores de los santuarios, seculares y religiosos, puede

¹³⁰⁰ 5/2/84, M.43 (CDMMSN 1995).

sostenerse que si bien la apropiación del símbolo más destacada es en un sentido evangelizador, se expresaron otros usos posibles. En términos político-eclesiásticos, ha sido especialmente de manera consagratória y fundacional (siendo ejemplar el caso de Copacabana, con el santuario agustino y el cerro calvario franciscano) y en términos reivindicatorios; ambos, a su vez, expresándose como estrategias de empoderamiento de la Iglesia católica frente a otras confesiones, de las Iglesias diocesanas frente a otras diócesis o a la propia curia romana, o de ciertas órdenes religiosas. Sobre las autoridades eclesiásticas diocesanas y arquidiocesanas, por su parte, podrán profundizarse sus intervenciones especialmente en la sección que sigue.

Respecto a los devotos, el caso de los indígenas en Copacabana fue particular. En el contexto colonial, más allá de sus diferencias y rivalidades internas, pudo verse que los milagros de esta Imagen le permitieron a la población indígena legitimar su lugar dentro de la sociedad colonial en tanto nuevos cristianos. Al mismo tiempo, esos mismos milagros fueron también los que favorecieron la reconsagración de un lugar central de la geografía religiosa prehispánica, pudiendo leerse la referida *sustitución* -tan destacada por los cronistas- de las creencias y prácticas paganas por el culto a la Virgen, como una estrategia de los indios para reivindicar su espacio sagrado en el rango que acostumbraban reconocerlo¹³⁰¹. De esta manera, propongo que los indígenas pudieron recurrir al símbolo religioso, a esta particular Imagen milagrosa y especialmente a su santuario como eficaces herramientas simbólicas para resacralizar un espacio tradicional, para la obtención de reconocimiento, para legitimar su lugar como cristianos y para garantizar el acceso a ciertos espacios y beneficios. Al mismo tiempo, la concentración de estos usos sociopolíticos nativos dentro de la etapa colonial, puede explicarse por la relevancia que los símbolos religiosos tenían dentro del régimen de cristiandad¹³⁰² -a diferencia de etapas posteriores con otras herramientas de lucha-. Otro sector social étnicamente subalterno han sido los negros, cuya invisibilización en el caso de Lima, además de apreciarse en las fuentes históricas, se ha dado en términos sociales, políticos, económicos, jurídicos y culturales, aun cuando todavía hoy siguen constituyendo

¹³⁰¹La Virgen "trionfadora" en el Cuzco fue el numen con jerarquía suficiente para reemplazar a sus dioses (López Méndez 1998:137).

¹³⁰² Cfr. Di Stéfano y Zanatta 2001.

un significativo porcentaje de la población peruana.¹³⁰³ A pesar de ello, puede afirmarse según lo analizado hasta aquí que el Señor de los Milagros ha sido un símbolo eficazmente apropiado tanto en un sentido devocional como en términos sociopolíticos, lo cual pudo evidenciarse en el mantenimiento de la cofradía por encima de las intervenciones oficiales. Se ha diferenciado en este punto el caso de San Nicolás por no haberse registrado usos devocionales en términos arraigados en una cosmovisión local o en grupos sociales particulares¹³⁰⁴. Más allá de su apropiación por parte de trabajadores expulsados de SOMISA, no fue un uso devocional que llegara a conferirle al símbolo significados particulares como sí se advierte los casos de Copacabana y san Nicolás.

Las autoridades políticas republicanas, al igual que las autoridades seculares coloniales, se caracterizaron por manifestar apropiaciones sociopolíticas del símbolo religioso en términos de mutua legitimación y consagración, siendo una excepción las primeras décadas de gobiernos republicanos durante el siglo XIX. Por otra parte coincidieron con la autoridad eclesiástica en torno al uso del símbolo desde dos sentidos ajenos al campo religioso: el patrimonial y el turístico. La apropiación en términos de patrimonialización sólo ha sido evidente en las últimas etapas de los cultos, lo cual permite plantearla como probable expresión de un uso político de lo religioso propio del siglo XX. Por otro lado, también fue compartido por Iglesia y autoridades políticas el recurso estratégico al símbolo religioso desde intereses político-económicos en el plano turístico.

Desde las sociedades locales en general, con sus distintos sectores (Iglesia, feligresía, Municipio, sociedad civil) se observa en ciertos momentos – especialmente en los tiempos de celebración- la actuación de instituciones civiles acompañando los usos políticos y económicos, siendo éstos últimos los que mayor confluencia de actores expresaron, en sus aspectos comercial, turístico y de recepción de ingresos. Una diferencia en cuanto a los cultos implicados se advierte respecto a los usos patrimoniales y turísticos, advertidos en Copacabana y San Nicolás pero sin mayores registros en Lima, donde el ingreso turístico no aparece

¹³⁰³ Alrededor de un 10%, y concentrados en su mayoría en la ciudad de Lima (Arroyo Aguilar 2006; Rodríguez Pastor 2008; Rojas Dávila 2008). Los datos y cifras que estos trabajos manejan corresponden en gran parte a las investigaciones del Cedet: Centro de Desarrollo Étnico, una ONG afroperuana fundada en 1999.

¹³⁰⁴ Más allá de su apropiación por parte de trabajadores expulsados de SOMISA, no fue un uso devocional que llegara a conferirle al símbolo significados particulares.

vinculado significativamente al culto. Siendo la capital de un estado y una ciudad reconocida internacionalmente por su trascendencia histórica, se distingue en estos puntos de las localidades de Copacabana y San Nicolás, donde han sido claves los impulsos del Municipio y la Iglesia local para recurrir al símbolo religioso en términos de activación patrimonial y turística. Sin embargo, una evidente diferencia entre Copacabana y San Nicolás deriva de la historia social y cultural de conformación de estos pueblos, siendo solo en el primer caso donde esos usos pudieron partir de un arraigo cultural del símbolo cruzándose con los usos devocionales.

Una última reflexión para este punto surge de las dificultades metodológicas experimentadas en el acceso a este tipo de interpretaciones y comportamientos, tanto en las fuentes escritas como en los testimonios orales. En las crónicas y textos con un autor identificable, la mayor fuerza demostrativa reside en el discurso de los autores y cómo allí se expresa el propio uso que ellos hacen del símbolo; no así en las descripciones que incluyen sobre el accionar o las interpretaciones de terceros. Sin embargo, estas pueden ser tomadas como indicios para contrastar con otras fuentes. Es por eso que considero vital la observación de la práctica concreta, no solo a través del trabajo de campo si no a través de la lectura de fuentes testimoniales, siendo una decisión relevante considerar a la celebración como fuente de datos.

Tomando en cuenta estas numerosas apropiaciones y resignificaciones desde lugares tan distintos, con las tensiones y conflictos de intereses que pueden desatar, pasamos en esta última sección a considerar las diversas identificaciones y los procesos de integración que por encima de esa diversidad han podido construirse.

VI. CONSTRUCCIONES IDENTITARIAS, INTEGRACIÓN SOCIAL Y PATRONAZGOS: DEVOCIONES COLECTIVAS Y COMUNALIZACIONES

En este apartado profundizaré en las construcciones identitarias que se expresan en torno al símbolo religioso en distintos contextos históricos. Dado que en las secciones anteriores procuramos explorar la potencia polisémica del símbolo para disgregar y generar interpretaciones variadas, en ese último apartado se discutirá

su capacidad para unificar y mitigar esas mismas diferencias, habilitando la resolución simbólica de ciertas contradicciones sociales (Costilla 2007b; cfr. Vargas Puch 1990:54). Consideraré al mismo tiempo ciertas identificaciones seculares construidas en torno al símbolo y cómo actúa sobre el cuerpo social el aspecto congregador del símbolo.

A diferencia de los ejemplos analizados en la sección anterior, considero que no es solamente el recurso a un símbolo religioso o su apropiación en algún sentido particular lo que permite colegir un proceso de identificación con el mismo. Es una participación activa y sostenida en su reproducción y en la reconfiguración de los sentidos que ese símbolo condensa. Un proceso activo de identificación de un grupo o sector social con los símbolos que ciertos fenómenos religiosos movilizan. Las variables consideradas para analizar estas construcciones identitarias han combinado entonces aquellas que presentamos en el capítulo V y en las secciones anteriores: modalidades de intervención/participación, usos del símbolo y prácticas en torno a él: uso del espacio del santuario y representaciones sobre el símbolo¹³⁰⁵.

Uno de los puntos de partida es la presencia de un símbolo religioso asociado a un santuario, hecho que implica fuerzas irradiadoras y congregadoras que afectan de una u otra manera las poblaciones entre las cuales se erige: moviliza, integra -o disgrega-, y provee, entre otras cosas, símbolos identitarios de variable alcance (cfr. Álvarez Santaló *et al.* (coords.) 1989 (III); Christian 1991; Costilla 2010a, 2012a, 2013; Steil 2002). Esto podría derivar en dos procesos vinculados: que el símbolo se vuelva referente identitario de una religiosidad local o que, a través de su apropiación desde distintos grupos, el compartir las mismas devociones pueda brindar cohesión frente a la acción disgregadora de las desigualdades socio-económicas y diferencias culturales (Christian 1991:181). Si las identificaciones movilizadas “desde arriba” implican procesos de integración social y comunalización promovidos a través del culto, cabe evaluar en qué medida eso fue así en los distintos casos trabajados y en las diferentes coyunturas históricas.

De una u otra manera ha podido verse que en los tres casos considerados el símbolo religioso (su imagen, sus milagros y su santuario) ha actuado como un

¹³⁰⁵ Contemplando además la distinción entre definiciones e identificaciones propias y externas (Frigerio 2007; Carozzi y Cernadas (coords.) 2007; Briones 2007).

referente identificatorio en sus respectivas sociedades; pero teniendo en cuenta en qué términos se expresan las identificaciones puede evaluarse hasta dónde es posible vincularlo a un carácter “local” de los cultos y, por tanto, si la noción de *religiosidad local* resulta operativa en el análisis de estos casos. Al mismo tiempo atenderé al carácter colectivo de estos cultos, siendo el patronazgo de las imágenes sobre una población -hecho que se remonta a los primeros tiempos del cristianismo (cfr. Álvarez Santaló *et al.* (coords.) 1989 [I, II y III])- una de las consecuencias más características de la faceta integradora del símbolo. Repasando lo observado en cada uno de los casos consideraré los alcances y limitaciones de los patronazgos construidos en torno a estas imágenes.

Metodológicamente, partí de observar y distinguir las identificaciones que cada uno de los casos evidenciaba y observé que podían nuclearse en torno a tres posibilidades, a tres formas de identificación con el símbolo religioso¹³⁰⁶: identificaciones/patronazgos culturales, religiosas/eclesiásticas, geopolíticas. Cada una de ellas además pudo corresponderse con las distintas dimensiones en torno a las cuales se construyeron patronazgos con las imágenes. Es por eso que, tomando esta división operativa, analizaré en forma conjunta identificaciones y patronazgos.

- *Identificaciones sociales y culturales: el símbolo como mediador cultural y democratizador*

Partiendo de las evidencias presentadas en las secciones precedentes, los casos de la Virgen de Copacabana y del Señor de los Milagros poseen particularidades que permiten considerarlos e este punto de manera conjunta. A esta altura de las comparaciones, queda claro que en uno y otro caso el surgimiento colonial de los cultos estuvo marcado por una identificación cultural de parte de indígenas y negros. Más allá de la imposición eclesiástica, ambos sectores socio-étnicos le imprimieron al culto significados propios y los reprodujeron de acuerdo a sus prácticas, algo que puede observarse hasta el día hoy con mayor fuerza en Copacabana.

¹³⁰⁶ Reconociéndose una cuarta posibilidad en las identificaciones institucionales, pero por razones de espacio y debido a su mayor alejamiento de los objetivos de la tesis, no ha sido profundizada de manera individual.

Respecto a éste último, pueden reconocerse identificaciones de parte de los miembros de la parcialidad *anansaya* y, dentro de ésta, de los linajes de la elite incaica cuzqueña. Dado que en el proceso de encontrar un lugar para la Imagen se va creando un vínculo especial entre el personaje celestial y la comunidad -vínculo que se reafirma cuanto mayores han sido las dudas del pueblo (Christian 1991)-, los obstáculos que debieron atravesar el gobernador de *anansaya* y el escultor para poder lograr la aceptación de la Imagen, puede ser al mismo tiempo indicadores y afianzadores del interés y la devoción que los movilizaba. También se vislumbran posibles identificaciones con el símbolo en relación a los nativos preincaicos de la península -los *yunguyos*- quienes veneraban a la antigua deidad-piedra de Copacabana, y a las apropiaciones de parte de la población minera. En el caso limeño, el “Cristo Moreno” fue objeto de una primera instancia de identificación vinculada a la población afrodescendiente. Protagonistas de la apropiación inicial del culto, todavía hoy la devoción permanece íntimamente asociada a ellos, desde aquel supuesto angoleño que pintó la Imagen en 1651 y los miembros de la cofradía de Pachacamilla en general, hasta los devotos que fueron contribuyendo activamente a la reproducción y mantenimiento del culto de generación en generación.

Un hecho que distingue a Copacabana es la construcción del símbolo como referente identitario desde una ideología nacionalista indigenista. Expresada en torno al año de la celebración del centenario de la República, la resistencia de la población de Copacabana a las reformas en el santuario era interpretada por las autoridades desde una articulación de lo prehispánico con lo nacional. Se indicaba que las protestas del pueblo no se producían por “sentimiento estético” sino impulsadas por “el sentimiento localista que reacciona contra la profanación de una de sus gloriosas tradiciones”¹³⁰⁷.

Respecto a los procesos de comunalización (Brow 1991) propuestos sobre estas identificaciones, el aspecto sociocultural es el primero donde parece haber operado

¹³⁰⁷ “...herido en la fibra más delicada, cual es la del nacionalismo, ha dado un grito de protesta contra el extranjero iconoclasta, que sin ninguna vinculación con nuestro pasado, irreverente con una cultura extinguida en sus formas, pero que permanece viva y pura en la conciencia de la raza, ha echado por tierra sus basamentos más representativos y perdurables. Esas figuras caprichosas, esos vegetales y animales estilizados, son signos de la tradición que une a los peninsulares del Titicaca con sus antepasados, evocan un mundo de afecciones e infortunios, todo un romance racial afirmado en el sufrimiento y en la fe” (*El Diario* 1925b).

el símbolo en términos integradores. Teniendo en cuenta el carácter multiétnico de la sociedad colonial, puede haber sido el primer paso necesario para poder construirse un patronazgo en ese contexto. El papel de la Virgen de Copacabana como intermediaria cultural es uno de los aspectos de este símbolo que más resaltan en las ciudades y localidades donde su culto se construyó, llegando a ser venerada por representantes de distintos sectores sociales¹³⁰⁸(cfr. Ramos 2005), con sus marcadas diferencias y desigualdades internas. Si recordamos que al momento en que ingresaron las primeras expediciones de conquista el pueblo estaba habitado por mitimaes incaicos de 45 naciones distintas; y ya para la época de consolidación del culto, el panorama que se percibía era el de una sociedad multiétnica con una población indígena muy heterogénea, puede imaginarse el papel que debió haber jugado un culto capaz de congregarlos. El poder simbólico de la Imagen milagrosa podía operar en esas diferencias tan radicales al interior de la sociedad colonial, y de la propia sociedad indígena, atenuando en una dimensión religiosa las contradicciones entre distintos sectores. Sin embargo, estas contradicciones se hicieron evidentes en distintos momentos históricos, sin llegar el símbolo a poder integrar definitivamente bajo una misma devoción a criollos (o europeos) e indígenas. Se revela en cambio una constante tensión entre revalorizar la raíz indígena de la imagen y cuestionar la actitud indígena frente al culto –se los presenta como agresivos, irracionales, etc. y se reproduce una tradicional oposición con los llamados “vecinos”-, como si se buscara rescatar lo indígena del pasado pero depurar lo indígena contemporáneo. En este sentido puede comprenderse la exaltación política del culto en su relación con una “realeza incaica”, cuando se planteaba la necesidad de fundir esas fuerzas sociales en el “ideal de la patria”¹³⁰⁹ y se coronaba al símbolo religioso que podría materializar ese ideal. Retomaré esta cuestión en el patronazgo geopolítico.

¹³⁰⁸Un claro ejemplo es la concurrencia durante la fiesta por la colocación de la Imagen en la recién construida capilla mayor de la Iglesia de Copacabana, el 6 de abril de 1614, donde acudieron “de las Provincias circunvecinas y de otras partes, los Sacerdotes, Religiosos, Corregidores y el Gobernador de Chucuyto, y otras personas de lustre, que pasaron de ciento, y ochenta y más de dos mil Indios, e Indias forasteros” (Ramos Gavilán 1976[1621]:221). También el Padre Juan Sebastián, Provincial de la Compañía de Jesús, durante la procesión llevada a cabo ese día acompañó las andas de la Imagen (Ramos Gavilán 1976[1621]).

¹³⁰⁹ Se señalaba en ese momento que “Las pequeñas fracciones del pueblo boliviano radicadas en los confines de la república no merecen estar condenadas a un aislamiento tal; al contrario, es de conveniencia nacional extender la acción gubernamental para agrupar todas las fuerzas sociales diseminadas y fundirlas en el ideal de la Patria” (*El Diario* 1925f).

La situación en Lima no parece alejarse demasiado, con la diferencia que allí el símbolo fue construido también sobre un sentido integrador en términos más sociales que culturales, como unificador de distintos sectores socioeconómicos y sociopolíticos. En tiempos coloniales las fuentes oficiales referían a una “uniforme y comun aceptación de los vecinos y moradores de esta capital”¹³¹⁰. Según se recuerda hoy, en las primeras procesiones del siglo XVII las sahumadoras eran las esclavas y criadas de las familias más distinguidas de Lima, enviadas en representación de sus amas con ropas lujosas y costosos pebeteros (Benito 2005). Si esto era así, además de ilustrar una exhibición pública de poder y una manifestación de piedad propia de la época, muestra cómo dos segmentos socio-étnicos podían unirse en torno a una misma devoción que los congregaba.¹³¹¹ En términos actuales, el profundo significado que la Imagen recibe en tanto símbolo de un país definido como pluricultural, multilingüe y mestizo, se debería principalmente a su capacidad para unir en una misma creencia a los distintos grupos socioétnicos que conforman la nación peruana, permitiendo la fusión de las distintas raíces culturales del entorno americano –indígena, europea, africana– en una sola visión integradora (Benito 2005; Rostworowski 1992). Es por eso que esta devoción ha sido percibida también como una garantía para afianzar la “peruanidad” en tiempos de globalización (Benito 2005).

Pero más allá de esta dimensión étnica, también es una devoción que cruza diferencias socioeconómicas y políticas. En este sentido, otras fuentes nativas describen que “...ya no es el culto de los “maltratados” sino una devoción de “todos los peruanos”, “desde grandes señores que veneran la imagen desde sus balcones, hasta la sirvienta que gana unos pocos soles al mes”¹³¹². Se plantea entonces una mutación a nivel simbólico, donde “el señor de los esclavos ha pasado a ser el de todas las razas y clases” y donde a una devoción “fuertemente marcada por la experiencia del pobre” se suma una “presencia privilegiada de representantes y miembros de los grupos opresores”.¹³¹³ Ejemplos más puntuales de esta integración han podido registrarse en los preparativos para las procesiones

¹³¹⁰ Vázquez de Novoa 1868[1766].

¹³¹¹ Otras fuentes anteriores indicaban que “la sahumadora representa a la Lima tradicional [...] tras de las damas encopetadas, con su cojín de terciopelo donde se lucía la pava de plata [...] Hoy viene de los Barrios altos, de abajo el Puente, de La Victoria y Breña... “(*El Comercio* 1968b).

¹³¹² Irarrázaval 2006: 186-187.

¹³¹³ Irarrázaval 2006: 186-187.

anuales, tanto en la oficial como en las institucionales. En la decoración del camino con ofrendas y saludos al Señor, el trabajo conjunto suele generar momentáneas situaciones de unificación entre los devotos más allá de sus diferencias y distinciones jerárquicas.¹³¹⁴ En el citado caso del penal de mujeres de Chorrillos, por ejemplo, la carga de las andas durante la procesión era visto como un “detalle democrático” que unificaba a internas y personal de la institución¹³¹⁵. Esta acción “democratizadora” del símbolo también se proponía en otros testimonios más inclinados a una integración política. Hacia 1921, por ejemplo, un cronista declaraba que “más que las constituciones severas, más que los terminantes códigos, muy más que los discursos de los demagogos, esta procesión convence al cronista de la democracia”, y el epígrafe de una fotografía donde mujeres con manto negro contemplaban la imagen, señalaba “la fe en Dios establece la verdadera democracia-lo demuestra el grabado”¹³¹⁶. En otra coyuntura histórica, la referencia se hacía a los “políticos que durante los 365 día del año viven sin ponerse de acuerdo, [y que] bajo la Sagrada Imagen olvidan sus querellas pasajeras y acompañan el paso del señor”¹³¹⁷.

Desde otro lugar, dado que el espacio institucional de la Hermandad SMN, a lo largo de distintos momentos históricos, se ha constituido como un microcosmos de la participación e intervención social en el culto limeño, similares procesos integradores pueden apreciarse entre sus miembros. A nivel de la Hermandad en general, se ha visto que los fieles congregados allí se identifican fuertemente con su Patrono y se hermanan como devotos encargados del culto; pero al interior de cada “cuadrilla” la identificación y el hermanamiento se replican en los términos que cada una define (con un nombre particular, un escudo propio, etc.).¹³¹⁸

De esta manera, ambos símbolos religiosos han sido objeto de identificaciones culturales y de construcciones patronales que pudieron actuar como factores de congregación social. La particularidad de Lima ha sido activar ese carácter patronal e integrador del símbolo en un sentido más acorde a las características de su población urbana y cosmopolita y a su relevancia como ciudad capital de un

¹³¹⁴ Esto pude observarlo, por ejemplo, en el caso de la procesión dentro del Hospital Loayza (E.5).

¹³¹⁵ Cárdenas 2008. Otros ejemplos pude relevarlos de observaciones dentro del Hospital Loayza (28/10/2008).

¹³¹⁶ *Mundial* 1921.

¹³¹⁷ Vergara y Álamo 1965.

¹³¹⁸ Ver artículos de cada cuadrilla en sitio web oficial (HSMN 2013b).

estado; más inclinado, por lo tanto, hacia las desigualdades sociales y las diferencias políticas que atraviesan la sociedad local. Una percepción crítica sobre este papel integrador del símbolo religioso ha podido identificarse en una de las fuentes contemporáneas sobre el culto limeño: dada la fuerte carga ideológica que adquiere la devoción al congregar a todos los sectores sociales, el autor se pregunta si será cristiana una fe que separa un plano espiritual (de la igualdad en la fe) de la dura realidad donde la mayoría son explotados, que no cuestiona esa diferenciación entre mayoría y minoría explotadora.¹³¹⁹ Las limitaciones de la potencia congregadora del símbolo, por lo tanto, son palpables en este tipo de perspectivas cuestionadoras.

Dando paso al apartado siguiente, el caso de Copacabana sugirió también el rol integrador que la imagen y su santuario debieron empezar a cumplir no ya en términos sociológicos sino a nivel geográfico, debido a la comunión de sentimientos y obligaciones que se va generando entre los distintos pueblos que comparten un mismo intercesor divino. Los espacios y fechas significativas que los congregan son ocasiones propicias para trascender los límites y celebrar lo compartido más allá de diferencias y fricciones. Es singular en este punto la situación casi “paradojal” que se aprecia en el caso de Copacabana y su celebración mariana del 5 de agosto: siendo la antesala del festejo boliviano por antonomasia (su independencia el 6 de agosto), es identificada localmente con la celebración mariana de los peruanos. De esta manera, una fecha que simboliza el corte colonia-república y la imposición de una frontera política entre devotos, es justamente la que da lugar a la “ruptura” momentánea en términos religiosos de esas divisiones históricamente impuestas, sugiriendo una integración entre devotos. En menor escala, el caso de Lima presenta también ciertos datos que permiten estimar la actuación del símbolo limeño en una integración geográfica: se indica que desde 1671, tras la visita del virrey y su señora, comenzaron a llegar devotos en romería¹³²⁰ y que tras la reinauguración de su santuario en 1771¹³²¹ pudo convertirse luego en “lugar de peregrinación, visitada diariamente por miles de

¹³¹⁹ Irarrázaval 2006:186-187.

¹³²⁰ Banchero Castellano 1972:61.

¹³²¹ Vásquez de Novoa 1868 [1766]: 8.

devotos” de zonas alejadas.¹³²² Pero es sin duda el culto de San Nicolás el que encuentra su característica más destacada en este punto. Sin embargo, se verá a continuación hasta dónde puede implicar esa expansión geográfica una integración en términos devocionales.

- *Identificaciones religiosas y eclesiásticas*

En el culto a la Virgen de Copacabana, pudieron percibirse identificaciones de parte de católicos locales y paceños, con una construcción (¿imaginada?) del símbolo como referente para los “bolivianos”. Las primeras muestras a nivel católicos locales y nacionales se expresaron en la emblemática fecha de 1925, donde la coronación pudo representar la bendición y el auxilio de la Virgen hacia el pueblo local¹³²³ y se reforzaban, incluso desde perspectivas externas¹³²⁴, las propuestas identificaciones del símbolo con el vecindario de Copacabana y con los bolivianos. También en un contexto actual, los devotos paceños la construyen como símbolo nacional “de la cristiandad y la vocación religiosa de los bolivianos” en sus reclamos a las autoridades nacionales en materia turística.¹³²⁵ En su carácter integrador, se ha planteado entonces que es “ante la imagen de la Candelaria de Tito Yupanqui donde se vive la fraternidad de las gentes que habitan las tan diversas regiones de Bolivia...”¹³²⁶.

Continuando con un caso similar, el culto en San Nicolás también expresó identificación a nivel de la feligresía local y de los católicos argentinos, con sus consecuentes procesos integradores, derivados en estos dos casos marianos justamente del significado hegemónico de la Virgen como Madre de todos, produciendo hermanamiento entre los fieles¹³²⁷. En San Nicolás, la Iglesia exhortaba

¹³²² Municipalidad 1997.

¹³²³ La corona fue entonces un símbolo de gracia: “los devotos de Copacabana entreveían esta corona como la bendición más grande que del auxilio de la Virgen de Copacabana podían esperar” (*El Diario* 1926).

¹³²⁴ Un argentino presente en los festejos refería a “reclamaciones colectivas, fervorosas e insistentes” y al “derecho inalienable”, de los vecinos, “de vigilar por la conservación y prestigio de aquel famoso santuario, tan único, tan vinculado a la historia del coloniaje, tan identificado al sentimiento religioso de la República y al entrañable amor del lugar” (*El Diario* 1925a).

¹³²⁵ Asturizaga 2002.

¹³²⁶ Elías 1981: 168. El autor se refiere al “signo de la imposición del manto de la Virgen” como el hecho bajo el cual se palpa “el sentimiento y la realidad de que tenemos un mismo Padre y una misma Madre”.

¹³²⁷ En Copacabana se destaca que “la fe igualaba a todos y los hermanaba porque una sola es madre” (cncl. de la Policía *El Diario* 2003).

a los “los creyentes” para que “descubran que son una familia, una comunidad” y que “su madre está con ellos”.¹³²⁸ Y como contribuyendo a la afirmación de estas representaciones, la Iglesia promovía una integración de devotos y peregrinos como colaboradores para el templo –estratégicamente planteado como iglesia con el único padrino del pueblo–: el propio rector del Santuario indicaba que el aporte sólo de los devotos hacía que todos se sintieran partícipes

La Virgen operó entonces como un referente para los católicos de la región, los laicos y devotos que trabajan activamente en el culto y que construyen a esta Imagen como Madre de todos y Patrona del lugar.¹³²⁹ Si bien han tenido una presencia variada en las fuentes oficiales, se destacan en este punto las congregaciones religiosas instituidas directamente en relación al símbolo mariano de San Nicolás: las Hijas de María del Rosario y más recientemente los Hijos del Sagrado e Inmaculado Corazón de María (Cap. V).

La inclusión e integración en este caso se dio especialmente a partir de un hermanamiento de los devotos en los momentos de la celebración: “la ciudad se ve concurrida por gente de todos los rincones del país y aún del exterior. Es una fiesta. Todos nos sentimos hermanados como en las familias grandes, cuando una vez cada tanto se reúnen en la casa de la Madre”¹³³⁰; “a la hora de rezar el Padre Nuestro, todos tomados de la mano; estábamos muy cerca, éramos vecinos y hermanos”¹³³¹. Incluso más allá del ámbito del santuario, la identificación religiosa se advierte en las publicaciones de esas fechas consagradas, donde comercios locales de todo tipo (librerías, florerías, tiendas, bares, parrillas, ferreterías, supermercados, etc.) expresan su adhesión a los festejos y su veneración a la Virgen¹³³².

Aunque la Virgen como símbolo religioso pueda ofrecer un sentido más abarcativo y anónimo, y aún cuando sus devotos –locales y peregrinos– se acerquen por razones diversas, el santuario como lugar de congregación e irradiación expresa su eficacia simbólica en la creación de lazos y sentimientos compartidos (Brubaker y

¹³²⁸ E.11.

¹³²⁹ E.11; E.A.

¹³³⁰ *El Norte* 1989b.

¹³³¹ Davobe 1989b.

¹³³² *El Norte* 1989b y suplementos especiales del 25 de septiembre: ediciones 1992, 1993 (cfr. Bruno 1994:267), 1998 (AHMSN, Carpeta N° 682), estos últimos coincidiendo con momentos posteriores a la debacle por la privatización de SOMISA.

Cooper 2001), de oportunidades para el encuentro y la reunión –compartir una caminata, un viaje, un almuerzo, una ceremonia o una larga fila-. Es un espacio de convergencia de valores religiosos –solidaridad, generosidad, sacrificio, tolerancia, paciencia- que operan en un sentido integrador¹³³³. A diferencia de lo planteado por Christian (1991) para el catolicismo español del siglo XVI, donde los santuarios no parecían actuar en términos de hermanamiento de los fieles en general si no en términos de fortalecimiento local, aquí el símbolo sí opera en aquel sentido, más cercano al sentimiento de *communitas* espontánea/existencial descrita por Víctor Turner (1969, 1995¹³³⁴), y no en el segundo, más vinculado a procesos de reivindicación identitaria.

El caso de Lima presenta una situación especial por la ya analizada asociación entre símbolo y su cofradía de origen colonial. La identificación devocional por excelencia es entonces aquella que implica a los laicos hermanados en la cofradía. Como indiqué anteriormente, allí pueden observarse dos niveles de integración simbólica, el de la Hermandad y el de las cuadrillas que la conforman, expresándose en ambas tensiones internas que desafían al símbolo integrador.

Un dato ilustrativo son las presentaciones de las cuadrillas 8va. y 6ta., subrayando cada una el hecho o “privilegio” de haber formado la primera sociedad mutualista mortuoria¹³³⁵ cuando según sus propios datos las formaron después que lo hiciera la séptima -y cuando además la primera fundación de una sociedad de este tipo quedó registrada en 1878-. Otras tensiones se vislumbran en la relación de la aparente HSMN “tradicional” -la reconocida oficialmente en 1955 y ligada a la tradición de cuadrillas fundadas desde 1687-, y aquella que fue fundada en 1878 como Sociedad y oficializada en 1920: distinguidas por Banchemo Castellano (1976 - ver Cap. III-) como ramas separadas, son presentadas en otras fuentes¹³³⁶ como

¹³³³ Aunque la totalidad de visitantes que se acercan al Santuario involucra perfiles y prácticas muy diversas (cfr. Flores 2011), incluimos a los devotos -al peregrino piadoso, siguiendo las categorizaciones de Smith 1992 y Grunewald 1999 (en Flores 2008)-. En este sentido, si bien provienen de lugares muy distantes entre sí y los objetivos de sus visitas sean diversos, prevalece entre ellos la idea de ir todos por la misma razón, la Imagen, generando esto una cierta atmósfera de solidaridad mutua, de compartir y ser pacientes (cfr. Levaggi 2007). Aun así, sería necesaria una indagación más profunda sobre sus prácticas y motivaciones por encima de ese aparente objetivo común.

¹³³⁴ Entre los peregrinos, ese sentimiento de *communitas*, que los une al menos en una dimensión simbólica, se expresa tanto en el viaje como en relación a la meta (Turner y Turner 1995).

¹³³⁵ HSMN (2013c y 2013d).

¹³³⁶ Vargas Ugarte 1966; Leonarte 2012b. En el sitio web titulado “Cofradía Nazarena”, el hermano fundador de la cuadrilla 15va. de la HSMN, nieto e hijo de los fundadores de la Hermandad de 1878,

única institución. Dada la pertenencia de aquel a la primera cuadrilla, y la historia de fundaciones y conmemoraciones de las demás, pueden suponerse ciertas tensiones entre ellas.¹³³⁷ Salvando estas diferencias, en tanto institución que permea la vida cotidiana de sus miembros la Hermandad genera fuertes sentimientos de pertenencia: ser parte de ella significa orgullo, honor, “historia” y tradición¹³³⁸. A su vez, en este sentido tradicional el símbolo identifica a ciertas familias limeñas, reconocidas debido a su participación en la cofradía o presentadas como familias vinculadas a ella históricamente¹³³⁹. En general, esta identificación por tradiciones familiares excede el ámbito institucional de la Hermandad, puesto que

Cada hermano y devoto tiene su propia historia con el Señor de los Milagros: todos tienen una fe de años, de tiempos de infancia cuando sus padres los llevaban a la procesión, y los entregaban al Señor¹³⁴⁰

Por su parte, integradas oficialmente a la Hermandad recién en la década de 1960, otro grupo tradicionalmente identificado con el símbolo –cultural y devocionalmente- han sido las negras sahumadoras: si en tiempos coloniales eran enviadas por sus amas, la tradición heredada de participar de las procesiones acompañando las andas se fue transmitiendo a través de las generaciones como un acto personal de devoción y servicio al Cristo

Fuera de la Hermandad, los fieles que participan de las celebraciones pueden exhibir su identificación con el símbolo a través del uso del hábito morado. Esta práctica, extendida entre mujeres, hombres y niños, manifiesta una gran significación en tanto adopción de la simbología nazarena, aquella con la cual se identificaron las religiosas congregadas en torno al santuario de Pachacamilla. A su

se proponía rendirles homenaje por ser “los que hicieron posible hacer una realidad nuestro Amor Nazareno e Institucional [...] gracias a ellos existe y por siempre y existirá, legalmente, y por siempre nuestra respetable HERMANDAD DE CARGADORES SAHUMADORAS Y CANTORAS DEL SEÑOR DE LOS MILAGROS DE NAZARENAS, con toda su organización...” (Leonarte 2012b [resaltado del autor]).

¹³³⁷ Sobre la preeminencia de la primera, son elocuentes las referencias de Banchemo Castellano, quien era su capataz, al “derecho adquirido” y “patrimonio” de la 1era cuadrilla de sacar andas de la iglesia (1972: 199-200).

¹³³⁸ Leonarte 2012a.

¹³³⁹ Se observa por ejemplo en una familia -los Lepiani- donde el cargo de mayordomo se hizo hereditario (entrevista a Carlos Gamarra -“el último criollo”- en revista *Mundial*1921) o en la familia Leonarte, con cuatro generaciones de cargadores, sacristanes de la iglesia y patrones de anda (Leonarte 2012ba).

¹³⁴⁰ Paredes Lago, Micallet y Olivera 1997.

vez, puede implicar una intención de participar más intensamente del culto e identificarse con todo aquello que representa su simbología –fe y devoción, actitud servicial ante la imagen, sacrificio, comunión con los hermanos–. Otros en cambio critican el uso del símbolo nazareno desde fines ajenos al campo religioso: “Vengo a la procesión, pero nunca me he puesto hábito. La mayoría se pone por novelería. La religión no es novelería”.¹³⁴¹

Frente a estas exhibiciones, una identificación mucho más implícita es la que expresan los evangélicos que participan de los cultos, a pesar del rechazo del protestantismo a este tipo de manifestaciones religiosas centradas en la ritualidad externa y en la visibilización de los signos de devoción –y aun cuando el porcentaje de cristianos evangélicos en Lima es bastante bajo^{1342–1343}. Una posible explicación es el hecho de ser ésta una imagen de Jesucristo, que nos invita a repensarla desde su posible papel como intermediaria entre católicos y protestantes, siendo una figura por la cual los evangélicos también manifiestan devoción e identificación.

En definitiva, no obstante el poder unificador de los cultos vinculados a santuarios, estos presentan también sus limitaciones. En parte estas se deben a las particularidades y localismos que los mismos santuarios alientan. Es posible, de esta forma, que el efecto no sea “universalizar la devoción”, en tanto la adaptación de los recursos eclesiásticos universales a los usos locales implica también rodear de mayor atractivo y santidad a los lugares y tiempos sagrados propios (Christian 1991). Pero también se derivan de la propia potencia polisémica del símbolo religioso (imagen, milagros y santuario), capaces de congregarse en torno a un mismo culto –a los mismos espacios, tiempos e incluso instituciones consagradas– actores y grupos sociales diversos. En este sentido, resultan ejemplos paradigmáticos las identificaciones religiosas –con o sin patronazgos asociados– que se movilizan desde espacios institucionales específicos: en el caso de Copacabana, las de la Policía y la Fuerza Naval nacionales, y con el Señor de los Milagros –además de la Hermandad, donde se incluye a su vez una cuadrilla

¹³⁴¹ *El Comercio* 1970.

¹³⁴² Un 11% según encuesta realizada por la Universidad de Lima (*El Comercio* 2008).

¹³⁴³ Sin embargo, la participación no excluye la posibilidad de expresarse cuestionamientos y críticas a ciertas creencias y prácticas del catolicismo (E.0; E.1).

policial¹³⁴⁴- las de las instituciones públicas que celebran procesiones internas y las de los órganos y organismos públicos –Congreso Nacional, Bomberos voluntarios, etc.- que participan de la procesión oficial.

En articulación con el último eje, puede considerarse la intervención de Iglesias diocesanas y arquidiocesanas en la construcción de identificaciones religiosas. El caso de la Virgen de Copacabana indicó una ausencia de la advocación del Titicaca en la ciudad de Sucre¹³⁴⁵, lo cual puede reflejar la repercusión de las tensiones entre ambas capitales republicanas en la historia del culto. Sumado a esto se observa que durante la coronación de la Imagen en 1925 no hubo una presencia del arzobispo en tanto cabeza de la Iglesia boliviana, como tampoco la hubo en otros aspectos del culto. Teniendo en cuenta que era la única arquidiócesis de la cual dependían los obispados bolivianos, su ausencia puede leerse también en clave de tensiones político-eclésiásticas. Para los casos de Lima y San Nicolás, en cambio, las Iglesias arquidiocesanas y diocesanas, respectivamente, expresaron una mayor injerencia, sobre todo en el culto de San Nicolás, promoviendo identificaciones con el símbolo. La voluntad de construcción de una identidad territorial para una determinada jurisdicción eclesiástica (Benedetti 2005; Segato 2007; Carballo 2009-2010;) se basa en las potencialidades integradoras del símbolo-imagen y del símbolo-santuario¹³⁴⁶. Pero no sólo la Iglesia sino especialmente el Estado secular es quien ha podido apropiarse de esa potencialidad del símbolo religioso para producir identificaciones (cfr. Martín 2000). ¿En qué niveles de integración? ¿Cómo se expresa esto en los casos analizados? ¿En qué contextos históricos se observaron estas apropiaciones? Veamos entonces la dimensión política de las identificaciones con el símbolo y patronazgos en términos geopolíticos.

¹³⁴⁴ Según la propia presentación de sus miembros, haberse integrado a la Hermandad no solo “contribuye a la seguridad de la venerada imagen del Cristo Moreno y la integridad de sus fieles devotos, sino también al fortalecimiento y consolidación institucional” (HSMN 2013e).

¹³⁴⁵ Como se anticipó en el capítulo segundo, en la Catedral de Sucre no hay presencia de la Virgen de Copacabana ni material sobre su historia; es asociada con La Paz. Se destaca en Sucre su patrona local, la advocación española de la Virgen de Guadalupe (Sucre, agosto 2010).

¹³⁴⁶ Una de las premisas de este proceso sería entender que “Más que lugares de peregrinación los santuarios son símbolos que unifican a los pueblos” (Ramos Félix 2009:62).

- *Identificaciones geopolíticas*

Siendo el Estado un poderoso agente constructor de identificaciones (Alonso 1994), se vuelven claves sus acciones e intervenciones en torno a símbolos, imágenes, alegorías, rituales y mitos de origen (Ortemberg 2004¹³⁴⁷): empleados como estrategias legitimadoras, pueden derivar en construcciones identitarias y procesos de *comunalización* (Brow 1991). Así, acordando que “todo poder dirige lo real a través de lo imaginario” (Balandier 1999), evaluaré en los tres casos cuáles fueron las implicancias del uso estatal del símbolo religioso para la definición de identificaciones y la conformación de comunidades imaginadas (cfr. Burucúa y Campagne 2003; Martín 2000¹³⁴⁸).

A nivel local, la ciudad de Copacabana ha sido identificada al santuario mariano durante al menos buena parte del siglo XVIII. Además de sus denominaciones como “ciudad mariana del Lago Titicaca”¹³⁴⁹, en distintos expedientes coloniales de fines del XVIII se hace referencia al Santuario como si fuera la ciudad¹³⁵⁰ o se presenta a ciertos habitantes del pueblo con la categoría “vecino del Santuario de Copacabana”¹³⁵¹ o “del Pueblo y Santuario de Copacabana”.¹³⁵² Ya la cuestión del nombre de la advocación tiene un peso propio: la Virgen es Copacabana y Copacabana es la Virgen. Por fuera del ámbito local, también se indican intentos coloniales de elevarla a referente religioso del virreinato: explícitamente cuando el arzobispo de Lima, Toribio Mogrovejo, la declaró patrona del Reino del Perú¹³⁵³.

A nivel estatal-nacional, si se parte del imaginario actual sobre la imagen, ésta es reconocida -de manera “extraoficial”- como patrona nacional. Se explica que es Madre y Reina coronada, pero no patrona declarada oficialmente -rol que ya

¹³⁴⁷Los casos de rituales políticos estudiados por este autor, de los nuevos regímenes republicanos en el siglo XIX americano, parten de realidades heterogéneas -distantes espacial y temporalmente- pero constituyen las tres ejemplos sintomáticos de estos procesos.

¹³⁴⁸Esta autora analiza comparativamente los casos de Brasil y Argentina.

¹³⁴⁹ Elías 1981:156, 167, entre otras.

¹³⁵⁰ “ya havia terminado en Copacavana las Informaciones, y demas causas fulminada contra mi persona, y se hallaba Vm de regereso de aquel Santuario” (Expediente 1783-1798: f.101).

¹³⁵¹ Autos 21/7/1789.

¹³⁵² El cacique de Copacabana, por ejemplo, se presentaba en una petición judicial (1794) como Cacique, Gobernador y Alcalde Pedáneo del Santuario de Ntra. Sra. de Copacabana (Descargo 1783-1806:f.4v). O también el testimonio de una mujer que se presenta como “Viuda Originaria de este Santuario de Copacavana” (Expediente 1783-1798: f. 17).

¹³⁵³de León 1663 (en *La Voz del Santuario de Copacabana* 2006:42). Este hecho no ha podido identificarse en otras fuentes.

detentaba la Virgen del Carmen, elegida por los patriotas del XIX.¹³⁵⁴ Sin embargo se afirma que sí lo es en sentido simbólico, por “uso y costumbre”.¹³⁵⁵ Como pudo verse, esta extensión nacional de la Imagen como símbolo de la república boliviana tuvo sus muestras iniciales en las primeras décadas del siglo XX, con el acto culminante de su coronación como Madre de Bolivia, y hasta la última etapa del culto continúa siendo enaltecida como “Patrona”¹³⁵⁶ en base a ese reconocimiento.¹³⁵⁷ Por otra parte el acto la marcó como referente identificadorio de La Paz: era “el pueblo de Bolivia, y especialmente el de La Paz”¹³⁵⁸ quien concurría en ese entonces y aún actualmente es una imagen asociada a ese departamento boliviano.¹³⁵⁹

Dadas estas consideraciones, y tomando en cuenta lo recordado anteriormente sobre las tensiones con Sucre, podría vislumbrarse tras el acto de coronación de la Virgen la cara simbólica de una estrategia política central de parte de las autoridades paceñas, como si se tratara de la faceta religiosa de su previo enfrentamiento con Sucre –expresado de manera más violenta durante la llamada Guerra Federal (1898-1899)-. Se coronaba una Imagen que pudo sustituir en el rol de patrona nacional a la Virgen consagrada desde los patriotas de la ciudad de La Plata. Una imagen cuyas connotaciones prehispánicas e incaicas podían al mismo tiempo elevar el nuevo imaginario nacionalista indigenista que las autoridades políticas de esos años buscaron promover. Si en lo político La Paz buscaba convertirse en la nueva sede de las decisiones nacionales, su rol político podía replicarse en el aspecto religioso con un símbolo que se “abría” desde los paceños hacia el resto de los bolivianos.

Considerando además la posterior construcción de la Virgen como referente identitario de las colectividades bolivianas extendidas en el mundo, puede colegirse que esa apertura del símbolo se fortaleció especialmente a través de la población migrante –con un mayoritario origen en las regiones de La Paz,

¹³⁵⁴ E.15. La del Carmen era una advocación más ligada a la independencia y vinculada a la jerarquía eclesiástica.

¹³⁵⁵ E.12.

¹³⁵⁶ Pastor 2007:35.

¹³⁵⁷ Su coronación se recuerda como el “acto más solemne e importante del historial religioso de la patria” (cnel. de la Policía en *El Diario* 2003; Pastor 2007)

¹³⁵⁸ Fraile Corvera en *El Diario* 1925l.

¹³⁵⁹ Observaciones de campo en Sucre, agosto de 2008; E.18.

Cochabamba, Oruro y Potosí (cfr. Giorgis 2004). De esta manera el alcance del patronazgo nacional de la Virgen de Copacabana parece vincularse más a los residentes en otras naciones y a la percepción de los devotos de ciertos departamentos bolivianos, especialmente de La Paz y Potosí.

Sobre este último, se ha observado también el claro interés de su población devota por visibilizar una tradicional identificación entre la ciudad potosina y el culto. Atendiendo a las “huellas físicas de la devoción”¹³⁶⁰ destacadas actualmente (imágenes, retablos y altares dedicados a la imagen en las iglesias locales), pueden analizarse dos momentos de identificación histórica: el papel de la Virgen en el siglo XVII y su construcción actual como patrona de la ciudad. Para el contexto colonial puede afirmarse tanto una voluntad especial de difundir el culto en ese centro minero como la posibilidad de que haya sido vivida la devoción en términos patronales -ambos hechos parecen comprobarse en las numerosas cofradías de indios y festividades en honor a esta Virgen identificadas en las parroquias de Potosí (De Luca 2009¹³⁶¹) y en las ya analizadas asociaciones con los cultos mineros-. Actualmente, se destaca la construcción de una gruta de la Virgen a los pies del cerro Sumaj Orko en 1992 para “tener presente” el origen de la Imagen¹³⁶² y la voluntad planteada desde los devotos potosinos más reconocidos de proclamar un patronazgo mariano en la ciudad para pensar alrededor de ella en la “unidad e integración”. Pero considerando el atentado dinamitero que sufrió la señalada gruta en el año 2007 (Cap. II), se advierten las posibles limitaciones de ese patronazgo propuesto.

Pasando al culto limeño, sobre la primera instancia de identificación reconocida en la devoción de los negros -sumada al reconocimiento inicial de las autoridades coloniales-, se impuso la primera identificación por parte de autoridades seculares locales: el acto capitular de “promesa, juramento y voto” para venerar al Cristo como “guarda y custodia de esta ciudad”¹³⁶³. Dado que lo hacían “considerando las calamidades que padecemos y temiendo por nuestras

¹³⁶⁰ Valda 1999.

¹³⁶¹ La autora identifica 12 cofradías de Copacabana/Candelaria -y de la Purificación- en las parroquias urbanas y rurales de Potosí a fines del XVIII.

¹³⁶² “que en esta Villa de Carlos V, a los pies del Sumaj Orko, el portento de plata, el indígena Tito Yupanqui dio forma a la primera virgen morena que en 1952 fue declarada patrona y generala de la Policía nacional, siendo protectora de toda nuestra querida Bolivia” (Prieto de Clavijo 2010).

¹³⁶³ Certificaciones 1715.

culpas mayores castigos”, se expresa un compromiso ligado a una especial vinculación con la imagen. La misma fue reconfirmada en el siglo XX con la colocación del escudo municipal, acto percibido por los miembros de la Hermandad como testimonio ante “propios y extraños [de] la identificación de la ciudad de Lima con su patrono tutelar”.¹³⁶⁴ Esta identificación del símbolo con Lima se observó asimismo en las apreciaciones de miembros de la Iglesia local que destacaban ser “una gloria de Lima el que haya brotado entre nosotros el culto al Señor de los Milagros”¹³⁶⁵, siendo su patronazgo sobre el pueblo limeño finalmente legitimado por el propio Papa al celebrarse el 350° aniversario de la Imagen.

Al igual que se analizó para el caso boliviano, el patronazgo del Cristo limeño a nivel nacional se reconoce en principio desde las representaciones y prácticas actuales. El Cristo es definido como fuente de la identidad nacional, como devoción que permitiría afianzar la peruanidad en tiempos de globalización (Benito 2005). Se afirma así que: “El Señor de los Milagros es de todos, es parte de nuestra identidad, porque en cualquier rincón del mundo se tiene referencias de él y sus procesiones”.¹³⁶⁶ Es esta procesión del Señor de los Milagros, por ende, “la manifestación religiosa más representativa de los nacionales”.¹³⁶⁷ Partiendo entonces de estas identificaciones actuales, podemos preguntarnos por qué no pudo ser construido como símbolo nacional durante la emancipación peruana: contemplando antecedentes similares, como la Virgen de Guadalupe mexicana, las potencialidades de unión entre indios y patriotas criollos no derivaron en este caso en una elevación del Cristo a los altares nacionales. Considero que el proceso de construcción de la incipiente identidad nacional pudo haberle dado un mayor protagonismo a Santa Rosa de Lima como patrona y símbolo de la identidad peruana, por su mayor vinculación con las aspiraciones criollas¹³⁶⁸ y al mismo tiempo por su capacidad para condensar intereses políticos de múltiples actores (no sólo criollos, sino también mestizos, indígenas, negros y mulatos, como de la

¹³⁶⁴Banchero Castellano 1972:233.

¹³⁶⁵Vargas Ugarte 17/3/1969.

¹³⁶⁶*Expreso* 2003.

¹³⁶⁷*Caretas* 2004a.

¹³⁶⁸ 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 (Mujica Pinilla 2001); por ello, es muy factible que la diligente elevación a los altares de esta santa haya sido incentivada por el interés político de las elites criollas del virreinato del Perú que buscaban consolidar su ascenso como grupo de dominio económico-social (Hampe Martínez 1996).

Corona, la Santa Sede y las Órdenes religiosas)¹³⁶⁹. No obstante, fue el Cristo de Pachacamilla quien terminó volviéndose el principal referente de la peruanidad, mientras que la santa limeña adquirió una mayor trascendencia en Hispanoamérica y un sentido identificador en un nivel más amplio.

Como en Bolivia, fue en la década de 1920 cuando se observaron las primeras muestras de la construcción del Cristo como símbolo nacional, cuando las autoridades republicanas comenzaron a hacerse presentes en las celebraciones anuales. Puede desprenderse entonces un renovado proceso de integración nacional promovido concretamente desde el gobierno de Leguía, con su tendencia popular. De manera que si el culto era popular, podía extenderse con la legitimación política hacia sectores socioeconómicos más altos, y si mostraba rasgos elitistas, también pudo popularizarse a partir de esa consagración; de una u otra manera la identificación estatal derivó en una ampliación social del culto.

Otro elemento similar entre Copacabana y Lima es el papel decisivo de los flujos migratorios hacia distintos países del mundo, especialmente de América y Europa (*cfr.* Abusada Salah y Pastor Vargas 2008). La multiplicación de imágenes del Cristo limeño en cada uno de esos lugares, muestra el papel que ha adquirido este símbolo religioso en tanto referente identificador de los peruanos.¹³⁷⁰ La particularidad en este caso llega una vez más en relación al papel de la Hermandad como institución representativa del culto. En el caso peruano, además de la extensión del culto en otras ciudades del mundo acompañando la migración de los peruanos, ha podido observarse la expansión de la devoción dentro del propio territorio nacional a partir de la instalación de Hermandades del SMN.

Por su parte, el culto a la Virgen de San Nicolás se presenta para este punto como caso singular por no tratarse de un símbolo con proyección nacional en términos estatales, de aquí que su comparación con los casos anteriores se limite sólo al nivel local. Aquí, el patronazgo local de la imagen religiosa ha sido reconocido especialmente desde su movilización eclesial a través del mensaje de la Virgen,

¹³⁶⁹ Una muy clara descripción de estas múltiples «caras» de Santa Rosa de Lima nos la ofrece el historiador peruano Mujica Pinilla (2001), quien explica cómo durante el período colonial esta santa podía representar los intereses de diversos actores y cómo intervino simbólicamente en el proceso revolucionario esgrimida desde distintos flancos. También en relación con nuestra hipótesis, uno de los entrevistados señala, a propósito de la evolución histórica del culto al Señor de los Milagros, que durante el siglo XIX era más importante la procesión de Santa Rosa de Lima (E.2).

¹³⁷⁰ Sobre este tema puede consultarse: Berg 2003; Walker 2009.

cuando pedía a su feligresía “haced valer mis derechos”¹³⁷¹. Al mismo tiempo, también se proponía en estos términos un patronazgo regional (sobre otras provincias argentinas)¹³⁷² y nacional, fundamentado en una elección de la propia virgen -sobre un país que se caracterizaría por sus raíces profundamente cristianas y marianas-¹³⁷³. Pero concentrándonos en el patronazgo local, la fuerza del símbolo en ese sentido sí ha estado ligada a su apropiación en términos políticos.

En principio, puede reconocerse una serie diacrónica de reconfiguraciones identitarias que acompañaron el devenir del culto. A lo largo de su historia, la ciudad de San Nicolás ha sido construida y reconstruida como referente identificadorio sobre tres hechos significativos. Fue la *Ciudad del Acuerdo* desde mediados del siglo XIX -tras haber sido sede para la firma del acuerdo entre provincias que dio lugar al primer Congreso Constituyente-, la *Ciudad del Acero* desde los años '60/'70 del siglo XX y la *Ciudad de María*¹³⁷⁴ desde los '80/'90 -décadas donde se conjugaron la transición hacia la crisis de SOMISA y las primeras etapas del culto mariano-. Tal conjugación queda ilustrada en una temprana vinculación simbólica entre santuario y empresa industrial articulada por la Iglesia en la solicitud de terrenos al municipio

Esta obra [el santuario] será también, como el polo compensatorio del magnífico desarrollo material de la técnica industrial y su orgulloso despliegue. Frente a las chimeneas del progreso material, levantaremos el Campanario de la fe...¹³⁷⁵

Luego, durante la primera procesión al “campito”, la conexión entre referentes simbólicos volvió a plasmarse en torno al culto

...los presentes acompañaron a lo largo de la calle Sarmiento, a la imagen que regresaba a la Catedral, experimentando el gozo de sentirse hermanos y de poder caminar con la Madre, por las calles de la ciudad, que a sus títulos de “Ciudad del Acuerdo” y “ciudad del Acero”, agrega ahora el de “Ciudad de María”¹³⁷⁶

¹³⁷¹ 15/11/1983, PM.2 (CDMMSN 1995).

¹³⁷² Explicaba el Rector del Santuario que “cuando la Virgen habla de su Patronazgo sobre ‘esta región’, ciertamente da a conocer su condición de Patrona de importantes lugares ligados entre sí como una gran región: ROSARIO - PARANÁ-CORRIENTES-CÓRDOBA-MENDOZA Y REGIÓN DE CUYO” (Informe 1984? [resaltado del autor]).

¹³⁷³ Pérez 2007.

¹³⁷⁴ Apelativo originado en un mensaje de la Virgen (26/09/1985, M.682 [CDMMSN 1995]).

¹³⁷⁵ Pérez 21/12/1984.

¹³⁷⁶ Baccaro 1986.

El referente religioso fue consolidándose durante la tercera etapa del culto especialmente movilizad y legitimado desde las instituciones y poderes locales: no sólo la Iglesia sino también el Municipio, la Prensa, empresarios, comerciantes, asociaciones civiles, etc. Dado que “la respuesta multitudinaria” había convertido a “la localidad en Ciudad de María”¹³⁷⁷, la población local fue adoptando esa identificación de su ciudad para recibir a los nuevos visitantes: “Bienvenidos!!! Hermanos del mundo en esta ciudad de María”¹³⁷⁸. Así, en la reconfiguración urbana que implicó el desarrollo turístico y el convocante fenómeno mariano, se fue construyendo tanto hacia afuera como hacia adentro una nueva imagen de la ciudad¹³⁷⁹, representada por la Virgen del Rosario, sus milagros y su Santuario. Pero ¿cuál es el alcance de este referente desde el cual se identifica a San Nicolás como *Ciudad de María*? La propia percepción de los nativos nicoleños sobre la población de su ciudad es que no se caracteriza por poseer una identidad muy fuerte: se la describe como una sociedad complicada e individualista, con mucha población foránea y pocos nicoleños de nacimiento.¹³⁸⁰ Su perfil aparece muy ligado a la diversidad sociocultural de sus habitantes y a ciertas divisiones sociales creadas respecto a la pertenencia o no a una sociedad nicoleña “tradicional” -los “natos” y “no natos”-¹³⁸¹. Sumado esto a las actitudes contradictorias frente al fenómeno mariano, a la poca participación de los devotos locales y a la percepción del culto como orientado al peregrino¹³⁸², no ha podido advertirse una clara identificación local con el símbolo. Respecto a este punto, se ha sostenido que en comparación con otros símbolos locales de la Argentina (Virgen de Itatí, Virgen del Valle, entre otros), la Virgen de San Nicolás no representa ninguna comunidad o identidad regional particular sino un sentido más abarcativo y anónimo (Levaggi 2007). Sin embargo, propongo que esta afirmación puede matizarse considerando que el símbolo religioso ha actuado como referente local al menos en los dos

¹³⁷⁷ Carta 25/09/1993.

¹³⁷⁸ Aviso publicitario de una librería local en el diario *El Norte* (en Bruno 1994:265).

¹³⁷⁹ Hacia 1999 se planteaba necesaria una “estrategia de marketing turístico” para instalar una determinada imagen de la ciudad (IPU 1999).

¹³⁸⁰E.16; E.19; E.B; Davobe 1989a. En consonancia con esta afirmación, son iluminadoras ciertas propuestas políticas actuales para “rescatar” una identidad nicoleña recuperando la historia y la memoria local (*El Norte*2012b).

¹³⁸¹ Divisiones potenciadas décadas atrás por tensiones entre los “somiseros” y los trabajadores no vinculados a la industria siderúrgica (véanse testimonios en IPU 1999; Rivero 2008).

¹³⁸²E.B.

sentidos considerados hasta el momento: el religioso¹³⁸³ y el geopolítico. Con el encarrilamiento desde las autoridades eclesiásticas y políticas locales, y a pesar de la indiferencia, el descreimiento y el rechazo de buena parte de la población local, la Virgen ha sido convertida en un ícono de la ciudad que identifica -al menos hacia afuera- al pueblo de San Nicolás. El referente identificatorio construido en torno al imaginario sobre la Ciudad de María abarca dos sentidos: el de cohesionar simbólicamente a la comunidad católica local y el de apuntalar la reconfiguración identitaria de una ciudad afectada profundamente por la coyuntura socioeconómica. En este último sentido, aparece no obstante como uno de los referentes posibles, tal vez el más movilizadado desde el discurso oficial (cfr. Flores 2008), en tensión con otras definiciones identitarias, con otros referentes (re)activados por la sociedad local -como el histórico y el industrial-¹³⁸⁴.

Atendiendo ahora a la noción de *religiosidad local* retomada al inicio de esta sección, a diferencia de lo que podría proponerse en Copacabana y Lima, el análisis del caso de San Nicolás no parece adecuarse a la aplicación de este concepto. Allí el culto no se revela como expresión de un pueblo o de una cosmovisión o “idiosincrasia” local, como sí se pudo observar, según he ido exponiendo en estos dos últimos capítulos, en torno a la Virgen de Copacabana y el Señor de los Milagros. Así como en Copacabana el culto ha sido eficazmente apropiado por las comunidades indígenas, configurando una religiosidad local signada por tradiciones prehispánicas, el culto al “Cristo Moreno” expresa un fuerte arraigo en características propias de la religiosidad limeña, articulando ritualidad solemne con expresiones ancladas en prácticas devocionales tradicionales.

Identificaciones y patronazgos: alcances y limitaciones del símbolo religioso

Recuperando los tres tipos de construcciones identitarias analizadas -en las cuales he incluido pequeñas conclusiones parciales-, pasaré ahora a “desarmar” la división metodológica propuesta para poder establecer las siguientes

¹³⁸³(cfr. Hadad y Venturiello 2007; Levaggi 2007).

¹³⁸⁴ Ejemplo de esta tensión entre referentes lo encontramos en el Club Somisa, que aún cuando vecinos y socios continúan llamándolo así, tras la desestatización de la empresa pasó a ser el Club del Acuerdo (*El Norte* 2011; cfr. blog del Barrio Somisa <http://www.barriosomisa-instituciones.blogspot.com/>).

consideraciones finales. En principio, para el contexto colonial, combinando lo analizado en términos culturales y religiosos los casos trabajados permiten distinguir al menos dos procesos simultáneos y complementarios de comunalización. Uno más general, a nivel de la sociedad colonial en su conjunto, parte de la población hispana que, definiéndose como cristiana-católica, busca evangelizar a indígenas y negros para incorporarlos al sistema de relaciones coloniales. Otros más específicos se vinculan a comunalizaciones a nivel local, en nuestros casos a los miembros de una cofradía culturalmente diferenciada que se reconocen como cristianos a partir de la veneración a una determinada imagen milagrosa. Mientras que el primero puede ser entendido en términos hegemónicos, teniendo en cuenta el lugar central de los procesos de comunalización en el apuntalamiento y consolidación de los sistemas de dominación y consenso¹³⁸⁵, el segundo puede ser pensado, en relación al proceso mayor, como formación alternativa capaz de re-crear, resistir y limitar a ese sistema hegemónico en gestación. Contemplando los desarrollos posteriores de estas asociaciones religiosas en los casos abordados, puede plantearse como hipótesis que más allá de su continuidad o no, el establecimiento de esas formaciones alternativas en un contexto inicial del culto puede imprimirle al símbolo religioso un carácter diferencial que desborda su papel como símbolo cristiano-católico. Desde su contexto particular, el caso de San Nicolás no contó con la presencia de este tipo manifestaciones culturales en vinculación con el símbolo religioso, y a pesar de ser propuesta como patrona local y regional, el carácter integrador del culto se ha expresado exclusivamente a partir de identificaciones religiosas.

Por otra parte, el análisis de las identificaciones y patronazgos construidos desde una perspectiva geopolítica, en relación a la apropiación estatal de la simbología religiosa, puede aportar ciertas pistas para el estudio de la evolución de las relaciones entre religión y política y entre Iglesia y Estado, en sus distintos niveles jurisdiccionales, a lo largo de distintos períodos de la historia hispanoamericana. En el ámbito local, se observó un caso singular en el culto limeño por la posibilidad de visualizar, en el contexto colonial, encuentros y desencuentros entre autoridades

¹³⁸⁵ Cfr. Cap. I, págs. 43-44. Al contener siempre un aspecto imaginativo, la comunalización es un componente indispensable en cualquier *proceso hegemónico* orientado a la coordinación de los intereses de un grupo dominante con los intereses generales de otros grupos.

reales y locales (capitulares) como así también seculares y eclesiásticas, las cuales expresaron sus identificaciones con el símbolo y construyeron influyentes patronazgos en torno a la imagen religiosa. En etapas posteriores, sobre todo durante la última mitad del siglo XX, la comparación entre los tres casos ha puesto en evidencia el rol de las autoridades municipales y especialmente el papel del turismo en la movilización de estas identificaciones. Respecto al nivel nacional, establecido con las emancipaciones políticas y los gobiernos republicanos, una situación particular pudo advertirse en el culto a la Virgen de Copacabana por su carácter fronterizo y su relación con los peruanos, quedando la virgen como símbolo de unión entre ambas naciones. Al mismo tiempo, se apreciaron procesos similares en la construcción del “Cristo Moreno” y la “Virgen del Lago” como símbolos nacionales reivindicados en las primeras décadas del siglo XX, coincidiendo con un período común de definición de identidades nacionales y de recuperación de tradiciones indígenas y mestizas. En ambos casos, fueron recuperados en ese proceso símbolos religiosos de raigambre colonial que no habían sido consagrados con patronazgos nacionales por los patriotas del XIX.

Una de las hipótesis que pudieron contrastarse es que los discursos, prácticas y representaciones desarrollados en torno a las imágenes milagrosas desde las esferas de poder, a los cuales entiendo como discursos devocionales hegemónicos, se inscriben en prácticas y procesos más amplios orientados a la producción de consenso a través de la conformación de identidades, la generación de sentidos de pertenencia y la integración social. Si bien puede haber devotos dentro de todos los sectores sociales –sin distinción de clases y jerarquías–, la fuerza de sus prácticas y discursos dependerá de la posición social que ocupen (Bourdieu 2009), siendo solo unos pocos reconocidos como discursos devocionales autorizados y legitimados. A partir de lo analizado, propongo además que aunque esa intencionalidad no siempre sea explícita, y las intervenciones se realicen con otros sentidos, es de esa manera que –al menos a nivel simbólico– terminan operando sobre la sociedad. Al mismo tiempo, se han podido observar en cada caso las limitaciones que siempre presentan estas construcciones y procesos hegemónicos, más cercanos a comunidades imaginadas que a comunalizaciones “reales” como las expresadas desde los propios actores en ámbitos como las cofradías y comunidades religiosas.

Considerando las apropiaciones ajenas al campo religioso, puede concluirse que las identificaciones construidas en torno a estos tres símbolos se caracterizan en cada caso desde un rasgo particular: en el caso del Señor de los Milagros se expresaron más vinculadas a muestras de reconocimiento y respeto a la imagen, especialmente visibles durante las procesiones; en el caso de la Virgen de Copacabana fueron singulares las identificaciones en términos político-militares, dentro de un contexto nacional donde tales fuerzas tuvieron una especial vinculación con las comunidades indígenas; por su parte, en el culto a la Virgen de San Nicolás se perciben con un carácter más estratégico, como construcciones ancladas en la apropiación política del símbolo religioso desde un necesario proyecto de reconfiguración urbana.

Por último, otra conclusión que puedo desprender de este análisis, es que en los tres casos ha sido clave la observación de celebraciones y conmemoraciones: posar la mirada sobre ellas en tanto fuentes –históricas y etnográficas- permitió relevar prácticas y discursos que pudieran dar cuenta de identificaciones y patronazgos. Pero al mismo tiempo pueden ser ubicadas en el foco del análisis como ocasiones propicias para la reactualización de esas identificaciones y patronazgos. Además de las celebraciones anuales –que pueden fundarse en aniversarios específicos (los terremotos en el caso de Lima o las apariciones en San Nicolás), ceremonias especiales vinculadas a proclamaciones en torno al símbolo (coronaciones, declaraciones en torno al santuario, etc.), inauguraciones, conmemoraciones de centenarios políticos y eclesiásticos, y otro tipo de eventos que se decida celebrar. Respecto a esto último, son particularmente significativos aquellos actos que muestran la creación de una nueva ocasión para el festejo (en el caso de San Nicolás, por ejemplo, la coronación de la imagen en un día distinto al de su celebración anual, el 25 de mayo –fecha además coincidente con el aniversario patrio nacional-), demostrando su papel como momentos de reactualización vitales, puesto que además de expresar –y celebrar- los patronazgos e identificaciones con el símbolo, contribuyen a crearlos y fortalecerlos. Asimismo, en Copacabana y Lima pudo observarse un mayor interés por las conmemoraciones y centenarios en el último siglo, hecho que invita a reflexionar sobre la posible influencia de

tendencias contemporáneas en cuanto al regreso del pasado y la recuperación de la memoria (Ricoeur 2007; Revel 2010).

EL SÍMBOLO RELIGIOSO ENTRE LA EXPRESIÓN Y LA MOVILIZACIÓN: PROCESOS HISTÓRICOS LOCALES EN EL CATOLICISMO SUDAMERICANO

A la luz de los significados, usos y apropiaciones analizadas, es posible concluir distinguiendo entre identificaciones expresadas a través del símbolo religioso e identificaciones movilizadas por su accionar sobre la dinámica social, contrastando el planteo sobre el doble papel del culto como vehículo de expresión y como movilizador. Partiendo de afirmar que compartir las mismas devociones puede ayudar a dar cohesión a las sociedades frente a la acción disgregadora de las desigualdades socio-económicas y diferencias culturales (Christian 1991), el análisis de los cultos hizo visible el alcance de ese carácter integrador de los símbolos. En algunas situaciones, ya sea por declaración oficial (Cabildo de Lima o Policía y Fuerza Naval de Bolivia, por ejemplo) o construcción simbólica (la virgen de Copacabana en Bolivia o la del Rosario en San Nicolás) ese accionar del símbolo se vio acompañado de la construcción de patronazgos religiosos en torno a la imagen sagrada. En otras, estuvo ligado a las fuerzas irradiadoras y congregadoras de los santuarios como centros sagrados. Pero de acuerdo a lo observado en las tres secciones del capítulo, no solamente la imagen y el santuario han actuado como símbolos integradores, también el milagro en tanto símbolo ha estado vinculado a la construcción de identidades, ocupando -con la religión en general- un lugar central en los procesos de comunalización y conformación de sentimientos de pertenencia. Al ser ante todo signos de la voluntad divina, los milagros posibilitan la creación de un canal de comunicación entre los fieles en un plano simbólico-religioso. Incluso pueden estimular la experimentación de ciertas relaciones (por ejemplo, entre los miembros de una cofradía) como providenciales y primordiales (Brow 1990)¹³⁸⁶-afirmando sentidos de pertenencia a una determinada comunidad de devotos- (cfr. Costilla 2007b).

¹³⁸⁶ Es a través de un proceso de *primordialización* que ciertas relaciones comunales pueden pasar a ser fomentadas y experimentadas como original y naturalmente “inevitables. Aunque este autor lo

Dado que los agentes más poderosos en la movilización de estos procesos han sido las autoridades eclesiásticas y políticas (sacerdotes, religiosos, funcionarios de gobierno) -con colaboración de la prensa y las elites intelectuales- los significados hegemónicos activados por sus intervenciones y las identificaciones por ellos construidas han sido decisivas en la definición de los símbolos. Pero la potencialidad polisémica de las imágenes, milagros y santuarios los ha mantenido siempre abiertos a la posibilidad de ser esgrimidos desde distintos actores, en relación a significados contra-hegemónicos¹³⁸⁷ y a apropiaciones externas al campo religioso. No solo el santuario, con su carácter espacial, se define como lugar de encuentro que materializa y visibiliza tensiones, también la imagen y el milagro pueden ser entendidos como locus material y simbólico donde se expresan diversos usos de lo religioso. Considerar la diversidad de actores que intervinieron en la construcción y (re)significación de los símbolos religiosos nos permitió desentrañar algunas de esas tensiones sociales y políticas donde se anclan las luchas hermenéuticas por el significado de un símbolo. Luchas que expresan confrontaciones al interior del campo religioso y cruces entre éste y otros campos sociales, como el político o el económico. Sacerdotes y laicos que construyen a una virgen como Madre y Patrona o a un Cristo como protector, frente a devotos que enfatizan sus milagros o actualizan significados y prácticas no cristianas; fieles que recurren a una imagen sagrada como última esperanza frente a otros que realzan una protección continua; agentes del gobierno y las sociedades locales que las vuelven atractivo turístico o habitantes de las ciudades que valoran sus multitudinarias convocatorias como fuente de ingresos mientras otros desean evitarlas. Estas prácticas desplegadas en torno al símbolo remiten a las diferentes aristas de los fenómenos: espirituales, eclesiásticas, pastorales, devocionales, políticas, turísticas, económicas. Y en esa heterogeneidad de usos, considero que ninguna arista del símbolo excluye las otras: el aprovechamiento comercial y turístico no anula su profundo significado espiritual, ni su uso político-eclesiástico

plantee en términos de nación, pueden entenderse en este sentido los lazos sociales que se forjan bajo la égida de una determinada imagen milagrosa, ya sea a nivel local o regional (Brow 1990).

¹³⁸⁷ 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 (Brow 1990).

lo hace con su valor religioso¹³⁸⁸. Si bien procuré dar cuenta de todas ellas, el foco estuvo en el campo religioso, en los símbolos creados dentro de ese campo y en la forma en que fueron actuando sobre las sociedades que los construyeron.

Pero si el símbolo también disgrega por generar múltiples identificaciones (Carvalho 2000) ¿Qué sucede con esos procesos de integración movilizados “desde arriba”? ¿Qué otras instancias de comunalización pudieron observarse?

Respecto al símbolo en tanto movilizador de identificaciones, el contexto colonial presentó escenarios más propicios para la acción de las imágenes como “mediadoras culturales”. En sociedades con una gran diversidad étnica y sociocultural, como fue la del virreinato peruano, -y dado el rol clave que en esa época se le otorgaba a lo religioso- se hizo necesario acudir a la trascendencia de lo sagrado y a la ecumenicidad del cristianismo para construir sentidos de pertenencia y relaciones comunales supra-locales. Pasada la etapa colonial, y a pesar de la redefinición del lugar de lo religioso, las imágenes fueron reactualizadas como símbolos de esas comunidades nacionales “imaginadas” que empezaban a ser Perú y Bolivia al momento de la emancipación. Luego, con la consolidación de los estados nacionales, volverían a adquirir notoriedad en calidad de patronas de sus respectivas naciones y poblaciones migrantes. Desde un lugar distinto, en el caso de San Nicolás el símbolo se consolidó sobre un escenario crítico que parece no haber sido propicio para que aquel actuara en términos integradores. El referente identificador construido en torno a la Virgen del Rosario, si bien actuó cohesionando simbólicamente a los católicos nicoleños -con proyecciones hacia una comunidad católica nacional e internacional- y colaboró en la redefinición identitaria de la ciudad, no apareció ligado a un carácter *local* del culto (Christian 1991). En San Nicolás el símbolo religioso operó más bien en términos de una reconfiguración de su sociedad, colaborando en una recuperación económica de la ciudad, en su transformación en centro de atracción religiosa y turística y en su redefinición identitaria.

No obstante, a pesar de esta singularidad del caso nicoleño, en los tres cultos se evidenció algún tipo de actuación del símbolo en términos integradores. Ya fuera

¹³⁸⁸ Como expresa Bellande (2001, 2003), a propósito de su documental “Ciudad de María” sobre la Virgen de San Nicolás, es en ese juego de contrastes “entre lo social y lo individual, lo absurdo y lo dramático, lo multitudinario y la fe individual, las exageraciones y el misterio”, donde está la riqueza del fenómeno.

sobre diferencias culturales o socio-económicas, la eficacia simbólica pudo operar atenuando en una dimensión religiosa las contradicciones entre sectores sociales. Las relaciones entre vecinos y comunidades indígenas, entre negros, indios, mestizos y criollos, o entre habitantes de una ciudad fragmentada socialmente por una crisis política y económica, pueden tornarse vínculos verdaderos e incuestionables. Por acción de las imágenes sagradas, representadas como Madres, Patronas, Reinas o protectoras tradicionales, se forjan en un plano simbólico-religioso vínculos trascendentes entre los sujetos, afirmando el sentido de pertenencia que los une -y compromete¹³⁸⁹- en una determinada comunidad cristiana y a una particular imagen hegemónica.

Por otra parte, las instancias de encuentro e interacción que promovió el símbolo (dentro y fuera del campo religioso: cofradías, rituales, festejos, prácticas recreativas, etc.), funcionaron activamente en la creación y definición de lazos comunales y sentidos de pertenencia más ligados a la propia práctica de los devotos. En este punto puede considerarse entonces el papel del símbolo como vehículo para la expresión de identificaciones.

En el contexto colonial de Copacabana, el símbolo religioso actuó de manera favorable a la reacomodación de las relaciones de poder y de los vínculos con lo sagrado. Un nuevo santuario cristiano ocupaba el lugar de otros anteriores y nuevos elementos se hicieron presentes para recuperar antiguos fueros y privilegios -principalmente de la elite indígena y la descendencia de viejos mitimaes incaicos-. A su vez, la sustitución simbólica favorecía a distintos sectores de la sociedad que buscaban imponer y preservar desde sus respectivos lugares: autoridades civiles y eclesiásticas, religiosos, indios cristianizados y autoridades étnicas. De esta manera, más que en beneficio de algún sector en especial, puede afirmarse que en este caso la imagen milagrosa operó a favor del orden social colonial, con sus cada vez más acentuadas tensiones internas y en el particular escenario que dejó la reorganización toledana. Colaboró, en cierta medida, en el necesario proceso de mutua adaptación entre las estructuras tradicionales y el nuevo marco social e institucional del complejo sistema colonial. Luego, en su larga

¹³⁸⁹Recordamos lo observado, especialmente desde discursos oficiales, frente al temor a los terremotos y la obligación limeña con el Cristo, a la deuda de los nativos bolivianos con la imagen que habría posibilitado la "supervivencia de su raza" y al compromiso de los devotos nicoleños con la imagen que los había elegido.

trayectoria, los usos de los que ha sido objeto la imagen religiosa y la forma en la que ha actuado sobre la sociedad -con su alcance nacional e internacional-, aparecen vinculados a su capacidad de expresar tradiciones andinas, con rasgos nativos en tanto imagen elaborada y significada localmente.

Sobre el Cristo limeño podría afirmarse una actuación en términos similares, pero recibió este caso un carácter de culto mestizo que amerita un análisis específico. Si un primer nivel de mestizaje se asocia al origen negro de la Imagen, por encima de esta impronta afroamericana puede reconocerse otro nivel de mestizaje ligado a las sucesivas re-apropiaciones del culto por parte de distintos sectores socioétnicos y de diferentes actores sociales. Una Iglesia que tomó tempranamente en sus manos el destino de esta devoción; una congregación de religiosas que decidió consagrar su vida y obra a este culto en momentos en que peligraba su continuidad institucional; un Gobierno colonial y un Estado republicano que supieron canalizar la sacralidad de la Imagen hacia los procesos de integración social y de construcción de referentes identitarios a nivel local y nacional; una infinita cantidad de devotos que año a año han ido reproduciendo, reconfigurando y extendiendo el culto; y una Hermandad con creciente prestigio y trascendencia en la sociedad limeña, con una cada vez más marcada diversidad de miembros que participando de ese prestigio contribuyen a la reproducción y resignificación del culto desde distintos lugares. Es ésta última el grupo que más se destaca en la procesión actual y la que permanece más vinculada, ya desde su propia autorepresentación, al origen negro de la Imagen. Este ejemplo revela entonces cómo una devoción nacida al calor de al menos dos matrices culturales (la cristiana y la africana -haya sido o no angoleña-), fue tomando una particular forma en tanto culto mestizo, en tanto síntesis original de esas dos matrices.

En los tres casos el marco estaba dado: cofradía, imagen, milagros, santuario, procesiones y celebraciones...elementos presentes en la mayoría de las historias iniciales de cultos cristianos; pero los actores concretos de cada historia particular - en sus contextos y con sus respectivos márgenes de acción- fueron imprimiéndoles un carácter singular a cada uno de ellos. En Copacabana la cofradía pudo ser prestigio y la imagen reconocimiento, luego convertida en símbolo de la nación católica, de tradiciones prehispánicas y de la "realeza incaica"; los milagros fueron

aval y aprobación y el santuario revitalización de antiguas sacralidades, como así también patrimonio artístico y atractivo turístico. En Lima, la cofradía pudo ser reconocimiento e incorporación a la sociedad colonial y los milagros aceptación política; la imagen símbolo de la integración limeña (y peruana) y el santuario emblema institucional de congregaciones religiosas, ambos a su vez símbolos de procesión y tradición. La Virgen de San Nicolás fue esperanza y también reconversión económica y simbólica; el milagro fue *pedido* y el santuario *respuesta*; todos ellos devenidos atractivo turístico y opción laboral. En los tres casos, los usos del símbolo expresados en los momentos clave de celebración del culto, dieron lugar a similares encuentros y desencuentros entre significados hegemónicos y apropiaciones externas al campo religioso, desde las identificaciones religiosas y el hermanamiento de los fieles hasta las ferias, bailes, comidas, y otras prácticas nativas asociadas a los festejos. Calificadas como “profanas”, parecen remitir en definitiva a esa dimensión “expresiva” del símbolo, a su potencia para vehicular identificaciones. En definitiva, una potencia para resistir o desafiar, en una permanente -y podría afirmarse, necesaria- tensión con las formas en que el símbolo cristiano opera sobre los actores y grupos sociales.

CONCLUSIONES

Devoción, sacralización y
construcciones identitarias: una
mirada desde la historia
hispanoamericana

Hace unos años, durante una jornada de campo, conversábamos con un colega sobre el lugar de las temáticas religiosas dentro del campo académico actual, al menos en el ámbito de la antropología argentina. Reparos, prejuicios, desinterés, parecen cruzarse, en ciertas percepciones, con el hecho de tratarse de un terreno difícil de transitar y de problemáticas complejas de abordar. Una primera -y apenas intuitiva- apreciación del panorama parecería indicar que, ya sea por cuestiones políticas o ideológicas -en parte influidas por la tradición marxista- o por razones metodológicas, estas temáticas perderían presencia frente a otras más ligadas a las condiciones materiales de la existencia humana.

Considero sin embargo que pueden subrayarse dos argumentos que refuerzan la relevancia de los estudios sobre el campo religioso. En términos antropológicos, que se trata de un aspecto vital en el ser humano. Hemos visto que lo sagrado va más allá de lo religioso institucional e incluso de lo religioso devocional. Además de Durkheim (1968[1912]) definiendo lo religioso más allá de los seres espirituales y los dogmas, y de Caillois (1942) encontrando lo sagrado por fuera de lo institucionalizado y como espacio interdicto, se trata de la sacralidad en la vida cotidiana: es en estos términos que esta tesis ha entendido a la religiosidad. La segunda cuestión, en términos de las ciencias sociales en general, es que se trata de un campo estructuralmente homólogo al resto de los campos de la dinámica social (Bourdieu 2009), cuyo estudio resulta central para la comprensión de las sociedades y sus historias.

Bajo el objetivo general de avanzar en el estudio de los fenómenos religiosos y contribuir al desarrollo de una antropología histórica comparada de la religión, esta tesis fue estructurada sobre dos ejes fundamentales: la historia de una serie de cultos católicos sudamericanos y la forma en que actuó el milagro y el símbolo religioso en cada sociedad. De esa manera, las reflexiones finales que a continuación expondré, recuperando las problemáticas y discusiones abordadas en los capítulos precedentes, serán propuestas en dos direcciones principales: sobre la dinámica histórica del campo religioso en el contexto social hispanoamericano y sobre el uso de imágenes milagrosas en relación a diversos actores, motivaciones y efectos.

Distinguiendo entre tendencias generales y procesos particulares, planteo que es posible avanzar de esta manera sobre los alcances y limitaciones del poder de lo simbólico-religioso. Al mismo tiempo, destaco el aporte de estos planteos para el estudio de la sociedad hispanoamericana: de los conflictos y transformaciones que atravesó a lo largo de distintos períodos históricos. Así, una perspectiva de análisis enfocada en la dimensión religiosa de la vida social puede contribuir a una comprensión más cabal de la trayectoria histórica de una sociedad concreta; en nuestros casos, las sociedades de tres localidades ubicadas en el espacio sudamericano originalmente integrado bajo el Virreinato del Perú: Lima, Copacabana y San Nicolás de los Arroyos.

Volviendo sobre los dos ejes de esta tesis, cada uno de ellos correspondió a un objetivo específico. El primero ha procurado seguir al símbolo en su conformación histórica. En cada uno de los casos fue posible reconstruir la trayectoria histórica de un culto particular con el foco puesto en el símbolo religioso en cuestión. Se ha seguido entonces la construcción y resignificación de tres símbolos religiosos concretos -lo cual en el cristianismo involucra siempre una tensión entre lo universal y lo particular-. Por otra parte, inmediatamente después de que esos símbolos surgieran, el segundo objetivo implicó seguirlos desde la forma en que fueron operando sobre la sociedad que los construyó, identificando apropiaciones y reapropiaciones.

En esa doble tarea, el método comparativo, ofreciendo ventajas que no se limitan a la posibilidad de alcanzar conclusiones más generales, ha resultado sumamente útil para esclarecer procesos históricos singulares a partir de la comprobación de ciertas conexiones probables entre fenómenos y factores relevantes de esos fenómenos (cfr. Llamazares Valdueco 2009). No para subsumir los casos concretos en esas generalidades sino justamente para evaluar más minuciosamente las singularidades que cada contexto social y cada circunstancia histórica le imprimieron al desarrollo del culto. La comparación permitió una comprensión más cabal de los procesos y fenómenos sociales observados en cada caso. A través de la consideración de una misma serie de “variables iniciales” -imágenes religiosas, milagros, cultos, santuarios, etc.- fue posible analizar en contextos diferentes cómo operan esas variables sobre determinados procesos y dinámicas

sociales -la construcción de identidades, el uso de lo simbólico, el ejercicio del poder, etc.-, contemplando y ponderando la influencia de las variables “contextuales” sobre dichos efectos (cfr. Nohlen 1988).

Historias comparadas en imágenes cristianas hispanoamericanas

Aunque trabajar en la larga duración representó uno de los mayores desafíos de la tesis, el resultado esperado ameritó tomarlo en la medida en que auguraba la posibilidad de enriquecer la comprensión de los cultos a través de las evidencias históricas.

En principio, reconstruir la trayectoria completa de los símbolos religiosos permitió visibilizar el largo proceso a través del cual fueron creados, consolidados, reproducidos y resignificados, evaluando los factores que posibilitaron la vigencia actual de los cultos. Así, se ha advertido por ejemplo -en Copacabana- que una imagen mariana tallada hacia fines del siglo XVI por un descendiente de la elite incaica es hoy celebrada con grupos de cumbia y se ha vuelto símbolo de la población boliviana migrante. La imagen es también presentada como símbolo de una nación y de un estado: aunque su reconocimiento como tal no se extiende al interior de ese estado de la manera en que es percibido desde afuera, es un hecho que puede anclarse históricamente tanto en su declaración oficial como patrona simbólica de Bolivia a comienzos del siglo XX como en su apropiación por parte de la colectividad boliviana migrante en las últimas cuatro décadas. Un proceso similar se observó para el caso de Lima, donde una imagen pintada por un negro a mediados del siglo XVII es hoy venerada solemnemente por distintos sectores y poderes (eclesiásticos, políticos, económicos y culturales) de la sociedad limeña y por la población peruana migrante. Es igualmente reconocida como símbolo de la identidad peruana y percibida como una devoción asociada a dos tradiciones étnicas; pero a diferencia del caso boliviano, este símbolo religioso ha tenido una mayor extensión como referente identitario dentro de la sociedad peruana. Por su parte, en San Nicolás, una imagen de la Virgen del Rosario traída desde Italia a fines del siglo XIX fue convertida en símbolo congregador desde 1983. Llama la atención ante todo el hecho de haber surgido su culto luego de casi un siglo de permanecer la imagen en la ciudad y de haber crecido de manera exponencial en

tan solo 25 años. Este surgimiento tardío del culto se evidencia en la práctica nativa de celebrar desde esa fecha (1983) el “cumpleaños” de la Virgen, pero retrotraer su origen hacia el momento de la llegada de la imagen a la ciudad permitió interpretar más cabalmente el papel de ese símbolo religioso en la sociedad nicoleña, entre autoridades políticas, Iglesia católica y elites locales. Incluso llevó a considerar el papel de la advocación del Rosario, con una presencia en la zona desde tiempos coloniales. Lo llamativo aquí también fue que ese papel de la advocación y el de la imagen concreta no se expresaron en la construcción de un símbolo representativo de una identificación local o regional. Una posible hipótesis para concluir es que las circunstancias históricas en las que surgen los cultos condicionan la manera en que sus símbolos pueden operar sobre la sociedad en términos identificatorios. Podrían distinguirse entonces aquellos que poseen una larga tradición relacionada con una idiosincrasia local de aquellos con un surgimiento reciente, más ligados al peregrino y al carácter ecuménico del cristianismo.

Más allá de estas diferencias temporales, profundizar en el momento de surgimiento de cada culto llevó a otra de las afirmaciones que esta tesis sostiene: la necesidad de distinguir entre la producción concreta de la imagen de culto y el origen de la devoción. En este punto subrayo la posibilidad de identificar distintos momentos de producción de una imagen: uno material y uno simbólico, destacándose este último por ser aquel donde se construye la verdadera identidad de la imagen de culto: con un significado y un mensaje concretos. Aunque estos procesos pueden coincidir, he demostrado que su distinción posee implicancias centrales para el análisis histórico y antropológico de un culto católico.

Otras conclusiones generales pueden delinearse en cuanto la construcción de los cultos por parte de distintos actores. Dentro del campo religioso, propongo que la comunión de objetivos entre distintos sectores de la Iglesia (desde los obispos hasta las agrupaciones laicas) puede expresarse en el manejo de construcciones históricas comunes y en la producción de significados similares: en torno a la Imagen y su relación con los fieles o en torno a los antecedentes del culto y la memoria sobre sus orígenes históricos, lo cual a su vez posee implicancias para la construcción histórica y el simbolismo de las imágenes. El encauzamiento eclesiástico se expresa entonces no sólo en la intervención directa sobre el desarrollo y la reproducción del

culto sino también en la producción y difusión de narrativas y versiones oficiales sobre la historia (“invención” de la devoción). Asimismo, se reafirma el papel de las cofradías como instituciones nucleadoras de la feligresía local. Si en contextos coloniales estos espacios permitieron a través de sus símbolos religiosos expresar y reproducir relaciones y prácticas propias de los distintos sectores de la sociedad hispanoamericana, en épocas posteriores –a pesar de los procesos de secularización y los avances estatales sobre la Iglesia- las agrupaciones laicas (como muestra el caso de Lima) pudieron resignificar su vigencia en nuevos contextos sociales restableciendo vínculos entre devotos y reproduciendo sus relaciones con las imágenes religiosas. Respecto a los actores ajenos al campo religioso, se observa que las autoridades seculares y estatales pueden expresar una intervención más o menos directa en el desarrollo del culto tanto participando en prácticas religiosas como apropiándose de la simbología del culto, movilizándolo distintas articulaciones entre el campo religioso y el campo político. Otro actor decisivo en la época contemporánea han sido los medios de comunicación, cuya potencial influencia (acrecentada en la última década por las redes sociales) no está solo limitada a la difusión masiva del culto sino incluso a su surgimiento y consolidación. Asimismo, respecto al papel de la sociedad local, sostengo que incluso las acciones de resistencia y rechazo pueden resultar relevantes para la construcción y reproducción de los cultos, lo cual se expresa en la actitud posteriormente tomada por la Iglesia y los devotos.

La larga duración permitió, por otra parte, observar relaciones entre la producción de una imagen y su carácter milagroso. El caso de Lima ofreció la imagen material con mayor carga de sacralidad, con una milagrosa conservación y un creador anónimo. En Copacabana en cambio la figura del escultor nativo mostró compartir un carácter sagrado con la imagen por él producida, un carácter acrecentado por el esfuerzo que supuso su elaboración y su comunicación milagrosa con la divinidad (apariciones), llegando incluso a evocar la propia historia de Jesucristo. Puede considerárselo entonces como un caso intermedio de sacralización paralela entre la imagen y su creador. El culto de San Nicolás, por su parte, iniciado por un fenómeno de apariciones, expresó un mayor alejamiento respecto a la materialidad de la imagen. El carácter milagroso se derivó directamente del personaje sagrado

celestial, la Virgen María como Madre única, observándose también un distanciamiento respecto a la “productora” indirecta de esa sacralidad inmaterial: la vidente. De manera que cada uno de estos casos permite pensar en un tipo distinto de construcción de la sacralidad.

En este punto fueron centrales los relatos sobre milagros: tanto desde el punto de vista de quienes enuncian como de quienes decodifican –o se espera que lo hagan-, tales relatos dan cuenta de la existencia de personas y grupos que interpretan culturalmente determinados hechos en esos términos (Sahlins 1988). Al contrastar las categorías religiosas nativas –que son a su vez categorías culturales (Geertz 1987) definidas y empleadas por los agentes del campo religioso: *milagro, gracia, favor, aparición, signo*-con las categorías analíticas, se confirma la distinción entre tres conceptualizaciones sobre el milagro: la hermenéutica (en este caso antropológica) -del milagro como construcción social-, la eclesiástica -del milagro como revelación de Dios en una intervención extraordinaria- y la devocional -del milagro como hecho improbable desde el punto de vista de los fieles-.

Siguiendo estas tres acepciones, analizar el papel de los milagros en cada historia particular ha permitido formular una nueva hipótesis sobre el proceso que sigue la conformación y consolidación de un culto, entendiendo al símbolo religioso como una totalidad que integra imagen/milagro/santuario. Cada caso pareció expresar uno de los tres trayectos posibles: el de Copacabana fue primero santuario, luego imagen y por último milagro; el del Señor de los Milagros comenzó por la imagen, luego el milagro y tras él el santuario; y el de San Nicolás con un milagro inicial -la aparición- materializado luego en imagen y finalmente el santuario. Esta distinción en la gravitación simbólica de los cultos puede contrastarse en las fechas celebratorias de cada uno de ellos: la de Copacabana -2 de febrero- conmemorando la llegada de la imagen a la iglesia local¹³⁹⁰; las de Lima -18, 20 y 28 de octubre-, se fundamentan en procesiones rogativas con la imagen correspondientes a los sismos más recordados; y la de San Nicolás -25 de septiembre- señalando el día de la primera aparición a la vidente. También puede observarse esa tendencia en los actos de reconocimiento al culto y en los discursos y prácticas en torno a la atracción de visitantes y peregrinos: mayor peso del lugar sagrado en Copacabana,

¹³⁹⁰ Sin embargo aquí fue más complejo, porque se sumaron nuevas fechas al calendario de festejos marianos: el 5 de agosto y el 5 de diciembre.

de la imagen mural milagrosa en Lima y del fenómeno de las apariciones en San Nicolás (vinculadas a la virgen María). Si en Copacabana la gravitación está en el lugar, resulta comprensible la relevancia de la figura del escultor indígena: un nativo de ese lugar, imbuido en cierta forma con la sacralidad local. Si en Lima el peso está en la imagen, tal vez por eso la procesión tenga allí tanta fuerza y sea uno de los significados del símbolo: tanto la imagen, como el santuario y el milagro significan allí *procesión* -la imagen en sus andas (fuerza del simbolismo de cargarlas), el milagro por tradición de pedirlos durante procesiones y porque durante ellas se reciben, y el santuario porque es su epicentro. Si en San Nicolás la fuerza está en el milagro, puede entenderse que el culto aparezca tan despegado de localismos, de recorridos procesionales y de la vidente.

Respecto a los factores que pueden explicar la dinámica de multiplicación de un culto entre peregrinos y fieles locales, además de las cuestiones devocionales e institucionales, he observado que -más allá de la época histórica- son elementos decisivos las migraciones y la profundidad temporal del culto, entendida ésta como factor asociado a su arraigo local. Como nueva hipótesis puede señalarse entonces que si el culto está arraigado localmente -situación que parece ir de la mano con la profundidad temporal- el fenómeno migratorio repercutiría en una dinámica centrípeta, donde los nuevos fieles se incorporan a la devoción local. En cambio, si el fenómeno migratorio precede al surgimiento del culto, la dinámica sería centrífuga, difundiéndose la devoción a otras ciudades y países y contribuyendo este proceso a una "romerización" del culto.

Por último, atendiendo a la vigencia de los cultos, en los tres casos pudo constatar una renovación de las ocasiones para actualizarlos. En Bolivia, esa vigencia se expresa en un restablecimiento del relato evangelizador y un fortalecimiento de la memoria sobre la devoción andina a la Mamita del Lago. En Perú, se rememora la protección de la Imagen sobre la sociedad limeña y su carácter mestizo, expresado en la población devota y en la diversidad de actores que participan de la celebración. En San Nicolás (Argentina), por su parte, se construye una memoria sobre el culto anclada en la historia local y regional y se afirma el patronazgo de la Imagen sobre la población católica local. A su vez, en los casos de orígenes coloniales, los enfrentamientos entre sectores sociales en torno

a las imágenes y espacios de culto hacen palpable el lugar central de lo religioso en el orden colonial, con expresiones concretas que ilustran ese “régimen de cristiandad”¹³⁹¹ propio del *Ancien Régime* y de las sociedades coloniales hispanoamericanas.

Metodológicamente, la definición de distintas etapas de acuerdo a un mismo criterio para los tres casos permitió incluir las diversas historias en un mismo marco de análisis. De esta manera, planteo la posibilidad de establecer una lógica de interpretación común para los procesos de construcción de los cultos católicos, algo que facilita la profundización del análisis comparativo y que, por otra parte, ha sido el resultado del propio análisis comparado de historias particulares.

En definitiva, podemos desprender de este estudio de casos que los cultos católicos presentan aspectos comunes en cuanto a la manera en que surgen, se consolidan, se desarrollan y resignifican. Resulta posible atender a la diversidad de expresiones del catolicismo -reconociendo la singularidad histórica y cultural de ciertas prácticas- y al mismo tiempo identificar regularidades en la reproducción histórica de un culto y respecto a cómo las imágenes y sus milagros son reelaborados y reapropiados. Mientras los aspectos comunes pueden ser ligados a dinámicas propias del catolicismo, de sus agentes y prácticas dentro del campo religioso, las singularidades históricas y culturales responden a configuraciones particulares que han asumido las relaciones entre el campo religioso y otros campos sociales -como el político y el económico- en la historia hispanoamericana.

Articulación entre campos sociales: desde el actor a la actuación del símbolo

En algunas situaciones, ya sea por declaración oficial (Cabildo de Lima o Policía y Fuerza Naval de Bolivia, por ejemplo) o por construcción simbólica (la virgen de Copacabana en Bolivia o la del Rosario en San Nicolás) el accionar del símbolo se vio acompañado de la construcción de patronazgos religiosos en torno a la imagen sagrada. En otras, estuvo ligado a las fuerzas irradiadoras y congregadoras de los santuarios como centros sagrados. Pero también el milagro en tanto símbolo ha estado vinculado a procesos de identificación colectiva. En los casos trabajados, establecer conclusiones generales acerca de cómo opera el milagro en la dinámica

¹³⁹¹ Cfr. Di Stéfano y Zanatta 2000; Estruch 2009.

social me ha llevado a plantear igualmente afirmaciones sobre la actuación de los tres aspectos del símbolo religioso: imagen, santuario y milagro.

En primer lugar, se confirma la hipótesis inicial de que, como cualquier símbolo religioso, el milagro cristiano puede ser analizado como un elemento opaco y polémico en su interpretación, pasible de generar y canalizar diversos significados. Así, cualquier hecho construido eclesiástica y/o devocionalmente como un milagro, como signo de una intervención sagrada, puede ser estratégicamente esgrimido desde distintos actores sociales. No sólo la Iglesia como institución sino otros actores y sectores de la sociedad, tanto dentro como fuera del campo religioso, recurren a las imágenes milagrosas -y a los propios hechos prodigiosos- para fines diversos: legitimar una posición social o la pertenencia a determinado grupo, garantizar el acceso a ciertos espacios y beneficios, o movilizar procesos de integración social y construcción de identidades -en distintos niveles-, apuntalando simbólicamente sistemas hegemónicos y prácticas contra hegemónicas.

La Virgen de Copacabana ha sido una imagen apropiada por indígenas y criollos, con una fuerte presencia de las autoridades estatales en su construcción y legitimación y con un renovado interés de la Iglesia local por reivindicar sus orígenes "incaicos" especialmente en la última década. El Señor de los Milagros, por su parte, también ha sido apropiado por negros, criollos y mestizos, con una intervención más sostenida por parte de la Iglesia local y un discontinuo acompañamiento de la autoridad política y las elites urbanas -durante el período colonial y desde el segundo tercio del siglo XX-. La imagen de la Virgen del Rosario de San Nicolás, en tanto imagen devocional, ha sido construida y reproducida con una permanente intervención y legitimación de las instituciones locales, tanto civiles como eclesiásticas.

Dado que los agentes más poderosos en la movilización de procesos de integración social y construcción de identidades han sido las autoridades eclesiásticas y políticas (sacerdotes, religiosos, funcionarios de gobierno) -con colaboración de la prensa y las elites intelectuales- los significados hegemónicos activados por sus intervenciones han sido decisivos en la definición de los símbolos. Sin embargo, la potencialidad polisémica de estos símbolos los ha mantenido siempre abiertos a la posibilidad de ser esgrimidos desde distintos actores, en relación a significados

contra hegemónicos y a apropiaciones externas al campo religioso.

Además de la apropiación del símbolo en un sentido evangelizador, en términos político-eclesiásticos, ha sido esgrimido especialmente de manera consagratória y fundacional (siendo ejemplar el caso de Copacabana, con el santuario agustino y el cerro Calvario franciscano) y en términos reivindicatorios. Ambos usos, a su vez, se expresaron como estrategias de empoderamiento de la Iglesia católica frente a otras confesiones, de las Iglesias diocesanas frente a otras diócesis o a la propia curia romana, o de ciertas órdenes religiosas. En términos devocionales y sociopolíticos, los indígenas (indios cristianizados y autoridades étnicas, como mostró el caso de Copacabana) han recurrido al símbolo religioso como eficaz herramienta para resacralizar un espacio tradicional, para la obtención de reconocimiento, para legitimar su lugar como cristianos y para garantizar el acceso a ciertos espacios y beneficios. Concentrados estos usos nativos dentro de la etapa colonial, se expresa la relevancia que los símbolos religiosos tenían dentro del régimen de cristiandad¹³⁹², a diferencia de etapas posteriores con otras herramientas de lucha. Otro sector social étnicamente subalterno han sido los afrodescendientes (en Lima), cuya eficaz apropiación del símbolo religioso pudo evidenciarse en el mantenimiento de una cofradía por encima de las intervenciones oficiales. Con la Virgen de San Nicolás, en cambio, más allá de su apropiación por parte de trabajadores expulsados de SOMISA, no se registraron usos devocionales en términos arraigados en una cosmovisión local o en grupos sociales particulares.

Las apropiaciones de las autoridades políticas republicanas, al igual que las autoridades seculares coloniales, se dieron –exceptuando las primeras décadas de gobiernos republicanos durante el siglo XIX– en términos de mutua legitimación y consagración. A su vez coincidieron con la autoridad eclesiástica en torno al uso del símbolo desde dos sentidos ajenos al campo religioso: el patrimonial y el turístico. Dado que la apropiación en términos de patrimonialización sólo ha sido evidente en las últimas etapas de los cultos, puede ser planteada como expresión de un uso político de lo religioso propio del siglo XX. Por otro lado, fue compartido por Iglesia y autoridades políticas el recurso estratégico al símbolo religioso desde intereses político-económicos en el plano turístico.

¹³⁹² Cfr. Di Stéfano y Zanatta 2001.

La segunda hipótesis que se ha podido contrastar es que los milagros en tanto *signos de Dios* le confieren trascendencia en un plano simbólico-religioso a la comunión entre los sujetos, afirmando así el sentido de pertenencia que los vincula a un determinado grupo y a una particular imagen hegemónica. Puede entonces volverse una herramienta altamente eficaz para la construcción de ciertas relaciones como providenciales y primordiales, como verdaderas e incuestionables. A pesar de la singularidad de los casos, en los tres cultos se evidenció algún tipo de actuación del símbolo en términos integradores. Ya sea sobre diferencias culturales o socio-económicas, la eficacia simbólica puede operar atenuando en una dimensión religiosa las contradicciones entre sectores sociales. Las relaciones entre vecinos y comunidades indígenas en Copacabana, entre negros, indios, mestizos y criollos en Lima, o entre habitantes de una ciudad fragmentada socialmente por una crisis política y económica, en el caso de San Nicolás, pudieron tornarse vínculos verdaderos e incuestionables. Por acción de las imágenes sagradas, representadas como Madres, Patronas, Reinas o protectoras tradicionales, pueden forjarse en un plano simbólico-religioso vínculos trascendentes entre los sujetos, afirmando el sentido de pertenencia que los une y compromete en una determinada comunidad cristiana y a una particular imagen hegemónica.

Profundizando entonces sobre este papel del milagro y del símbolo religioso en general ¿Se trata de un elemento disparador o apuntalador? ¿Son generadores de efectos o indicadores de procesos? Entre la movilización y la expresión de identificaciones, los casos estudiados permiten establecer las siguientes conclusiones.

En el aspecto movilizador del símbolo -imagen, milagro y santuario-, el contexto colonial, como muestran los casos de Copacabana y Lima, presentó escenarios más propicios para su acción como “mediador cultural” (cfr. Ramos 2005). En la etapa republicana pudo actualizarse el papel integrador de las imágenes especialmente desde las primeras décadas del siglo XX, cuando fueron reivindicadas como patronas de sus respectivas comunidades nacionales y colectividades migrantes. En el caso reciente de San Nicolás el símbolo operó en términos de una reconfiguración de la sociedad local más que en su propia integración: colaboró en la recuperación económica de la ciudad, en su transformación en centro de

atracción religiosa y turística y en su redefinición identitaria. En Copacabana la cofradía fue prestigio y la imagen reconocimiento, luego convertida en símbolo de la nación católica, de tradiciones prehispánicas y de la “realeza incaica”; los milagros fueron aval y aprobación y el santuario revitalización de antiguas sacralidades, como así también patrimonio artístico y atractivo turístico. En Lima, mientras la cofradía fue reconocimiento e incorporación a la sociedad colonial los milagros fueron aceptación política; la imagen símbolo de la integración limeña (y peruana) y el santuario emblema institucional de congregaciones religiosas, ambos a su vez símbolos de procesión y tradición. La Virgen de San Nicolás fue esperanza y también reconversión económica y simbólica; el milagro fue *pedido* y el santuario *respuesta*; todos ellos devenidos atractivo turístico y opción laboral.

A su vez, las identificaciones que los símbolos religiosos pueden vehicular se expresan claramente en las instancias de encuentro e interacción que promueven, en sus respectivos contextos, tanto dentro como fuera del campo religioso: cofradías, rituales, festejos, prácticas recreativas, etc. Es allí donde se crean y definen lazos comunales y sentidos de pertenencia más ligados a la propia práctica de los devotos. En los tres casos, los usos del símbolo expresados en los momentos clave de celebración del culto, dieron lugar a similares encuentros y desencuentros entre significados hegemónicos y apropiaciones externas al campo religioso, desde las identificaciones religiosas y el hermanamiento de los fieles hasta las ferias, bailes, comidas y otras prácticas nativas asociadas a los festejos. Sin embargo, se han observado diferencias entre los cultos respecto a la cuestión identitaria: las propias denominaciones nativas para el Señor de los Milagros y la Virgen de Copacabana -designados respectivamente como *Cristo Morado* y *Virgen Morena* (entre otros nombres, como el Cristo de las Maravillas o la Mamita del Lago)- ya son indicadoras de una localización, a diferencia de la Virgen de San Nicolás.

Respecto a los milagros como acontecimientos culturalmente contruidos, la diferenciación propuesta entre individuales, colectivos e impersonales puede arrojar luz sobre el doble papel movilizador y canalizador de los mismos. La primera distinción en cómo operan estaría en relación a esa clasificación. Los individuales mostraron vincularse sobre todo al crecimiento de la devoción personal o familiar, a la multiplicación de los fieles. Solo cuando son publicados o

transmitidos redundan en una difusión de los poderes de la imagen y en el crecimiento y la extensión de la devoción a nivel general. Poseen una circulación más interpersonal. Los impersonales, en cambio, suelen ser siempre conocidos y poseen efectos más decisivos sobre la consolidación de una imagen, por eso se los encuentra mayormente en los orígenes de los cultos. Asimismo, han sido los que presentaron más usos institucionales. Los colectivos, por su parte, son aquellos que mayores implicancias poseen en términos de integración e identificación.

Pero otra de las conclusiones a las que me llevó esta investigación es que no siempre es posible reconocer usos estratégicos del milagro a partir de las fuentes históricas. En este sentido, considero que aunque la identificación de usos del milagro no sea directamente accesible a partir de la documentación, un acontecimiento milagroso, en tanto construcción social, actúa siempre como un símbolo, pasible de generar y canalizar distintos significados y de ser esgrimido para diversos intereses. Este empleo estratégico de los milagros puede estar estrechamente vinculado con el recurso a imágenes cristianas para determinados fines, como la legitimación de posiciones sociales o de la pertenencia a determinados grupos, el apuntalamiento de sistemas hegemónicos, etc. Más allá de las diversas situaciones, el milagro siempre opera o a través de una aparición, o movilizandando la revitalización del culto a una antigua imagen o fortaleciendo la aceptación de una imagen recientemente creada.

Asimismo, si entendemos al milagro como construcción entonces es necesario partir de los actores que lo construyeron. Y aquí se presenta otra cuestión. En el capítulo VI he planteado la posibilidad de referirnos a actores colectivos, pero partiendo siempre en definitiva de las acciones concretas de actores individuales: curacas, vecinos, virreyes, fieles, religiosos, sacerdotes, gobernadores, cofrades, laicos, presidentes, arzobispos. Considero así que en este punto nuestro trabajo aporta a la discusión sobre el carácter social e individual de los fenómenos religiosos. Como se señaló en el capítulo I, destacar la dimensión social y colectiva de la devoción religiosa no es incompatible con una consideración especial respecto del lugar del sujeto en la construcción, actualización y recreación del culto. Los fenómenos religiosos no pueden ser entendidos sólo como hechos sociales puesto que la religión es, ante todo, un hecho humano, es sentimiento y vida que brotan

desde abajo (Bastide 2003[1935]). Así, fue a partir de los propios participantes de estas celebraciones, de sus voces, sus experiencias y sus comportamientos materializados en las fuentes consultadas y en los testimonios recogidos, que se recorrió la historia y los significados de cada devoción.

Si dentro de cada culto sólo es posible analizarlos de acuerdo a diversas interpretaciones, cabe reflexionar también sobre la validez de hablar de *culto* en lugar de *cultos*. ¿El culto es toda esa historia, ese universo heterogéneo y dinámico que se reconfigura dentro del campo religioso? ¿O es la práctica concreta en cada uno de los “presentes” históricos y etnográficos: las practicas devocionales en el santuario, en el camino hacia el santuario o en los espacios -privados, institucionales u oficiales- consagrados por la presencia de la imagen?

Esta reflexión sobre la diversidad lleva a su vez al tema del respeto y la tolerancia en relación a prácticas y creencias religiosas, tema particularmente sensible en el campo del catolicismo. Aunque hoy en día son revalorizadas ciertas expresiones históricamente calificadas como no cristianas -tanto de base étnica como de carácter popular-, se pone en juego constantemente una tensión entre discursos hegemónicos y prácticas heterodoxas. Bailar cumbia, comer turrón, vender imágenes, realizar una ofrenda a la Pachamama -entre otras prácticas-, son parte de las celebraciones cristianas tanto como rezar un rosario o escuchar un sermón, porque también son parte de las tradiciones construidas en torno a cada símbolo religioso. Sin embargo, en algunas situaciones persiste el cuestionamiento a lo heterodoxo, al “otro religioso”; y cuando este cuestionamiento se cruza con la cuestión étnica -indígenas y afros- o con la cuestión social -“sectores populares”, “campesinos”, “villeros”- adquiere matices que exceden claramente el campo religioso. En Bolivia, por ejemplo, se ha visto cómo las fuentes sugieren la persistencia de una cierta demonización de lo andino desde el discurso político-eclesiástico. Con sus fundamentos históricos de colonización y evangelización, la Iglesia católica americana continúa expresando intenciones de encauzar, de conservar y controlar. Aunque en un primer momento pueda subrayarse la humildad de los productores -materiales o simbólicos- de una imagen, para reforzar su aceptación entre los demás fieles -particularmente cuando éstos forman parte de una población colonizada o a evangelizar-, la posterior oficialización de

esa imagen parece ser inseparable de un cuestionamiento eclesiástico a la legitimidad de las expresiones devocionales propias de quienes produjeron la imagen. Se sigue observando, en definitiva, y especialmente en los tiempos de celebración, la tensión que revelaba Bajtín (1987[1941]) entre “lo bajo” material y corporal irrumpiendo en la seriedad y la solemnidad de las manifestaciones oficiales. De esta manera, queda ilustrado cómo la lucha por el significado es la lucha por la práctica y es expresión de la lucha de clases (Volóshinov 2009), en una perspectiva donde el símbolo se presenta ante todo como campo de batalla.

En este punto, y para finalizar, quisiera salir del campo religioso para reflexionar sobre sus correspondencias con otros campos, en un intento por contribuir a la discusión sobre su relevancia señalada al comienzo de estas conclusiones. Valorizar el estudio de los fenómenos religiosos implica entenderlos no sólo en tanto fenómenos ligados al imaginario social, a su aspecto simbólico devocional y a su dimensión representativa (Durkheim 1968 [1912]; Turner 1969; Geertz 1987). Asimismo, implica no tratarlos meramente como expresión de lo político, de las relaciones de poder, como falsa conciencia o como legitimación simbólica (Bourdieu 2009). Además de estos aspectos, es posible proponerlos como una manifestación concreta (en nuestros casos católica) de la necesaria relación del hombre con lo sagrado (Caillois 1942); relación que puede expresarse en diferentes términos y dentro de campos -como el fútbol, la música (particularmente el rock¹³⁹³), la política o la espiritualidad- que generan situaciones equiparables a los fenómenos religiosos. En todos ellos encontramos creencias, representaciones, imaginarios y símbolos asociados a prácticas, ritos y rituales específicos, a sentimientos y emociones compartidas y a momentos de efervescencia social -un partido, un recital, un acto de campaña, un encuentro espiritual, por ejemplo-. De distintas formas implican la sacralización de ciertos elementos -un equipo, una banda, un programa político, un líder espiritual- y la manifestación de la devoción hacia ellos en términos de un “culto” organizado. Y al mismo tiempo, este culto organizado puede expresarse, como en las devociones religiosas, en tiempos internamente texturados (Colatarci 2008): momentos para el culto individual y para el culto colectivo y la celebración.

¹³⁹³Cfr. Citro 2008.

En ese sentido, considero que el estudio de estos fenómenos nos ayuda a entender mejor el funcionamiento de una sociedad y del comportamiento humano entendido en su diversidad, en relación a ese *ethos* cultural (Geertz 1987) que particulariza pero que expresa tendencias que atraviesan culturas y épocas históricas. Todas las sociedades y en todo tiempo histórico tuvieron espacio para este tipo de manifestaciones¹³⁹⁴.

Hechas estas consideraciones, pueden identificarse tres particularidades de lo religioso frente a lo artístico, lo espiritual o lo político. Una de ellas sería el rol de lo sagrado, con mayor intensidad en lo religioso porque opera el aspecto *tremendum* (Otto 1985[1925]). Mientras el *fascinans* puede encontrarse en todas, el *tremendum* se manifiesta con más fuerza en el campo religioso. Otra se vincula a la polaridad de los símbolos rituales (Turner 1969): mientras en todos los campos referidos el símbolo parece expresar un polo normativo junto a otro sensorial y emocional, en lo religioso (y de manera similar en lo político) el polo normativo se encuentra con lo dogmático, dando mayor lugar a cuestionamientos y descalificaciones. Por último, los cultos religiosos se distinguen por el aura de oficialidad que puede asociarse a ellos, algo que no parece suceder con frecuencia en los otros campos, más vinculados a prácticas devocionales (Martín 2007) que pueden expresar mayor espontaneidad. Todas estas reflexiones apenas esbozadas hacia el final de esta investigación, pueden plantearse de esta manera como nuevas hipótesis para la indagación de los fenómenos religiosos.

Para continuar investigando las trayectorias particulares de los cultos abordados y el accionar de la simbología religiosa desde un enfoque histórico antropológico, sugiero finalmente las siguientes preguntas y líneas de indagación. En los tres casos analizados es posible avanzar en relación a dos líneas: la del campo religioso nacional y la de un actor que hace bisagra entre este campo local y el campo nacional –e internacional–: los peregrinos. Respecto al primero, se hace posible situar cada caso en su campo religioso nacional. Esta propuesta resulta particularmente novedosa en el caso de San Nicolás, donde podemos preguntarnos cómo irrumpió una devoción local –bonaerense– que desarticuló una cartografía

¹³⁹⁴Cfr. Di Stéfano 2011 y su propuesta sobre la emergencia de fes sustitutivas como la ciencia y la patria (éstas expresarían una fragmentación de las fuentes de trascendencia a partir de la extensión de la ideología liberal en las naciones americanas durante el siglo XIX).

“mariana” muy estable con advocaciones que databan de siglos anteriores (Luján, Catamarca, Itatí) (cfr. Flores 2011). ¿Cómo redefinió el juego, en el nivel nacional, esta aparición “contemporánea”? La otra línea de indagación posible, la de los peregrinos, implicaría avanzar sobre un sujeto central del culto, que lo conecta con otros espacios sociales y con la expansión de la devoción por fuera del campo religioso donde el símbolo fue construido. También he planteado, en relación al tema del capítulo sexto (desarrollado desde la Introducción), la perspectiva de profundizar en dos propuestas metodológicas iniciadas en esta tesis: la de tomar a las fuentes como objeto de análisis y la de analizar las celebraciones religiosas como fuente. Con un ensayo de realización de estas propuestas, esta tesis deja abierta la posibilidad de seguir trabajando en estas líneas.

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

ABREVIATURAS

- AALP: Archivo Arzobispal de La Plata (Sucre)
AAL: Archivo Arzobispal de Lima
ABHHC: Archivo y Biblioteca Históricas del Honorable Congreso (La Paz)
ABNB: Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia (Sucre)
ACML: Archivo del Cabildo Metropolitano de Lima
AGI: Archivo General de Indias (Sevilla)
AGN: Archivo General de la Nación (Buenos Aires)
AHLP: Archivo Histórico de La Paz
AHMSN: Archivo Histórico Municipal de San Nicolás
AICA: Agencia Informativa Católica Argentina (Buenos Aires)
ANP: Archivo Nacional del Perú (Lima)
ASMRSN: Archivo del Santuario María del Rosario de San Nicolás
ASV: Archivo Secreto del Vaticano
BHMLP: Biblioteca y Hemeroteca Municipal de La Paz
BNP: Biblioteca Nacional de Perú (Lima)
BSF: Biblioteca San Francisco (La Paz)
CEMLA: Centro de Estudios Migratorios Latinoamericanos (Buenos Aires)
CERABC: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas" (Cuzco)
CFAAA-UBA: Centro Franco Argentino de Altos Estudios de la UBA (Buenos Aires)
DBM: Documentoteca "Benvenuto Murrieta" (UP)
FCE: Fondo de Cultura Económica (México - Buenos Aires)
FFyL: Facultad de Filosofía y Letras (UBA)
ICA: Instituto de Ciencias Antropológicas
IEB: Instituto de Estudios Bolivianos (La Paz)
IEP: Instituto de Estudios Peruanos (Lima)
IFEA: Instituto Frances de Estudios Andinos (Lima)
IGN: Instituto Geográfico Nacional (Buenos Aires)
IGNP: Instituto Geográfico Nacional (Perú)
IRD: Institut de Recherche pour le Développement (La Paz)
PUCP: Pontificia Universidad Católica del Perú (Lima)
UBA: Universidad de Buenos Aires
UNMSM: Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Lima)
UP: Universidad del Pacífico (Lima)

DOCUMENTOS INÉDITOS

Alcaldía de Lima

1937. [Aprobación de obsequiar escudo de la ciudad a las andas del Señor de los Milagros]. ACML, Decretos de la Alcaldía, Segundo Semestre 1937, f. 408.

ASÍN, Juan José

21/4/ 1860. Carta de Juan José Asín, gobernador eclesiástico de la diócesis de La Paz, al Secretario del despacho del culto. La Paz, 21 de abril de 1860. ABNB, MC, t.5, leg. 48.

Autos

1696. Autos contra Sebastián de Antuñano, para que de rason de las limosnas de la capilla del Santo Cristo de las Maravillas que está a su cargo. AAL, Papeles Importantes 12:12.

21/7/1789. Autos sobre embargo de bienes de don Pedro Nolasco Montero, vecino del Santuario de Copacabana. La Paz, 21 de julio de 1789, 11f. AHL, EC N° 4025, Caja 113, Exp. 4.

1873. Autos seguidos por don Juan Salazar síndico del Monasterio de Nazarenas contra el beaterio de Santa Liberata... AAL, Monasterio de Nazarenas IV:54.

Certificaciones

1715. Certificaciones y testimonios del Escribano Real Don Diego de Salazar. ACML, Libro de Cabildos, N°34, f. 158v.

Descargo

1783-1806. Descargo del Gobernador de Copacabana (Manuel Chuquimia) por injusta acusación. ABNB, EC 1806-124.

Dirección General de Carabineros y Policías de Bolivia

5/12/1954. Orden General de Carabinero n° 2/54. La Paz, 5 de diciembre de 1954. Museo del Santuario de Copacabana [documento en exposición].

Expediente

1783-1798. Expediente formado en virtud de la representación de don Manuel Antonio Chuquimia, teniente coronel de los Reales Ejércitos ante la Audiencia de La Plata solicitando le reponga al cacicazgo y gobierno del pueblo y Santuario de Copacabana. ABNB, Rück 191.

20/12/1662. Expediente que contiene una querrela presentada por don Baltasar Acotopa ante Pedro de Angulo y Herrera Corregidor de la Provincia de Omasuyos contra don Lope Joseph. Los Reyes, 20 de diciembre de 1662, 22f. AHLP, EC N°501, Caja 22, Exp.3.

Ministro

1854. Respuesta del Ministro al Obispo de la Paz. La Paz, 7 de marzo de 1854. ABNB. Catálogo Franciscano, documento 1374, MC, t.4, leg. 197.

Notas

30/6/1853. Nota 28 (al Obispo de la diócesis). 30 de junio de 1853. ABNB, Catálogo Franciscano, doc. 1303, MC, t.4, leg.378.

14/10/1853. Notas a los prefectos de Chuquisaca, La Paz y Cochabamba. La Paz, 14 de octubre de 1853. ABNB, Catálogo Franciscano, doc. 1339, MC, t.4, leg.160.

Obispo de La Paz

1854. Carta del Obispo de La Paz al Ministro de Estado en el despacho del Interior y Culto. ABNB, Catálogo Franciscano, doc. 1347, MC, t.4, leg. 30.

20/6/1855. Carta del Obispo de La Paz al Ministro del Interior. La Paz, 20 de junio de 1955. ABNB, Catálogo Franciscano, doc. 1379, MI, t. 153, 10.

4/6/1859. Carta del Obispo de La Paz al Secretario de Estado en el despacho de instrucción Pública, Justicia y Culto. La Paz, 4 de junio de 1859. ABNB, Catálogo Franciscano, doc. 1439, MC, t. 2.

4/12/1863. Carta del Obispo de La Paz al Ministro de Estado en el Despacho de Culto por solicitud del padre Sans. La Paz, 4 de diciembre de 1863, 1f. ABNB, Catálogo Franciscano, doc. 1462, MC, t. 5, leg. 38.

VILLAFÓN, José

1/7/1858. Carta de José Villafón, a cargo del Gobierno Eclesiástico de la diócesis de La Paz, al Ministro de Culto. La Paz, 1 de julio de 1858. ABNB, Catálogo Franciscano, doc. 1426, MI, t.2.

ENTREVISTAS

E.0: devota local, 18 de octubre de 2008, Lima.

E.1: devota local, 18 de octubre de 2008, Lima.

E.2: empleado público, 21 de octubre de 2008, Lima.

E.3: devota local, 26 de octubre de 2008, Lima.

E.4: sacerdote local, 26 de octubre de 2008, Lima.

E.5: médico del Hospital Loayza, 28 de octubre de 2008, Lima.

E.6: médico del Hospital Loayza, miembro de la cuadrilla de emergencia de la HSMN, 28 de octubre de 2008, Lima.

E.7: devota local, 28 de octubre de 2008, Lima.

E.8: empleada pública, 29 de octubre de 2008, Lima.

E.8bis: empleado público, 29 de octubre de 2008, Lima.

E.9: devoto local, miembro de la HSMN, 29 de octubre de 2008, Lima.

E.10: mayordomo de la Hermandad, 31 de octubre de 2008, Lima.

E.11: sacerdote local, 28 de noviembre de 2008, San Nicolás.

E.12: periodista e historiador potosino, 28 julio de 2010, Sucre.

E.13: devota peruana, 6 agosto 2010, Copacabana.

E.14: devota peruana, 6 agosto 2010, Copacabana.

E.15: sacerdote del Santuario, 7 agosto 2010, Copacabana.

E.16: empleada pública, 15 octubre 2010, San Nicolás.

E.17: archivero, 15 octubre 2010, San Nicolás.

- E.18: religiosa santacruceña, residente en Buenos Aires, 1 marzo 2011, Buenos Aires.
- E.19: trabajadora local, catequista, 23 octubre 2010 y 8 junio 2012, San Nicolás.
- E.20: hermana de comunidad religiosa local, 8 junio 2012, San Nicolás.
- E.A: devoto local, miembro de la Comisión Pro-Templo, 22 septiembre y 4 diciembre 2005, San Nicolás [realizada por Cynthia Rivero. Gentileza de la autora].
- E.B: devota local, empleada del Santuario, 21 mayo 2005, San Nicolás [realizada por Cynthia Rivero. Gentileza de la autora].

FUENTES PUBLICADAS

Academia Boliviana de la Lengua

s/f. Marcelo Arduz Ruiz. Academia Boliviana de la Lengua [sitio web institucional], Académicos. http://www.abolen.org/Perfil/Arduz_Ruiz_Marcelo.pdf (15 de septiembre de 2013)

Afroperuanos

19/2/2008. *Los afroperuanos. Historia y situación actual.* Afroperuanos <http://afroperuanos.wikispaces.com/Historia> (2 de noviembre de 2012)

AICA

2000. Buenos Aires: Llegó la imagen de la Virgen de San Nicolás bendecida por el Papa. AICA 07/04/2000 [en línea]. Archivo de Ediciones. Buenos Aires.

2001. San Nicolás: Bendición de la cúpula y entronización. AICA 28/11/2001 [en línea].

2006. Bolivia: Se apropian de tierras del Santuario de Copacabana. AICA 15/06/2006 [en línea]. La Paz.

2007a. Grupo pro coronación de María del Rosario de San Nicolás. AICA 24/4/2007 [en línea]. Archivo de Ediciones. Buenos Aires.

2007b. Camino a los altares del primer posible beato boliviano. AICA 5/9/2007 [en línea]. La Paz.

2008. San Nicolás: Anuncio oficial de los festejos por las bodas de plata. AICA 18/9/2008 [en línea]. Archivo de Ediciones. Buenos Aires.

2010. San Nicolás de los Arroyos (Diócesis). (Sección: La Iglesia en la Argentina). http://aica.org/aica/igl_arg/circuns_ecles/diocesis/san_nicolas.htm (16 de agosto de 2012).

2011. Entronización de una imagen del Señor de los Milagros. AICA [en línea] 22/7/2011. Rosario.

2012. Fallecimiento del presbítero Roque Puyelli. AICA [en línea] 11/10/2012. Buenos Aires.

ADVINCULA, Daniel

1967. La vida secreta de una cuadrilla del Señor. *La Crónica* 15/10/1967. Lima.

Agenzia Fides

2011. Inicia la causa de beatificación de Tito Yupanqui, que podría convertirse en el primer beato boliviano. Agenzia Fides (Órgano de información de las Obras Misionales Pontificias desde 1927) 24/05/2011 (Sección: América). Città del Vaticano, Palazzo "de Propaganda Fide". <http://www.fides.org/aree/news/newsdet.php?idnews=31317&lan=spa> (3 de septiembre de 2012)

ARTEAGA, Armando

2013. Arquitectura del Santuario de Nuestra Señora de Cocharcas (Chincheros-Apurimac). *La Arquitectura. La revista actual de Arquitectura, Urbanismo y Artes* [en línea]. <http://laarquitectura.blogspot.com.ar/2013/09/arquitectura-del-santuario-de-la-virgen.html>. (22 de noviembre de 2013)

ARDUZ RUIZ, Marcelo

1996. *Tito Yupanqui, el venerable Inca. Modelador de la Imagen de Copacabana*. La Paz, Don Bosco.

2005. Festividad a la Virgen de Copacabana en Roma. *El Diario* 5/7/2005 [en línea]. La Paz.

2006. Virgen de Copacabana Patrona del Cuzco. *La Voz del Santuario de Copacabana*, año 1, 4: 40-42. Copacabana.

- 2007a. *El calvario del escultor de Copacabana*. La Paz, Campo Iris ed.
- 2007b. Virgen de Copacabana, Reina del Cerro Rico de Potosí. *La Voz del Santuario de Copacabana*, año 2, 7: 9-12. Copacabana.
- 2007c. La Virgen de Copacabana en Cochabamba. *La Voz del Santuario de Copacabana*, año 2, 7: 19. Copacabana.
- 2007d. La Virgen de Copacabana en la Provincia Abancay. *La Voz del Santuario de Copacabana*, año 2, 7: 22. Copacabana.
2008. Un gran devoto de la Virgen de Copacabana. *El Diario* 10/8/2008 [en línea] (Sección: Opinión). La Paz.
- 2009a. Retorno de la Virgen de Copacabana a Roma. *El Diario* 15/3/2009 [en línea] (Sección: Opinión). La Paz.
- 2009b. La Virgen de Copacabana, Patrona de Cuchiyaco. *El Diario* 19/5/2009 [en línea] (Sección: Opinión). La Paz.
2010. En el día de la Candelaria: ¿Es original o copia la talla de la Virgen de Copacabana? *El Diario* 02/02/2010 [en línea] (Sección: opinión). La Paz.

Archidiócesis de Madrid

2013. Nuestra Señora del Rosario. *Catholic.net* (Sección: Santoral)
<https://es.catholic.net/santoral/articulo.php?id=421> (19 de mayo de 2013)

ARZANS DE ORSÚA Y VELA, Bartolomé

- 1965 [1705-1736]. *Historia de la Villa Imperial de Potosí*. Providence, Brown University Press.
<http://200.87.17.235/bvic/Captura/upload/HiV1-1.pdf> (24 de noviembre de 2013)

ARZOBISPADO DE LIMA

- s/f. Hermandad del Señor de los Milagros. *Arzobispado de Lima*.
<http://www.arzobispadodelima.org/content/view/288/185/> (17 de enero de 2007).
2006. Historia del Señor de los Milagros - Primera procesión. *Arzobispado de Lima*.
<http://www.arzobispadodelima.org/primer-procesion.html> (21 de agosto de 2008)

ASTURIZAGA SALMÓN, Luis

2002. Copacabana requiere mayor atención. *El Diario* 29/11/2002 [en línea] (Sección: Opinión). La Paz.

2007. La devoción a la Virgen de Copacabana. *El Diario* 17/08/2007 [en línea] (Sección: Opinión). La Paz.

2009. La Cruzada Pro-Copacabana olvidada. *El Diario* 15/7/2009 [en línea] (Sección: Opinión). La Paz.

2010. Fundador de Cruzada Pro-Copacabana reclama atención al Santuario paceño. *El Diario* 22/08/2010 [en línea] (Sección: Nacional). La Paz.

BACCARO, Osvaldo H.

1986. Una imponente multitud manifestó su devoción mariana. *El Norte* 27/02/1986:11. San Nicolás.

BALDARRAGO, Marietta

1968. Que es lo que mueve al mar morado. *Estampa* [revista del diario *Expreso*] 13/10/1968:9. Lima. UP, DBM: XR95.56.

BALLIVIÁN, gral. Hugo (presidente de la Junta Militar)

6/6/1951. Decreto Ley N° 2562. La Paz, 6 de junio de 1951.
<http://www.lexivox.org/norms/BO-DL-2562.xhtml> (21 de agosto de 2013)

BANCHERO CASTELLANO, Raúl

1972. *Lima y el mural de Pachacamilla*. Lima, Editorial Jurídica.

1976. *La verdadera Historia del Señor de los Milagros*. Lima, Inti-Sol Editores.

BÁSCONES, Eduardo

1998. *Guía histórica, cultural y religiosa de Copacabana y alrededores*. Copacabana, Fraternidad de los Hermanos Menores.

BELLANDE, Enrique

2001. *Ciudad de María* [Documental]. Buenos Aires, La Burbuja Cine/Matanza Cine.

2003. "Nota del Director". *Colección Contacto en Video*, 6, septiembre de 2003 [revista + video] [gentileza de Cynthia Rivero]

BENITO, José Antonio

2005. Historia del Señor de los Milagros de las Nazarenas. En FRANCESCO PINI, R. (comp.) *El Rostro de un Pueblo. Estudios sobre el Señor de los Milagros*. Lima, Fondo Editorial Universidad Católica Sedes Sapientae. pp. 133-257.

s/f. El Señor de los Milagros. Rostro misericordioso del Perú. En Blog de José Antonio Benito. <http://jabenito.blogspot.com/2008/10/el-seor-de-los-milagros-rostro.html> (14 de octubre de 2008).

BERNADES, Horacio

2001. Un documental sobre la Virgen de San Nicolás. *Página/12* 25/11/2001. Suplemento Radar. <http://www.pagina12.com.ar/2001/suple/Radar/01-11/01-11-25/NOTA5.HTM> (12 de julio 2011).

Biografías

[2004-2013]. Armando Chirveches. Biografías y Vidas [sitio web]. <http://www.biografiasyvidas.com/biografia/c/chirveches.htm> (2 de julio de 2013)

BLANCO MAMANI, Elías

11/3/2012. Víctor Santa Cruz. Diccionario Cultural Boliviano [blog profesional], 11 de marzo de 2012. <http://elias-blanco.blogspot.com.ar/2012/03/victor-santa-cruz.html>

Boletín Arquidiocesano de Rosario

2007. Coronación Virgen de San Nicolás. *Boletín Arquidiocesano de Rosario*, año V, 174 [en línea]. Rosario.

Boletín del Santuario MRSN (María del Rosario de San Nicolás)

2007. La coronación de la Santísima Virgen. *Boletín del Santuario MRSN*139, sept. 2007:5-7.

BRUNO, Cayetano

1994. *Historia de las manifestaciones de la Virgen. Movimiento Mariano de San Nicolás*. Rosario, Ediciones Didascolia.

CALANCHA, A. de la

1972 [1657]. *Crónicas agustinianas del Perú*. Tomo I. Biblioteca "Misionalia Hispánica" Vol XVII. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto "Enrique Florez", Departamento de Misionología Española.

CALDERÓN MANRIQUE, Jaime

2007. Nueva obra de Marcelo Arduz Ruiz sobre Copacabana. *El Diario* 30/12/2007 [en línea] (Sección: Opinión). La Paz.

CAMACHO, Willy

2012. La 'Virgen de Copacabana' llega a las salas paceñas. *La Razón* 17/03/2012 [en línea]. La Paz.

CARDELLI, Héctor S. mons.

25/6/2005. Nuestra Patria será casa de Comunión. Homilía del 25 de junio de 2005. *Santuario MRSN*, año XVIII, 92, julio de 2005: 24. San Nicolás.

2008. La intervención silenciosa y fecunda de Dios. *Santuario MRSN*, año XXI, N° 107, septiembre 2008:7. Edición Especial Aniversario.

Cardenal MAGLIONE

2/7/1940. Breve Pontificio de la declaración del Santuario de Copacabana como Basílica Menor, firmado por el Cardenal Maglione, Secretario de Estado. Roma, 2 de julio de 1940 [transcripto en la Revista *Copacabana 1894-1994*, p. 10, en Elías 1981: 138].

CÁRDENAS, Miguel Ángel

2008. El morado de sus penitencias. *El Comercio* 19/10/2008: a26. Lima.

Caretas

2004a. Roma Morena. Procesión del Señor de los Milagros llega a la Basílica de San Pedro, Ciudad del Vaticano. *Caretas* 14/10/2004:54. Lima.

2004b. De la Araña a la Guadaña. *Caretas* 28/10/2004:15. Lima.

2006. Milagros morados. *Caretas* 12/12/2006: 53-54. Lima.

CARRASCO, Ángela

2012. Un filme de Leónidas Zegarra. Virgen de Copacabana llega en marzo. *La Prensa* [en línea]10/02/2012. La Paz, Editorial Asociados S.A.

CARRERA VERGARA, Eudocio

1950? La tradicional procesión del Señor de los Milagros. *La Crónica* 18/10/1950?:12. Lima. UP, DBM:XR95.16.

Carta

25/09/1993. Carta al Papa en el décimo aniversario [carta de un grupo de católicos nicoleños al Papa Juan Pablo II]. *El Norte*25/09/1993:4 (Sección: El Norte y usted). AHMSN, Carpeta N° 682 "Virgen del Rosario de San Nicolás".

CEAAA (Centro de estudios para la América andina y amazónica)

11/7/2010. Nuevo libro de Edgar Valda. Centro de estudios para la América andina y amazónica [blog institucional]. <http://cepaaa.blogspot.com.ar/2010/07/nuevo-libro-de-edgar-valda.html> (10 de setiembre de 2013)

Centro de Estudios de Cooperación al Desarrollo.
<http://www.cecod.org/LinkClick.aspx?fileticket=H9l58EzGF4U%3D&tabid=792&language=es-ES> (14 de abril de 2013)

CDMMSN (Centro de Difusión del Movimiento Mariano San Nicolás)

1995. *Libro de Mensajes* [en línea]. San Nicolás, CDMMSN.

CHIRVECHES, Armando

1920. *La Virgen del Lago. Crónica de una novela. Romería a Copacabana*. La Paz, González y Medina Libreros.

CISNEROS, Niko

1968? El Nazareno en EE.UU. *La Crónica* 1968? [s/f, pero el artículo es del año siguiente a iniciarse el culto en ese país]. Lima. UP, DBM.

COLMENARES, Felipe

1771. *El día deseado. Relación de la Solemnidad con que se estrenó la Iglesia del Santo Cristo de los Milagros*. Lima, Oficina de la Calle San Jacinto.

Comisión Científica y de Patrimonio Arqueológico de la Sociedad de Arqueología de La Paz

1/12/2011. Cundisa...o como se destruye un sitio arqueológico. Patrimonio Cultural boliviano y su normativa [blog institucional].
<http://comisionpatrimoniosalp.blogspot.com.ar/2011/12/ya-desde-1982-se-sabia-de-la-existencia.html> (11 de diciembre de 2013)

Comisión Pro Templo

2010. Necesitamos de tu ayuda para seguir construyendo su santuario. *Boletín del Santuario MRSN* 158, nov./dic. 2010:11. San Nicolás.

CONCILIO DE TRENTO

2009 [1563]. *Documentos del Concilio de Trento*. Sesión XXV. <http://multimedios.org/docs/d000436/p000005.htm#4-p0.15> (24 de octubre de 2012).

Convención Nacional (Perú)

1856. Constitución de la República peruana. Lima, 13 de octubre de 1856. Archivo Digital de la Legislación en el Perú, Congreso de la República del Perú [sitio oficial]. <http://www.congreso.gob.pe/ntley/ConstitucionP.htm> (11 de agosto de 2013)

CORONADO W., Vicki y Niko CISNEROS

1971. El Señor de los Milagros en los EEUU. *La Crónica* 31/10/1971:4 (Sección: Dominical). Lima. UP, DBM: XR95.76.

Correo Aprista

1972. Homenaje al Señor de los Milagros. *Correo Aprista*, año V, 95:5. Lima. UP, DBM: XR95.84.

CORZO, César Gmo.

1929. Nuestro Amo y Señor de los Milagros. *Mundial* 487, 18/10/1929: s/p.

COSTA Y VILLAVICENCIO, Lázaro

s/f [¿1950-1970?] *Historia del Señor de los Milagros*. Lima, Mercagraph.

COVARRUBIAS OROZCO, S.

2006 [1611]. *Tesoro de la lengua castellana*. Alicante, Biblioteca virtual Miguel de Cervantes; Madrid, Biblioteca Nacional. <http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=18011> (15 de mayo de 2012).

DAVOBE, Luis Eduardo

1989a. Buenos días ciudad. *El Norte* 17/03/1989:7. San Nicolás.

1989b. Buenos días ciudad. *El Norte* 25/03/1989:7. San Nicolás.

1999. Se viene la cúpula. Buenos días ciudad. *El Norte* 15/08/1999. San Nicolás.

2008. Una multitud vibró emocionada en nuestra convocatoria mariana. *El Norte* 26/9/2008 [en línea]. San Nicolás.

Decreto

4/11/1990. Decreto episcopal de concesión del imprimatur para los mensajes. San Nicolás, 4 de noviembre de 1990. Decreto N° 96/96. Registro Libro II Folio 480 [transcripto en Pérez 2007:291-292]

24/6/1993. Decreto episcopal de aprobación de los escapularios. San Nicolás, 24 de junio de 1993. Decreto N° 066/93. Registro Libro III Folio 188 [transcripto en Pérez 2007:295].

DEL FRADE, Carlos

2003. Storni y la Virgen de San Nicolás. La otra cara de la iglesia. *Indymedia Argentina*. <http://argentina.indymedia.org/news/2003/10/138158.php> (24 de junio de 2009)

Diócesis de Abancay

2013. Fiesta de Cocharcas 2013. Santuario de Nuestra Señora de Cocharcas. *Diócesis de Abancay* [en línea] (Sección: Noticias) <http://www.diocesisdeabancay.org/noticias-y-actualidad/91-fiesta-de-cocharcas-2013> (7 de enero de 2014).

Diócesis de San Nicolás de los Arroyos

1959?. Síntesis informativa.
https://familyhistory.byu.edu/Downloads/Anuario_Eclesiastico/Diocesis_de_San_Nicolas_de_los_Arroyos.pdf

Dirección General de Culto

1955. La restauración de la imagen del Señor de los Milagros. *El Comercio* 15/2/1955. Lima. UP, DBM: XR95.26.

ECHEVARRÍA, Genaro

14/3/2009. Recordando a: Raúl Banchemo Castellano (1917-1992). Mundo Nazareno [blog], 14 de marzo de 2009. http://mundonazareno.blogspot.com.ar/2009/03/recordando_14.html (14 de octubre de 2013)

2010-2013. Directorio de Hermandades Nazarenas [varios artículos]. Directorio de Hermandades Nazarenas [blog institucional] <http://directoriodehermandades.blogspot.com.ar/> (14 de noviembre de 2013)

El Comercio, diario

1904. [Anuncio sobre Ferrocarriles]. *El Comercio* 6/8/1904:1.

1950a. Ampliación del templo del Señor de los Milagros de Nazarenas. *El Comercio* 11/1/50. UP, DBM: XR95.14.

1950b. La procesión del Señor de los Milagros. *El Comercio* 19/10/1950:5. UP, DBM: XR95.17.

1952. El templo del SM o de las Nazarenas sera ampliamente refeccionado. *El Comercio* 22/8/1952. Lima. UP, DBM: XR95.19.

1955a. La refacción de las Nazarenas respeta el carácter típico de este monumento colonial. *El Comercio* 3/8/1955:3. Lima. UP, DBM:XR95.33.

1955b. La reconstrucción de las Nazarenas. *El Comercio* 14/10/1955:2. Lima. UP, DBM:XR95.35.

1966. Cuatro monjas españolas vinieron a incorporarse al convento de las Nazarenas *El Comercio* 15/9/1966:5. Lima. UP, DBM: XR95.47.

1967. Hoy sale por primera vez la tradicional procesión del Señor de los Milagros. *El Comercio* 18/10/1967:3. Lima. UP, DBM: XR95.48? [número poco visible]

1968a. Esclavo de nombre Pedro Cruz pintó la Imagen del Señor de Pachacamilla. *El Comercio* 16/10/1968. Lima. UP, DBM:XR95.60.

1968b. Sahumadora del Cristo Morado representa la Lima tradicional. *El Comercio*16/10/1968:34. Lima. UP,DBM:XR95.58.

1968c. El consejo de monumentos autorizo el edificio al costado de las Nazarenas. *El Comercio*18/10/1968:5. Lima. UP,DBM: XR95.64.

1970. Por qué va la gente a la procesión. *El Comercio* 1/11/1970:13-15. UP,DBM:XR95.70 y 71.

1972a. Homenaje al Señor de los Milagros [aviso publicitario]. *El Comercio* 21/10/1972:20. UP, DBM:XR95.79.

1972b. Notas de aquí y de allá...*El Comercio* 21/10/1972:21. UP, DBM:XR95.78.

2008. El 96% de limeños y chalacos cree en Dios. *El Comercio*19/10/2008:a16. Lima.

2009. Perfil del ex alcalde de Lima Alberto Andrade. *El Comercio* 20/6/2009 [en línea] (Sección: Política). Lima.

EL DIARIO, diario

1925a.Las obras de arte de Copacabana: una entrevista con Jaime Molins. *El Diario* 1/4/1925:4. La Paz.

1925b. El Santuario de Copacabana: lo que dice el Señor Agustín de Rada, comisionado fiscal. *El Diario*19/4/1925:3. La Paz.

1925c. El Santuario de Copacabana: lo que dice el Señor Agustín de Rada, comisionado fiscal. *El Diario* 25/4/1925:3. La Paz.

1925d. El Santuario de Copacabana: lo que dice el Señor Agustín de Rada, comisionado fiscal. *El Diario* 26/4/1925:3. La Paz.

1925e. Lo del Santuario de Copacabana: reportaje al Superior de los Franciscanos R. P. Pedro Corbera. *El Diario* 28/04/1925:5. La Paz.

1925f. El Santuario de Copacabana: lo que dice el Señor Agustín de Rada, comisionado fiscal. *El Diario*29/4/1925:3. La Paz.

1925g. Los millones del Santuario de Copacabana: ligero comentario al informe del doctor Agustín de Rada. *El Diario*8/5/1925: 5. La Paz.

1925h. El Santuario de Copacabana y los frailes franciscanos. Preludio. *El Diario* 13/5/1925:5. La Paz.

- 1925i. El Santuario de Copacabana y los frailes franciscanos. Un informe: Ruinas del Santuario. *El Diario* 19/5/1925:6. La Paz.
- 1925j. Las riquezas del Santuario y la actitud del prefecto. *El Diario* 21/05/1925:1. La Paz.
- 1925k. Sobre el bullado asunto de Copacabana: del informe elevado por el comisionado por la curia eclesiástica. *El Diario* 23/5/1925:6. La Paz.
- 1925l. Una palabra más sobre los tesoros de Copacabana. *El Diario* 30/5/1925: s/p. La Paz.
1926. La coronación de la Virgen de Copacabana. *El Diario* 6/8/1926:4. La Paz.
- 2002a. Copacabana será principal portal de actividad turística occidental. *El Diario* 27/10/2002 [en línea] (Sección: Nacional). La Paz.
- 2002b. Santuario de Copacabana se debate en el abandono. *El Diario* 17/11/2002 [en línea] (Sección: Nacional). La Paz.
2003. Origen de la Virgen policial. *El Diario* 18/2/2003 [en línea] (Sección: Opinión). La Paz.
2004. Copacabana recibe diez turistas por cada habitante. *El Diario* 9/10/2004 [en línea] (Sección: Nacional). La Paz.
2006. Reclaman devolución de hospedería en Copacabana. *El Diario* 4/6/2006 [en línea] (Sección: Sociedad). La Paz.
2010. En cementerio prehispánico. Acuerdan construcción de un museo subterráneo en Cundisa. *El Diario* 27/04/2010 [en línea] (Sección: Cultural). La Paz.

ELÍAS, Julio María fr.

1981. *Copacauana-Copacabana*. Tarija, Edición auspiciada y subvencionada por el Santuario de Copacabana.

El Informante, Diario

2012. Aniversario de la Fundación de San Nicolás. *El Informante* 14-04-12 [en línea] (Sección: Locales). San Nicolás.

El Mirador, revista dominical del diario El Norte

2005. Catorce proyectos para una ciudad turística. *El Mirador* 174, 25/09/2005: 16-21 (Sección: Urbanidad).

EL NORTE, Diario

1984. Nuevamente el 25. Cultos en honor a Nuestra Señora del Rosario de San Nicolás al cumplirse los 100 años. *El Norte*23/11/1984:13. San Nicolás.

1985a. El intendente promulgó la ordenanza de donación del terreno al Obispado. *El Norte* 6/8/1985: 8. San Nicolás.

1985b. No menos de 20 mil personas desfilaron el domingo por el "campito" para honrar a la Virgen del Rosario en su día. *El Norte* 27/8/1985:11. San Nicolás.

1986a. Con particular fervor mariano se honró ayer a la Virgen del Rosario de San Nicolás. *El Norte* 26/2/1986:8. San Nicolás.

1986b. Procesión en el día de la Virgen del Rosario. *El Norte*26/3/1986 [tapa]. San Nicolás.

1986c. Miles de fieles provenientes de diversos lugares de la geografía nacional, llegarán hoy a nuestro medio para honrar a la Virgen del Rosario. *El Norte*25/09/1986:2. San Nicolás.

1986d. La Historia de una aparición. *El Norte*25/09/1986:3. Suplemento especial. San Nicolás.

1986e. Inolvidable demostración de fe se generó con motivo del tercer aniversario del llamado "fenómeno de la Virgen del Rosario". *El Norte*26/09/1986:8-9. San Nicolás.

1987a. La llamada industria sin chimeneas toma renovado impulso con el acontecimiento mariano que nos convoca y nos señala un camino. *El Norte* 2/9/1987: 7 (Sección: Día de la Industria). San Nicolás.

1987b. Los testimonios sobre curaciones, un aspecto trascendente del fenómeno. *El Norte*25/09/1987:3. Suplemento especial. San Nicolás.

1987c. Todos los detalles de lo que será el "Santuario" dedicado a Honrar a la Virgen del Rosario de San Nicolás. *El Norte*25/09/1987:4. Suplemento especial. San Nicolás.

1987d. La ciudad de María, vibró al conjuro del caso de la Virgen del Rosario. *El Norte* 31/12/1987:25.

1989a. Es la creencia de todo un pueblo en un caso religioso incomparable. *El Norte*, 19/03/1989:5, 2da sección. San Nicolás.

1989b. La presencia de famosos y de fieles de todos los lugares del país e incluso del exterior, enmarcan la realidad latente del acontecimiento mariano. *El Norte*19/03/1989:8

(2da sección). San Nicolás.

1989c. Los testimonios de quienes creen haber recibido favores resultan conmovedores. *El Norte* 19/03/1989:10 (2da. Sección). San Nicolás.

1989d. La Virgen del Rosario ya está en su casa. *El Norte* 21/03/1989:10-11. San Nicolás.

1992. Muchos se preguntan qué significa para el pueblo que viene a honrar a la Virgen. *El Norte* 31/12/1992: 2. San Nicolás [gentileza de Cynthia Rivero]

1993a. El Norte abrió brecha en los hechos épicos y más trascendentes. *El Norte* 25/09/1993:4. AHMSN, Carpeta N° 682 "Virgen del Rosario de San Nicolás".

1993b. El libro de René Laurentín y su traducción a otros idiomas. *El Norte* 25/09/1993:7 (Sección: El Norte y usted). AHMSN, Carpeta N° 682 "Virgen del Rosario de San Nicolás".

1993c. San Nicolás y su apertura hacia el turismo. *El Norte* 25/9/1993: 11 (Sección: El Norte y usted). San Nicolás.

1993d. Peregrinos: la alegría, el canto, la esperanza, la llama encendida de la fiesta. *El Norte* 25/9/1993:15 (Sección: El Norte y usted). San Nicolás. AHMSN, Carpeta N° 682 "Virgen del Rosario de San Nicolás".

1994. Entrega de la ordenanza de la donación del terreno al Obispado de San Nicolás. *El Norte* 26/09/1994:15 (Sección: Sociales). San Nicolás. AHMSN, Carpeta N° 682 "Virgen del Rosario de San Nicolás".

1998. La fuerza de los testimonios. *El Norte* 25/09/1998:5, Suplemento especial. AHMSN, Carpeta N° 682 "Virgen del Rosario de San Nicolás".

2000. Una zona que cambia para el país. *El Norte* 24/09/2000:3 (Sección: Temas). San Nicolás. AHMSN, Carpeta N° 682 "Virgen del Rosario de San Nicolás".

2001. San Nicolás; Iglesia y Turismo: El cristiano, su tiempo libre y la globalización. *El Norte* 12-08-2001: 3 (Sección: Temas). San Nicolás. AHMSN, Carpeta N° 682 "Virgen del Rosario de San Nicolás".

2006. Bienvenidos hombres y mujeres de fe. *El Norte* 9/05/2006 [en línea] (Sección: Editorial).

2008. Presentaron la comisión de homenaje a la Virgen. *El Norte* 12/08/2008:11 (Sección: Local). AHMSN, Carpeta N° 682 "Virgen del Rosario de San Nicolás".

2009. Volvió la gran multitud a la fiesta mariana de San Nicolás. *El Norte* 26/5/2009:s/p. (Sección: En foco). AHMSN, Carpeta N° 682 "Virgen del Rosario de San Nicolás".

2010. Comienzan importantes obras en el Campito de la Virgen del Rosario. *El Norte* 01/08/2010:28 (Sección. Local). AHMSN, Carpeta N° 682 "Virgen del Rosario de San Nicolás".

2011. Del Acuerdo celebra sus 50 años y reconoce a sus mejores atletas. *El Norte* 20/11/2011 [en línea]. San Nicolás.

2012a. Cerró la semana de homenaje a Ponce de León a 35 años de su muerte. *El Norte* [en línea] 16/07/2012 (Sección: Locales).

2012b. SOMISA y la identidad de los nicoleños: muestra y reconocimiento. *El Norte* [en línea] 22/11/2012 (Sección: Locales).

Entrevista

3/4/1985. Entrevista psicológica realizada por el Dr. Edmundo Vaamonde a Gladys Quiroga de Motta el 3 de abril de 1985, en la Iglesia Catedral de San Nicolás de los Arroyos. ASSN, Carp. 1, pp.8-14 [en Bruno 1994:57-60].

ESPINOZA, Ruth

2008. Misa y Procesión del Señor de los Milagros en Hartford. *Identidad latina* (Hispanic Newspaper Connecticut) 11/5/2008 [en línea]. <http://www.identidadlatina.com/news/2734/> (12 de mayo de 2013)

ESPINOZA SORIANO, W.

1972 [1548]. *Copacabana del Collao. Un documento de 1548 para la etnohistoria andina*. Lima, IFEA.

ESTENSSORO, Sebastián

18/4/1925. Carta del Prefecto de La Paz al Obispo, 18 de abril de 1925. *La República* 19/5/1925: 1-11.

Expreso, Diario

2003. El Señor de los Milagros. La fe cristiana en Lima y el mundo. *Expreso* 18/10/2003. BNP, Archivo Vertical-Festividades Religiosas.

Florechillas de San Antonio

1966. Religiosas Carmelitas a las Nazarenas. *Florechillas de San Antonio*, año LV, 638: 281-282. Lima. UP, DBM: XR95.47.

FRANCESCO PINI, Rodolfo (comp.)

2005. *El Rostro de un Pueblo. Estudios sobre el Señor de los Milagros*. Lima, Fondo Editorial Universidad Católica Sedes Sapientae.

Fundación CODESPA

24/5/2011. Propuesta de Ficha Proyecto: Ordenamiento de la actividad turística en el Municipio de Copacabana, Bolivia. *III Congreso Internacional "Fortalecimiento institucional y desarrollo: un reto ineludible para los actores de la cooperación"*. Madrid,

GARCÍA Y SANZ, Pedro

1863. *Vida del venerable y apostólico padre Francisco del Castillo de la Compañía de Jesús*. Roma. http://books.google.com.ar/books?id=AOA-AAAAIAAJ&pg=PA120&lpg=PA120&dq=francisco+del+castillo+jesuita&source=bl&ots=-57Wv6Fpcm&sig=Ua7jg1FQQ59Rw3mbN3eIdiDqOxM&hl=es-419&sa=X&ei=NzfwUt_ONenJsATo9YDoAw&sqi=2&ved=0CGYQ6AEwDg#v=onepage&q=francisco%20del%20castillo%20jesuita&f=false (11 de septiembre de 2013)

GAVIDIA CASTRO, Alonso David

2003. "El Cristo negro, su hábito y su turrón...". *Liberación* 12/10/2003:19 (Sección: Cultural). Lima. BNP, Archivo Vertical-Festividades Religiosas.

GONZÁLEZ MURILLO, Alberto

2011. [Fotografía] Homenaje al escultor de la Virgen de Copacabana. Alberto González Murillo [blog profesional] <http://albergonmu.blogspot.com.ar/2011/08/blackthorn-film.html>

GORRICHATEGUI, Andrés

3/2/1767. Censura del ordinario eclesiástico. Lima, 3 de febrero de 1767. En Vázquez de Novoa, Pedro. 1868 [1766]. *Compendio Histórico de la Prodigiosa Imagen del Santo Cristo de los Milagros*. Lima, Imprenta de José María Concha. pp.21-23

GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe

1980 [1615]. *El primer nueva corónica y buen gobierno*. Versión de John V. Murra, Rolena Adorno y Jorge L. Urioste. México, Siglo Veintiuno Editores. <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/841/es/text/> (24 de mayo de 2012)

GUTIÉRREZ, Geraldine

2007. La Virgen de Copacabana y Francisco Tito Yupanqui en Potosí. *La Voz del Santuario de Copacabana*, año 2, 5:17-21. Copacabana.

Hermanas Franciscanas de Copacabana

s/f. [Historia de la Virgen de Copacabana en Lima]. Hermanas Franciscanas de Copacabana [sitio web] <http://www.hermanascopacabana.com/2virgen.html> (11 de julio de 2013)

Hermanidad de Cargadores y Zahumadoras

1925. *Reglamento de la Hermanidad de Cargadores y Zahumadoras del Señor de los Milagros Nazarenas de Auxilios Mutuos*. Lima, La Moderna.

Hermanidad de Culto, Cargadores y Sahumadoras del Señor del Mar

2012. La Hermanidad de Culto, Cargadores y Sahumadoras del Señor del Mar “81 años de historia 1931-2012”. Hermanidad de Culto, Cargadores y Sahumadoras del Señor del Mar

[sitio web oficial]. <http://mardelcallao1756.webcindario.com/lahermandad.html> (6 de septiembre de 2013)

Hoy, Diario

1992. [Imagen sin título] “Autoridades nacionales mandaron oficiar una misa, ayer...”. *Hoy* 6/8/1992:7. La Paz.

HSMBH (Hermandad del Señor de los Milagros de Nazarenas de Belo Horizonte)

s/f. Señor de los Milagros. HSMBH, 2001-2011 [sitio web] <http://www.hsmbh.com/esp/> (24 de octubre de 2013)

HSMM (Hermandad del Señor de los Milagros de Madrid)

s/f. Historia. Hermandad del Señor de los Milagros de Madrid [sitio web oficial]. <http://www.hermandadseordelosmilagrosmadrid-4bd.com/historia-2/historiasm/> (23 de marzo de 2013)

HSMN (Hermandad del Señor de los Milagros de Nazarenas)

14/9/2001. Acta Supletoria de Fundación de la Hermandad del Señor de los Milagros de Nazarenas. Lima, 14 de Septiembre de 2001. *Hermandad del Señor de los Milagros de Nazarenas* [sitio oficial] <http://www.hermandaddelsenordelosmilagrosdenazarenas.org/spanish/index.php?id=80,0,0,1,0,0> (20 de febrero de 2007)

2008a. Conferencia de Prensa. 357 años de fe y tradición. Lima, Hermandad del Señor de los Milagros de Nazarenas, Secretaria de Relaciones Públicas. [cuadernillo]

2008b. Hermandad del Señor de los Milagros de Nazarenas, 6ta cuadrilla. Exposición. Espejo del pasado, presente y futuro. [folleto]

2008c. Solemnes cultos en honor al Señor de los Milagros de Nazarenas. Programa litúrgico organizado por la comunidad de MNCD y la HSMN. Gran misión de Lima, Octubre. [afiche]

2013a. Vigésima cuadrilla “Fe, caridad y disciplina”. *Hermandad del Señor de los Milagros de Nazarenas* [sitio oficial]. <http://www.hsmn-nazarenas.com/vigesimacuadrilla.html> (15 de

noviembre de 2013)

2013b. *Hermandad del Señor de los Milagros de Nazarenas* [sitio oficial]. <http://www.hsmn-nazarenas.com/home.html> (18 de noviembre de 2013)

2013c. Sexta cuadrilla “La millonaria”. *Hermandad del Señor de los Milagros de Nazarenas* [sitio oficial]. <http://www.hsmn-nazarenas.com/sextacuadrilla.html>(14 de enero de 2014)

2013d. Octava cuadrilla “Memorable y Noble”. *Hermandad del Señor de los Milagros de Nazarenas* [sitio oficial]. <http://www.hsmn-nazarenas.com/octavacuadrilla.html> (14 de agosto de 2013)

2013e. Décima tercera cuadrilla “Policía”. *Hermandad del Señor de los Milagros de Nazarenas* [sitio oficial]. <http://www.hsmn-nazarenas.com/decimaterceracuadrilla.html> (14 de enero de 2014)

2013f. Quinta cuadrilla “Amor”. *Hermandad del Señor de los Milagros de Nazarenas* [sitio oficial]. <http://www.hsmn-nazarenas.com/quintacuadrilla.html> (14 de agosto de 2013)

2013g. Séptima cuadrilla “Cuna de dirigentes”. *Hermandad del Señor de los Milagros de Nazarenas* [sitio oficial]. <http://www.hsmn-nazarenas.com/septimacuadrilla.html> (14 de agosto de 2013)

2013h. Décima cuarta cuadrilla “Portadores del Palio”. *Hermandad del Señor de los Milagros de Nazarenas* [sitio oficial]. <http://www.hsmn-nazarenas.com/decimacuartacuadrilla.html> (14 de agosto de 2013)

2013i. Décima primera cuadrilla “Los íntimos”. *Hermandad del Señor de los Milagros de Nazarenas* [sitio oficial]. <http://www.hsmn-nazarenas.com/decimaprimeracuadrilla.html> (2 de septiembre de 2013)

2013j. Décima quinta cuadrilla “Los Muchachos de la Iglesia”. *Hermandad del Señor de los Milagros de Nazarenas* [sitio oficial]. <http://www.hsmn-nazarenas.com/decimaquintacuadrilla.html> (20 de agosto de 2013)

2013k. Décima novena cuadrilla “Los niños cantores”. *Hermandad del Señor de los Milagros de Nazarenas* [sitio oficial]. <http://www.hsmn-nazarenas.com/decimanovenacuadrilla.html> (20 de agosto de 2013)

2013l. Rama de Auxilios Mutuos. *Hermandad del Señor de los Milagros de Nazarenas* [sitio oficial]. <http://www.hsmn-nazarenas.com/ram.html> (19 de julio de 2013)

Honorable Cámara de Diputados de la Provincia de Buenos Aires

2012. Declaración de la conmemoración del 264° aniversario de la fundación de San Nicolás de interés legislativo. Proyecto de Resolución D- 440/12-13- 0. https://docs.google.com/viewer?a=v&q=cache:wWUaCFVSES0J:www.hcdiputados-ba.gov.ar/proyectos/12-13D4400.doc+&hl=es&gl=ar&pid=bl&srcid=ADGEESg_wPUvP-xY7hu2_eD0yH4iFds4EsdOIIHtrYox3iP4yyji-CYT1_Bw6bH1nb08BdnjRQVfd-9mOFTLzEUZyyncpnmXbh-iurNiSMgiFIShfgnAP2_fxGNU-iFodeYcz4V5hNdt&sig=AHIEtbS7F2rngR28zDnAlYjk9_2GKCrDJA (28 de agosto de 2012)

Infobae

2007. Miles de fieles conmemoraron a la Virgen de San Nicolás. *Infobae* 26/9/2007 [en línea]. Buenos Aires.

Infocatólicos

2011. Inician proceso para la beatificación de Tito Yupanqui, primer beato boliviano. Infocatólicos.com, Portal Informativo, 23/5/2011 <http://www.infocatolicos.com/inician-proceso-para-la-beatificacion-del-primer-beato-boliviano/> (24 de mayo de 2012)

Informe

1984? Informe personal del Pbro. Carlos Antonio Pérez sobre la Sra. Gladys Quiroga de Motta, y sobre los acontecimientos referentes a la Sma. Virgen del Rosario. ASSN, Carp. 6: 1-4 [transcripto en Bruno 1994:61 y ss.].

28/10/1985. Informe acerca de los Acontecimientos en torno a la Imagen de Ntra. Sra. del Rosario de San Nicolás, existente en la Catedral de San Nicolás. ASMRSN [transcripto en: Obispado de San Nicolás de los Arroyos 1988?:1; Laurentin 2006:149-153; Pérez, 2007:301-4].

1986? Informe doctrinal de las “Apariciones y revelaciones de la Virgen María en la diócesis de San Nicolás”. ASSN, Carp. 2, pp.19-33 [transcripto en Bruno 1994].

Instituto Don Bosco

s/f. Historia del colegio Don Bosco. Instituto Don Bosco [sitio web institucional]. <http://www.donboscosn.com.ar/Institucional/Historia/historia.htm> (22 de diciembre 2013)

IPU (Instituto Municipal de Planeamiento Urbano - San Nicolás)

1999. Plan Estratégico de San Nicolás (PLESAN). Documento base para la elaboración del diagnóstico de la Ciudad y el Partido de San Nicolás. San Nicolás <http://www.ipusannicolas.gov.ar/plesan.html> (23 de octubre de 2012)

IRARRÁZABAL, Diego

2006. Cristo Morado Señor de los maltratados. En TORO MONTALVO, César *Octubre del Señor de los Milagros*. Lima, AFA Editores Importadores S.A. pp. 183-195.

JUAN PABLO II

21/09/2001. Carta de Juan Pablo II al Señor Cardenal Juan Luis Cipriani Thorne, Arzobispo de Lima. Vaticano, 21 de septiembre de 2001. *Hermanidad del Señor de los Milagros de Nazarenas* [sitio oficial]. <http://www.hermanaddelsenordelosmilagrosdenazarenas.org/spanish/index.php?id=78,0,0,1,0,0> (11 de noviembre de 2009).

JUÁREZ PÁRRAGA, mons. Jesús (Obispado de la Diócesis de El Alto)

31/08/2007. Autorización para la impresión del opúsculo titulado “El Calvario del Escultor de Copacabana”. La Paz, 31 de agosto de 2007. [en Arduz Ruiz 2007a: 9]

La Crónica, Diario

1950. Fue imponente el traslado de la Imagen del Señor de los Milagros a Nazarenas. *La Crónica* 15/10/1950:5. UP, DBM: XR95.15.

La Nación, Diario

2000. "Done un cobre" en Cartas de Lectores. *La Nación* 28/9/2000 [en línea] (Sección: Opinión). Buenos Aires.

2002. Notas sociales. *La Nación* 9/5/2002. [en línea] (Sección: Cultura). Buenos Aires.

2002b. Notas sociales. *La Nación* 9/8/2002 [en línea] (Sección: Cultura). Buenos Aires.

2003. Notas sociales. *La Nación* 20/6/2003 [en línea] (Sección: Cultura). Buenos Aires.

2008. Explosión de fe por la Virgen de San Nicolás. *La Nación* 26/9/2008 [en línea] (Sección: Cultura).

La prensa (?), Diario

1955. La milagrosa imagen ya está restaurada. *La Prensa* 13/2/1955. Lima. UP, DBM: XR95.25.

1966. Cuatro madres nazarenas llegaron de España. *La Prensa* 14/09/1966. Lima. UP, DBM:XR95.47

La Reforma, Diario

1925a. Lo del Santuario de Copacabana. Nota del señor prefecto al Obispo de la diócesis, Informe del Comisionado de la Curia Eclesiástica. *La Reforma* 19/05/1925: 4-5. La Paz.

1925b. Las Fiestas de la coronación de la Virgen de Copacabana. *La Reforma* 22/8/1925:8. La Paz.

La República, Diario

1925a. Inconvenientes transformaciones en el templo de Copacabana. Justificado petitorio de los vecinos de esa península al Obispo y al Prefecto de La Paz. *La República* 4/3/1925: 1-5. La Paz.

1925b. El Santuario de Copacabana y sus riquezas. Una entrevista con el doctor Agustín de Rada, Comisionado especial de inspección del monumento público. *La República* 01/04/1925:1,5. La Paz.

1925c. El Santuario de Copacabana y sus riquezas. Informe del arquitecto, señor Enrique Palombo. *La República* 8/5/1925: 1. La Paz.

1925d. El Santuario de Copacabana. La última palabra del comisionado fiscal. *La República* 19/05/1925:1 La Paz.

1925e. Inventario de las joyas de la Virgen de Copacabana. *La República* 24/05/1925:s/p. La Paz.

LAURENTIN, René

2006 [1990]. *María del Rosario de San Nicolás. Manifestaciones asumidas pastoralmente por la Iglesia*. Buenos Aires, San Pablo.

La Voz del Santuario de Copacabana

2006. Una historia digna de ser contada. *La Voz del Santuario de Copacabana*, año 1, 4:30. Copacabana.

2007a. Copacabana hoy. *La Voz del Santuario de Copacabana*, año 2, 6:34-41. Copacabana.

2007b. Copacabana en fechas. *La Voz del Santuario de Copacabana*, año 2, 6:42-43. Copacabana.

2009a. Copacabana y el Lago Titicaca. Rumbo a ser maravilla del Mundo. *La Voz del Santuario de Copacabana*, año 4, 10:30. Copacabana.

2009b. Mitología y ritos andinos en el santuario de Copacabana. La boca del sapo. *La Voz del Santuario de Copacabana*, año 4, 10:33. Copacabana.

2009c. La Virgen de Copacabana en Venezuela. *La Voz del Santuario de Copacabana*, año 4, 10:37. Copacabana.

LEONARTE, Gaspar

2012a. Quienes Somos. Cofradía Nazarena. <http://www.cofradianazarenaperu.com/introduccion.htm> (22 de agosto de 2013)

2012b. Recuerdos y Agradecimientos. Cofradía Nazarena. <http://cofradianazarenaperu.com/agradecimientos.htm> (30 de agosto 2013)

Liberación, Diario

2003. La fe en el Perú se llama: Señor de los Milagros. *Liberación* 6/10/2003. BNP, Archivo Vertical-Santos.

Libros Bolivia

2010. Edgar Valda presenta hoy su último libro. Libros Bolivia [blog] <http://libros-bolivia.blogspot.com.ar/2010/10/edgar-valda-presenta-hoy-su-ultimo.html> (4 de agosto de 2013)

LIÑÁN Y CISNEROS, Melchor de

1682. Nombramiento hecho por don Melchor de Liñán y Cisneros, arzobispo de Lima, en el bachiller Juan González de Montoya, presbítero, para que sea mayordomo y administre los bienes de la capilla del Santo Cristo de los Milagros... AAL, Papeles Importantes 25:13.

LIZÁRRAGA, Reginaldo De

1968 [1605]. *Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile*. Madrid, Atlas.

LÓPEZ, Jorge Manuel (Arzobispo de Rosario)

11/2/1987. Nota del Arzobispo de Rosario sobre su visita a San Nicolás para la procesión mariana del 25 de noviembre. Rosario, 11 de febrero de 1987. [transcripta en Laurentin 2006:61-62]

MADERA, Juan

1813. Declaración del dr. Juan Madera en el juicio de residencia iniciado a Saavedra por la Asamblea de 1813. Biblioteca de Mayo, "Sumarios y expedientes". Buenos Aires, Honorable Senado de la Nación, 1960. En LORENTE, Patricio. 2011. *Bicentenario de la Revolución de Mayo*. La Plata, Universidad Nacional de La Plata. p. 189. http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/27527/Documento_completo_.pdf?sequence=1 (23 de noviembre de 2013)

MANZANERA, Miguel SJ

2007. Virgen de Copacabana, Reina de Bolivia. *El Diario* 3/8/2007 [en línea] (Sección: Opinión).

2009. ¡De Copacabana a Urkupiña! *El Diario* 14/08/2009 [en línea] (Sección: Opinión).

MARIÁTEGUI, José Carlos

1917. La Procesión Tradicional. En *Lima en el IV Centenario de su Fundación*. Monografía del Departamento de Lima, 1935. Lima, Minerva.

MEJÍA, Juan

2012. La estatua de la Virgen del Socavón dominará Sudamérica. *La Razón* 28/10/2012 (Sección: La Revista). Oruro. http://www.la-razon.com/la_revista/estatua-virgen-socavon-dominara-sudamerica_0_1713428720.html (24 de octubre de 2013)

MEJÍA, Raúl

1985. *Informe del Estudio de Personalidad efectuado a la Sra. Gladys Quiroga de Motta, a quien entrevisté el 3 de abril, el 22 de mayo y el 30 de junio de 1985*. ASSN, Carp. 1, pp.16-42 [en Bruno 1994:51-55]

MENDOZA LOZA, Gunnar. 2005. *Catálogo de los recursos documentales sobre la minería en el distrito de la Audiencia de La Plata 1548-1826*. Sucre, ABNB. [varios expedientes]

MERALD, Tristan

1950? Octubre, mes morado del Señor de los Milagros. *Cahuide* s/d. UP, DBM: XR95.23

Militantes de Santa María

2008. Señor de los Milagros, a ti venimos. Lima, Militantes de Santa María. [Folleto. Textos citados de: Morales, Tomás S.J. 2007. *Semblanzas de testigos de Cristo para los nuevos tiempos*. Madrid, Encuentro; Benito, José A. 2005 –citado en esta Bibliografía-]

Mira, revista

1997. Una hermandad de más de tres siglos. *Mira* 19/10/1997: 20-21. Lima. BNP, Sala Referencias.

Monasterio de Nazarenas Carmelitas Descalzas

2008. 357 años de amor, fervor y devoción de un Pueblo que Camina. Lima, Monasterio de Nazarenas Carmelitas Descalzas. [folleto]

MUGABURU, José de y Francisco de MUGABURU

[1640-1694] 1917a. *Diario de Lima, 1640-1694*. Edición de Horacio H. Arteaga y Carlos A, Romero. Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú, Tomo VII. Lima, Sanmartí.

Mundial, Revista

1921. Nuestro Amo y Señor de los Milagros. *Mundial* 75, 21/10/1921: s/p.

Municipio de Copacabana

s/f. Festividades y aniversarios. Visita Copacabana [sitio web oficial del Gobierno Autónomo Municipal de Copacabana]. <http://www.visitacopacabana.com/index.php/es/copacabana/festividades> (23 de julio de 2013)

2008. Ficha municipal de Copacabana. <http://www.fichas.fam.bo/ficha.asp?id=21701> (30 de mayo de 2012)

Municipalidad de Lima

1997. *Nuestro Señor de los Milagros*. Lima.

Municipalidad de San Nicolás de los Arroyos

2011. *Ficha técnica de San Nicolás de los Arroyos*. San Nicolás. <http://www.sannicolas.gov.ar/inicio.php> (12 de febrero de 2012)

Museo Chervo

26/9/2009. Justina Acevedo de Botet. Museo Chervo [blog oficial], 26 de septiembre de 2009. <http://museochervo.blogspot.com.ar/2009/09/justina-acevedo-de-botet.html> (24 de noviembre 2013)

NARDI, Rita

1929. La procesión del Señor de los Milagros. *El Comercio* 1/11/1929: s/p. Lima. UP, DBM.

Nombramiento

13/3/1985. Nombramiento de la Comisión Investigadora. San Nicolás, 13 de marzo de 1985. Decreto N° 02/85. Registro Libro II, folio 89 [transcripto en Pérez 2007:297-300].

Obispado de San Nicolás

1988? *Mensajes. Anexo*. San Nicolás, s/e.

s/f. S.E.R. Monseñor Héctor Sabatino Cardelli. Obispado de San Nicolás [sitio oficial]. <http://www.obisposn.org.ar/mhscardelli.html> (26 de febrero de 2013)

Opinión, diario

2013. Roban joyas a la Virgen de los Remedios de Pucarani. *Opinión* 30/08/2013 [en línea] (Sección: Policiales). Cochabamba. <http://www.opinion.com.bo/opinion/articulos/2013/0830/noticias.php?id=104520>

Oración

Oración panegírica que en el día deseado de la Dedicacion y estreno del nuevo Templo del Santo Cristo de los Milagros, Titular del Monasterio de Nazarenas Carmelitas Descalzas del Señor San Joachin, dixo el Doctor Don Pablo de Larnaga, Prebendado de esta Santa Iglesia Metropolitana, Examinador Synodal del Arzobispado, Excatedrático del Maestro de las Sentencias, y Secretario del ilustre Cabildo. Lima, 1771. [Anexo en Colmenares 1771]

Ordenanza

25/7/1985. Ordenanza Municipal N° 1786, Donación de terrenos. Expte. N° 2713-DE/926-HCD. San Nicolás, 25 de julio de 1985 [transcripta en Pérez 2007:309-311].

23/9/1994. Ordenanza Municipal N° 3695, Donación de terrenos. Expte. N° 5569/94-HCD-6777/94/DE. San Nicolás, 23 de septiembre de 1994 [transcripta en Pérez 2007:313].

9/11/2004. Ordenanza municipal N° 6228. San Nicolás, 9 de noviembre de 2004. www.hcdsannicolas.gov.ar/ord_numero.php?numero=6228

ORDIOZOLA, Manuel de

1863. Terremotos. Colecciones de las relaciones de los mas notables que ha sufrido esta capital y que la han arruinado. <http://books.google.com.ar> (14 de diciembre 2013)

ORTEMBERG, Pablo

2004. Algunas reflexiones sobre el derrotero social de la simbología republicana en tres casos. *Revista de Indias* LXIV (232):697-720.

PALOMBO, Enrique

30/4/25. Informe del arquitecto Palombo al Prefecto de La Paz. La Paz, 30 de abril de 1925. *La República* 8-5-25: 5.

PANORAMA

2006. El turismo como parte de un milagro. *Panorama* 3/11/2006: 4. San Nicolás.

PARA TÍ, revista

1990. Los milagros de la Virgen. *Para Ti* 15/10/1990:83. AHMSN, Carpeta N° 682 "Virgen del Rosario de San Nicolás".

PAREDES, Manuel Rigoberto

1955. *La Provincia De Omasuyu*. La Paz, Ediciones Isla.

PAREDES LAGO, Jorge, José MICALLET y Fernando OLIVERA

1997. Los caminos del Señor. *El Comercio* 9/10/1997: s/p. BNP, Archivo Vertical - Señor de los Milagros.

Parroquia Basílica San Nicolás de Bari

s/f. Breve reseña. Parroquia Basílica San Nicolás de Bari [sitio web oficial]
http://www.parroquiasannicolas.com.ar/Parroquia_San_Nicolas.htm (2 de abril de 2013)

Partido Aprista Peruano

s/f. Organización. Partido Aprista Peruano [sitio web oficial]
<http://www.apra.org.pe/organizacion2.asp> (3 de agosto de 2013)

PASTOR, Carlos

2007. Pueblo de Copacabana y la Virgen de la Candelaria. *La Voz del Santuario de Copacabana*, año 2, 7:33-35.

PELLET LASTRA, Ramiro

1997. El poder de la fe dominó San Nicolás. *La Nación* [en línea] 26/09/1997 (Sección: Información General).

PEÑA CASAS, Waldo

2013. Historia de una bandera. *Los Tiempos* [en línea] 22/9/2013 (Sección: Opinión). Cochabamba.

PÉREZ, Carlos

21/12/1984. Nota al señor Intendente solicitando la donación del terreno para el Santuario. San Nicolás, 21 de diciembre de 1984. [transcripto en Pérez 1984:305 y ss.].

2007. *Soy tu Madre. Visión testimonial del acontecimiento mariano*. San Nicolás, CDMMSN.

2010. Madre, bendice nuestra patria. *Boletín del Santuario MRSN* 157, sept. /oct. 2010:2.

Petitorio

12/2/1925. Petitorio de los propietarios y vecinos al Prefecto de La Paz, Copacabana, 12 de febrero de 1925. *La República*, 4/3/1925: 1-5. La Paz.

Pontificio Consejo para la Pastoral de los Emigrantes e Itinerantes (arzobispo Stephen Fumio y arzobispo Francesco Gioia)

2001. Orientaciones para la Pastoral de Turismo. Ciudad del Vaticano, 29 de junio de 2001. http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/migrants/documents/rc_pc_migrants_doc_20010711_pastorale-turismo_sp.html (30 de septiembre de 2012)

PRIETO DE CLAVIJO, Carmen

2010. Virgen de Copacabana y su gruta en la ciudad de Potosí. *La Voz del Santuario de Copacabana*, año 5, 11:21-24.

Primera Casa Salesiana de América

2009. Devoción a María Auxiliadora: las procesiones en San Nicolás de los Arroyos. Primera casa salesiana de América [blog institucional]. <http://primeracasasalesianadeamerica.blogspot.com.ar/2009/12/devocion-maria-auxiliadora-las.html> (15 de febrero de 2014)

PRIMO, Ricardo Darío

s/f a. Historia del Ejecutivo Municipal [extraído de: "San Nicolás de los Arroyos 250 años - La Historia de una ciudad", *El Norte*] Buscando Historia [sitio web del autor]. <http://www.buscandohistoria.com.ar/Regional/intendentes.htm> (7 de enero de 2013)

s/f b. Biografías locales [extraído de: de la Torre, José E. 1955. Historia de San Nicolás de los Arroyos. Sus Prohombres, sus hijos consulares, sus vecinos destacados. Tomo I. Rosario] Buscando Historia [sitio web del autor] <http://www.buscandohistoria.com.ar/Biografias/a.htm> (7 de enero de 2013)

PROVIDENCIA, Josefa de la

1793 [1746]. Relación del origen y fundación del Monasterio del Señor San Joaquín de religiosas Nazarenas Carmelitas Descalzas de esta ciudad. Contendida en algunos apuntes de la vida y virtudes de la Venerable Madre Antonia Lucía del Espíritu Santo, fundadora del Instituto Nazareno. Lima, Imprenta Real de los Niños Expósitos. <http://www.archive.org/stream/relaciondelorg00jose#page/12/mode/2up> (5 de junio de 2013)

RADA, Agustín de

1925a. Las Riquezas de Copacabana, 9/5/1925. *La República* 10/5/1925:1. La Paz.

1925b. *Las riquezas de la Virgen del Lago*. La Paz, Imp. "Renacimiento".

RAGGIO, Sandra (coord.).

s/f. La política social de las topadoras. Erradicación de villas durante la última dictadura militar. Memoria en las aulas, dossier N° 3. Buenos Aires, Comisión Provincial por la Memoria. <http://www.comisionporlamemoria.org/dossiers/con%20issn/dossier3.pdf> (18 de octubre de 2012)

RAMÍREZ RODRIGO, Roberto

2001. Seños de los Milagros. 350 años de fe. *El Comercio* 18/10/2001. Lima.

RAMOS FÉLIX, Alfredo

2009. *Urqupiña, una luz de esperanza*. Cochabamba, Grupo editorial Kipus.

RAMOS GAVILÁN, Alfonso fray

1976 [1621]. *Historia de Nuestra señora de Copacabana*. Segunda edición completa. La Paz, Empresa editora "Universo".

RAE (Real Academia Española)

2001. *Diccionario de la lengua española*. Madrid.

Red Iberoamericana de Valoración y Gestión de Cementerios Patrimoniales

23/4/2010. Importante cementerio Precolombino en riesgo de desaparecer en Copacabana, Bolivia. Red de Cementerios Patrimoniales [blog institucional], 23 de abril de 2010. <http://redcementeriospatrimoniales.blogspot.com.ar/2010/04/importante-cementerio-precolombino-en.html> (22 de junio de 2013)

Reseña

1930. Reseña histórica del Señor de los Milagros cuya Imagen prodigiosamente conservada se venera en el Templo de las Nazarenas de Lima. Escrita por un devoto suyo con las licencias debidas [anónimo]. Lima, La Voce d' Italia.

Revista s/n

1999. Lima y sus tradiciones moradas. Oct. 1999. BNP, Archivo Vertical-Señor de los Milagros.

REZABAL Y UGARTE, Joseph de

1800 [1792]. Tratado del Real Derecho de las medias-anatas seculares y del servicio de lanzas á que estan obligados los titulos de Castilla. Madrid, En la oficina de Don Benito Cano. <http://catalog.hathitrust.org/Record/012313581> (11 de marzo de 2013)

ROUILLON, Jorge

2009. Coronaron a la Virgen del Rosario ante más de 500.000 fieles. *La Nación* [en línea] 26/5/2009. Buenos Aires.

RUÍZ NÚÑEZ, Héctor

1990. *La cara oculta de la Iglesia*. Buenos Aires, Ediciones de la Urraca. <http://es.scribd.com/doc/56289552/4/Capitulo-IV> (26 de marzo de 2013).

SÁNCHEZ ARJONA, Rodrigo

1970? *Una mirada religiosa al Señor de los Milagros*. Lima, Monasterio de las Nazarenas.

SANJINÉS, Fernando

1919. *Historia del Santuario de Copacabana*. La Paz, Comisaría General de los Colegios de Misioneros Franciscanos de Bolivia.

SANTA CRUZ, Víctor

1971. *Historia de Copacabana*. La Paz, Ediciones Camarlinghi.

SANTA SEDE

1983. *Código de Derecho Canónico*. Promulgado por la Autoridad de Juan Pablo II, Papa. Ciudad del Vaticano, Librería Editrice Vaticana.
http://www.vatican.va/archive/ESL0020/_INDEX.HTM (2 de mayo de 2012)

SANS, Rafael

1860. *Historia de Copacabana y de su milagrosa Imagen de la Virgen*. Imprenta de Vapor.

2009 [1888]. *Memoria Histórica del Convento de Misiones "Recoleta" de La Paz*. Biblioteca Boliviana de Geografía e Historia II. La Paz, Imprenta de La Paz.
<http://www.archivosfranciscanosbolivianos.org/index.php/home/verLibro/m/10.html> (28 de octubre de 2013)

SANTA Y ORTEGA, Remigio de la

5/4/1805. Auténtica de la consagración de la Iglesia de Copacabana. La Paz, 5 de abril de 1805. [Transcripta en Elías 1981:114]

Santuario MRSN (María del Rosario de San Nicolás)

2008. Proyección misionera. Misioneros de María del Rosario. *Santuario MRSN*, año XXI, 107, septiembre 2008:9. Edición Especial Aniversario. San Nicolás.

2012a. Conducción pastoral del Santuario. *Santuario MRSN* [sitio oficial] (Sección: Santuario) <http://www.virgen-de-san-nicolas.org/condpastoral.asp> (15 de marzo de 2013)

2012b. Formulario-Socios espirituales. *Santuario MRSN* [sitio oficial] (Sección: Socios Espirituales) www.virgen-de-san-nicolas.org/frmsocespa.asp (22 de marzo de 2013)

SARRIA GOMÍ, César

2009. Cipriani: "En la Iglesia existe aún incoherencia entre palabras y actos". *El Comercio* 25/12/2009 [en línea] (Sección: Lima). <http://elcomercio.pe/noticia/385887/cipriani-iglesia-existe-aun-incoherencia-entre-palabras-actos/> (25 de junio de 2011)

SCTJM (Siervas de los Corazones Traspasados de Jesús y María)

2010. La Presentación del Señor y Purificación de la Virgen María. Siervas de los Corazones Traspasados de Jesús y María [sitio web institucional] http://www.corazones.org/biblia_y_liturgia/textos_bib_liturgia/fiestas/feb2_presentacion.htm

TORO MONTALVO, Cesar

2006. *Octubre del Señor de los Milagros*. Lima, AFA Editores Importadores S.A.

TORRES G., gral. brig. Juan J.

18/12/1969. Orden General de las Fuerzas Armadas de la Nación, N° 10-XII-69. La Paz, 18 de diciembre de 1969. [transcripta en Elías 1981:149]

URIONA, Noé

2006. El manto de la Virgen de Copacabana y la fuente de su poder. Actitudes de idolatría y actitudes de fe. *La Voz del Santuario de Copacabana*, año 1, 4:12-13. Hermanos Franciscanos, Copacabana.

VALDA, Edgar

1992. *Potosí y la Virgen de Copacabana. Francisco Tito Yupanqui, la Ch'ujlla y la Janaxkhacha*. Potosí, Gratec.

1999. La devoción a la Virgen de Copacabana en Esquiri y en la Villa Imperial de Potosí (siglos XVI-XX). *Anuario de la Academia Boliviana de Histórica Eclesiástica* 5: 111-127.

2010. Potosí: cuna de la Virgen de Copacabana. *El Diario* 26/11/2010 [en línea] (Sección: Opinión). La Paz.

VARGAS UGARTE, Rubén

1931. *Historia del culto de María en Iberoamérica y de sus imágenes y santuarios más celebrados*. Lima, La Providencia.

1946. *Vida del venerable padre Francisco del Castillo, de la Compañía de Jesús*. Lima, Impr. E. R. Lulli.

1966. *Historia del Santo Cristo de los Milagros*. Lima, Imprenta Sanmartí.

17/3/1969. No vemos motivos para que se introduzcan cambios en culto al Cristo Nazareno [carta pública de Vargas Ugarte al diario *El Comercio*]. *El Comercio* 18/3/1969. Lima.

Variedades, revista

1920. La procesión del Señor de los Milagros. *Variedades* 1920:96-97. ACM.

1909. La procesión de los Milagros [imágenes]. *Variedades* 1920:804. ACM.

VARGAS, Víctor

2002. ¿Qué milagro pedirán? *Caretas* 10/10/2002:34-35. Lima.

VÁSQUEZ DE NOVOA, Pedro

1868 [1766]. *Compendio Histórico de la Prodigiosa Imagen del Santo Cristo de los Milagros*. Copiado del original que existe en el Monasterio y mandado imprimir por su Síndico D.

Juan Salazar y Ayala. Lima: Imprenta de José María Concha.

VELASCO DE VALLE, Mabel

2006. A la Virgen no le gusta viajar. *La Voz del Santuario de Copacabana*, año 1, 4:21. Copacabana.

VERBITSKY, Horacio

2006. Crimen en la ruta. El asesinato del obispo Ponce de León en 1977. *Página 12* [en línea] 2/04/2006 (Sección: El País) <http://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-65084-2006-04-02.html>

VERGARA, Oscar y Cesar ALAMO

1965. 80 años cargando al Señor de los Milagros. *La Crónica* 24/10/1965. Lima. UP, DBM:XR95.52?

VISCARRA FABRE, Jesús fray

2010 [1901]. *Copacabana de los Incas*. La Paz, Fundación Flavio Machicaco Viscarra y Fundación Cultural Banco Central.

ZAMORA, Rosa

2003. Encuentro en Peñablanca, 20 años después. *El Mercurio de Valparaíso*, año 176, 60437, 15 de junio de 2003 [en línea]. <http://www.mercuriovalpo.cl/site/edic/20030615051256/pags/20030615064120.html> (11 de diciembre de 2013)

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABERCROMBIE, Thomas

2006. *Caminos de la memoria y el poder. Etnografía e historia en una comunidad andina*. La Paz, IFEA, IEB, Asdi.

ABUSADA SALAH, Roberto Y Cinthya PASTOR VARGAS

2008. *Migración en el Perú*. Lima, Instituto Peruano de Economía.

ACOSTA, A. y V. C. VERGARA, 1999. La lenta estructuración de la Iglesia 1551-1582. En *La construcción de la Iglesia en los Andes (siglos XVI-XX)*, Armas Asín, F. (comp.) pp. 33-70. PUCP, San Miguel.

ACUTO, Félix

1999. Paisaje y dominación: la constitución del espacio social en el imperio Inka. En ACUTO, F. y A. ZARANKIN (eds.) *Sed Non Satiata. Teoría Social en la Arqueología Latinoamericana Contemporánea*. Buenos Aires, Ediciones del Tridente. pp.33-75.

ALBET I MAS, Abel

2001. ¿Regiones singulares y regiones sin lugares? Reconsiderando el estudio de lo regional y lo local en el contexto de la geografía postmoderna. *Boletín de la A.G.E.* 32: 35-52.

ALONSO, Ana

1994. The Politics of Space, Time and Substance: State Formation, Nationalism, and Ethnicity. *Annual Review of Anthropology* 23: 379-405.

ALVAREZ SANTALÓ, Carlos, María Jesús BUXÓ y Salvador RODRÍGUEZ BECERRA (coords.)

1989(I). *La religiosidad popular. I. Antropología e Historia*. Barcelona, Anthropos.

1989(II). *La religiosidad popular. II. Vida y Muerte. La Imaginación religiosa*. Barcelona, Anthropos.

1989(III). *La religiosidad popular. III. Hermandades, romerías y santuarios*. Barcelona, Anthropos.

AMEIGEIRAS Aldo y Ana Lourdes SUÁREZ

2011. La Virgen del Cerro en Salta. Continuidades y singularidades respecto a las principales apariciones modernas y contemporáneas. *Revista Cultura y Religión* V (2): 19-32.

ANDERSON, Benedict

1993. *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México, FCE.

ARDUZ RUIZ, Macerlo

2000. Nuestra Señora de Copacabana en el Virreinato del Río de La Plata. CRUZ, Enrique N. (comp.) *Anuario del CEIC1, Iglesia, misiones y religiosidad colonial*. Jujuy, Centro de Estudios Indígenas y Coloniales.

ARGUEDAS, José María

1961. Cuentos religioso-mágicos quechuas de Lucanamarca. *Folklore Americano*, año VIII, 8: 142-216. Lima.

ARMAS ASÍN, Fernando

1999. *Iglesia, sociedad y política de 1950 a nuestros días: un esquema de interpretación histórica*. En ARMAS ASÍN, F. (comp.) *La construcción de la Iglesia en los Andes (siglos XVI-XX)*. San Miguel, PUCP. pp. 523-561.

ARROYO AGUILAR, Sabino

2006. Formas de vida e integración de los afroperuanos de hoy. *Investigaciones Sociales*, año X, 16:17-50. LIMA, UNMSM.

AUGÉ, Marc

2000. *Los no lugares. Espacios del anonimato*. Barcelona, GEDISA.

AUSTIN, John L.

1982[1962]. *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona, Paidós.

ASSADOURIAN, Carlos Sempat

1983. *El sistema de la economía colonial. El mercado interior, regiones y espacio económico*. México, Nueva Imagen.

BAJTÍN, Mijail

1986. *Problemas de la poética de Dostoievski*. México, FCE.

1987[1941]. *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Madrid, Alianza.

BALANDIER, Charles

1999. *El poder en escenas: de la representación del poder, al poder de la representación*. Barcelona, Paidós.

BANCHERO CASTELLANO, Raúl

1972. *Lima y el mural de Pachacamilla*. Lima, Editorial Jurídica.

1976. *La verdadera Historia del Señor de los Milagros*. Lima, Inti-Sol Editores.

BARRAGÁN, Rossana (coord.)

2009. *Gran Poder: La morenada*. La Paz, Instituto de Estudios Bolivianos.

BARTH, Fredrik

1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México, FCE.

BARTHES, Roland

1986. *Lo obvio y lo obstuso. Imágenes, gestos, voces*. Barcelona, Paidós.

BASTIDE, Roger

1983 [1965]. *Sociología de las enfermedades mentales*. México, Siglo XXI.

http://books.google.com.ar/books?id=EgmUv-_YTZUC&pg=PA351&lpq=PA351&dq=bastide+lo+sagrado&source=bl&ots=ryFveExEzQ&sig=WgcysKFH3GLI-gETdUt418PHw40&hl=es&ei=h-8pTNWpHMOB8gaupLDTCA&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=1&ved=0CAYQ6AEwAA#v=onepage&q&f=false (21 de octubre de 2012)

2003 [1935]. *Social origins of religion*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
<http://www.google.com.ar/search?tbs=bks%3A1&tbo=1&q=bastide> (25 de octubre de 2012)

2007 [1960]. *The African Religions of Brazil. Toward a Sociology of interpenetration of civilizations*. Baltimore, The Johns Hopkins University Press.
http://www.google.com.ar/search?hl=es&tbo=1&tbs=bks%3A1&q=bastide+the+african&meta=&aq=f&aqi=&aql=&oq=&gs_rfai= (25 de octubre de 2012)

BATAILLE, Georges y Michel LEIRIS

2008. *Intercambios y correspondencias 1924-1982*. Buenos Aires, El cuenco de Plata [cita conferencia dictada por Leiris en el Colegio de Sociología de Francia el 8 de enero de 1938, titulada "Lo sagrado en la vida cotidiana"]

BAUER, Brian S. y Charles STANISH

2001. *Ritual and pilgrimage in the Ancient Andes: the islands of the sun and the moon*. Texas, University of Texas Press.

http://books.google.com.ar/books?id=usIyaig_E8gC&printsec=frontcover&dq=paullu+copacabana&source=gbs_summary_s&cad=0#PPP11,M1

BAUMAN, Zygmunt

1996. De peregrino a turista, o una breve historia de la identidad. En HALL, Stuart y Paul DU GAY (comps.) *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires-Madrid, Amorroutu. pp.40-68.

BENEDETTI, Alejandro

2005. *Un territorio andino para un país pampeano. Geografía histórica del Territorio de los Andes (1900-1943)*. Tesis doctoral. FFyL, UBA.

2008. Territorialidad, regiones y fronteras en el noroeste argentino. Aproximaciones teórico-metodológicas desde la geografía política. Curso de postgrado. Buenos Aires, FFyL, UBA. [Apuntes de clase]

BENITO, José Antonio

2005. Historia del Señor de los Milagros de las Nazarenas. En FRANCESCO PINI, R. (comp.) *El Rostro de un Pueblo. Estudios sobre el Señor de los Milagros*. Lima, Fondo Editorial Universidad Católica Sedes Sapientae. pp. 133-257.

BERG, Ulla Dalum

2003. "Enframing 'Peruvianness': Notes on the Poetics and Pragmatics of Public Performance among Peruvian migrants in New Jersey. *Meeting of the Latin American Studies Association*. Texas. <http://lasa.international.pitt.edu/Lasa2003/DalumBergUlla.pdf>

BERNAND, Carmen

2001. Mestizos, mulatos y ladinos en Hispanoamérica: un enfoque antropológico de un proceso histórico. En LEÓN PORTILLA, M. *Motivos de la Antropología Americanista. Indagaciones en la diferencia*. México, FCE. pp. 105-133.

2009. Hibridez e identificación. Antropología de los mestizajes. Seminario de Doctorado. Buenos Aires, CFAAA-UBA. [Apuntes de clase]

BETHEL, Leslie (ed.)

1997. *Historia de América Latina. 12. Política y Sociedad desde 1930*. Barcelona, Grijalvo.

BIANCHI, Susana

1996-1997. Catolicismo y peronismo: Iglesia católica y Estado en la Argentina, 1945-1955. *Boletín Americanista* 44: 25-37. Barcelona, Universidad de Barcelona.

BIXIO, B. y E. E. Berberían

2007. Primeras expediciones al Tucumán: reconocimiento, valor del espacio y poblaciones indígenas. *Andes* 18: 101-127.

BLOCH, Marc

1952. *Introducción a la historia*. México, FCE.

BOAS, Franz

1993[1896]. Las limitaciones del método comparativo en Antropología. En RENOLD, J.M. (comp.) *Antropología cultural*. Buenos Aires Centro Editor de América Latina / Colección "Los Fundamentos de las Ciencias del Hombre" 82.

BOCCARA, Guillaume

1999. Antropología diacrónica. Dinámicas culturales, procesos históricos y poder político. En BOCCARA, G. y S. GALINDO (eds.) *Lógica mestiza en América*. Chile, Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera. pp. 21-59 [también disponible en Nuevo Mundo Mundos Nuevos, BAC (Biblioteca de Autores del Centro), 2005. <http://nuevomundo.revues.org/589> (1 julio 2012)]

BOCCARA, Guillaume y Sylvia GALINDO (eds.)

1999. *Lógica mestiza en América*. Chile, Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera.

BOIXADÓS, Roxana

1994. Fundaciones de ciudades como rituales. Análisis de tres casos en el contexto de la

conquista del Tucumán colonial. *Anuario Antropológico* 92: 145-178. Brasilia. D.F., Universidad de Brasilia, Departamento de Antropología.

BOURDIEU, Pierre

1990. *Sociología y cultura*. México, Conaculta.

1987a. *Cosas dichas*. Barcelona, Gedisa.

1987b. Sociologues de la croyance et croyances de sociologues. *Archives de Sciences Sociales des Religions* 63 (1): 155-161. http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/assr_0335-5985_1987_num_63_1_2424 (11 de mayo de 2011)

2009. *La eficacia simbólica*. Buenos Aires, Biblos.

BOUYER, Louis

1977. *Diccionario de Teología*. Barcelona, Herder.

BOUYSSÉ-CASSAGNE, Thérèse

1997. De Empédocles a Tunupa: Evangelización, Hagiografía y Mitos. En BOUYSSÉ-CASSAGNE, T. (ed.) *Saberes y Memorias en los Andes. In memoriam Thierry Saignes*. Lima, IHEA, IFEA.

2004. El sol de adentro: wakas y santos en las minas de Charcas y en el Lago Titicaca (Siglos XV a XVII). *Boletín de Arqueología PUCP* 8: 59-97.

2007. Dinámicas culturales y mutaciones históricas en los Andes del Centro-sur: la invención de la fábula cristiana en los Andes. Seminario de Doctorado. Buenos Aires, CFAAA-UBA. [Apuntes de clase]

BOWSER, FREDERICK

1974. *The african slave in colonial Peru*. California, Stanford University Press.

BRAUDEL, Fernand

1953. *El Mediterráneo y el mundo Mediterráneo en la época de Felipe II*. México, FCE.

BRIONES, Claudia

2007. Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías. *Tábula Rasa* 6: 55-83.

BROW, James

1990. Notes on Community, Hegemony, and the Uses of the Past. *Anthropological Quarterly* 63 (1): 1-7. [Traducción de cátedra: Golluscio. FFyL, UBA. 1999]

BRUBAKER, Rogers y Frederick COOPER

2001. *Más allá de 'identidad'*. Apuntes de Investigación del CECYP.

BURGA, Manuel

1999. La imagen nacional del Perú en su historia. En BONILLA, Adrián. *Ecuador-Perú. Horizontes de la negociación y el conflicto*. Quito - Lima, FLACSO, DESCO. pp. 139 152. http://www.flacso.org.ec/docs/ecuaperu_burga.pdf (21 de mayo de 2010)

2005. *La historia y los historiadores en el Perú*. Lima, UNMSM.

BURUCÚA, José Emilio y Fabián Alejandro CAMPAGNE

2003. Mitos y simbologías nacionales en los países del cono sur. En ANINO, Antonio y Xavier GUERRA (coords.) *Inventando la Nación. Iberoamérica. Siglo XIX*. México, FCE. 433-474

CAILLOIS, Roger

1942. *El hombre y lo sagrado*. México, FCE.

CALAVIA SÁEZ, Óscar

2002. *Las formas locales de la vida religiosa. Antropología e Historia de los Santuarios de La Rioja*. Madrid, Departamento de Antropología de España y América, Consejo Superior de Investigación Científica.
http://books.google.com.ar/books?id=s88MTVvp3XAC&printsec=frontcover&hl=es&source=gbgbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false (13 de marzo de 2011)

CANEDO, Mariana

1993. Propiedades, propietarios y ocupantes. La tierra y la familia en la campaña de Buenos Aires. El Pago de los Arroyos 1600-1750. Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. E. Ravignani", 3ra serie, N° 7: 7-29.

CARBALLO, Cristina

2009-2010. Peregrinos católicos y religiosidad popular en Argentina. *Estudios Socioterritoriales. Revista de Geografía* 8:53-69.

CARO FIGUEROA, Gregorio

2003. La devoción salteña a través del tiempo. En ZAGO, Manrique (comp.) *El Milagro de Salta*. Salta, Creaciones de Arte. pp.13-25.

CAROL, J. B.

1964. *Mariología*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

CAROZZI, María Julia y César CERIANI CERNADAS (coords.)

2007. *Ciencias sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate*. Buenos Aires, Biblos-ACSRM.

CARVALHO, José Jorge

2000. A religião como sistema simbólico. Uma atualização teórica. *Série Antropologia* 285. Brasília, Departamento de Antropología, Universidad de Brasília.

CASTORIADIS, Cornelius

1993. *La institución imaginaria de la sociedad I*. Buenos Aires, Tusquets Editores.

CAZENEUVE, Jean

1972. *Sociología del rito*. Buenos Aires, Amorroutu.

CELESTINO, Olinda

1998. Transformaciones religiosas en los Andes peruanos. 2. Evangelizaciones. *Gazeta de Antropología* 14 (Texto 05). París, Laboratoire d'Anthropologie Sociale, CNRS.

http://www.ugr.es/~pwlac/G14_05Olinda_Celestino.html

CELESTINO, Olinda y Albert MEYERS

1981. *Las Cofradías en el Perú: región central*. Bonn, Editionen der Iberoamericana.

CERUTI, Constanza

2003. Cerro Ilanco: sacralidad del espacio en un santuario de alta montaña Inca. *Scripta Ethnologica* XXV: 69-82.

CHAPP, M. E., M. IGLESIAS, M. PASCUAL, V. ROLDAN, y D. J. SANTAMARIA

1991. *Religiosidad popular en la Argentina*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

CHARTIER, Roger

1986. Las dos reformas: un gigantesco esfuerzo de aculturación. VOVELLE, Michel (dir.) *Historia Universal, Moderna y Contemporánea*. II. Barcelona, Salvat. pp. 211-219.

CHERVO, Santiago

1998. *Crónica de San Nicolás de los Arroyos 1608-1998*. San Nicolás, Municipalidad de San Nicolás.

CHRISTIAN, William

1990. *Apariciones en Castilla y Cataluña: siglos XIV-XVI*. Madrid, Nerea.

1991 [1981]. *Religiosidad local en la España de Felipe II*. Madrid, Nerea.

CITRO, Silvia

2008. El rock como ritual adolescente: transgresión y realismo grotesco en los recitales de Bersuit. *TRANS Revista Transcultural de Música* 12 [en línea]

<http://www.sibetrans.com/trans/trans12/art03.htm> (5 de julio de 2012)

CLAVIJO, Jorge

1999. Sociedad, criollismo y dinámicas intereclesiales a fines del siglo XVII. En ARMAS ASÍN, F. (comp.) *La construcción de la Iglesia en los Andes (siglos XVI-XX)*. San Miguel, PUCP. 251-257.

COLATARCI, María Azucena

2008. *Tiempo y espacio en las celebraciones y rituales del Noroeste Argentino*. Buenos Aires, Asociación Amigos de la Educación Artística.

COLOMBRES, ADOLFO

[1977] 1991. *La colonización cultural de la América indígena*. Buenos Aires, Ediciones del Sol.

COLUCCIO, Felix

1963. Dios, el Diablo y Judas en el folklore americano. *Etnografía e Historia*. Revista del Museo de Etnografía I (1): 189-194. Porto.

COMMAROFF, John y Jean COMMAROFF

1992. *Ethnography and the historical imagination*. Boulder, Westview Press.

CONTI, Viviana

1989. Articulación económica en los Andes centromeridionales (siglo XIX). *Anuario de Estudios Americanos* XLVI. Sevilla, Escuela de Estudios Hispano- Americanos.

CÓRDOBA MONTOYA, Pedro

1989. Religiosidad popular: arqueología de una noción polémica En ÁLVAREZ SANTALÓ, C. et al. (coords.) *La religiosidad popular. I. Antropología e Historia*. Barcelona, Anthropos. pp. 70-81

CORILIA MELCHOR, Ciro

2002. Cofradías en la ciudad de Lima, siglos XVI y XVII: racismo y conflictos étnicos. En AA.VV. *Etnicidad y discriminación racial en la historia del Perú*. Lima, PUCP-IRA. pp. 65-93. http://www.aprodeh.org.pe/desc/documentos_racial/ (18 de enero de 2008)

COSTILLA, Julia

2007a. Expresiones simbólicas cristianas en relatos orales del NOA. Tesis de Licenciatura. Universidad de Buenos Aires.

2007b. Los usos socio-políticos del milagro cristiano. Una aproximación teórica y bibliográfica. *XI Jornadas Interescuelas / Departamentos de Historia*. Tucumán, UNT, septiembre.

2010a. El milagro en la construcción del culto a Nuestra Señora de Copacabana (Virreinato del Perú 1582-1651). *Estudios Atacameños. Arqueología y Antropología Surandinas* 39: 35-56. San Pedro de Atacama, Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo de la Universidad Católica del Norte.

2010b. La celebración de la Virgen de Copacabana en la Quebrada de Humahuaca: historia y religiosidad local entre Tumbaya y Tilcara (1835-2009). En CRUZ, Enrique (comp.) *Carnavales, fiestas y ferias en el mundo andino de la Argentina*. Salta, Purmamarka Ediciones. pp. 267-298.

2011a. El culto limeño al Señor de los Milagros (siglos XVII XXI): fundamentos históricos para repensar una devoción mestiza. *Revista Peruana de Historia Eclesiástica* 13: 169-204. Lima, Academia Peruana de Historia Eclesiástica.

2011b. El ritual religioso como fuente para la Antropología histórica: una reflexión metodológica en torno a la celebración del Señor del Milagro de Salta. *VIII Congreso Internacional de Etnohistoria*. 26 al 29 de junio de 2011. Sucre, Archivo y Biblioteca Nacional de Bolivia.

2012a. Itinerarios religiosos y espacios sacralizados: santuarios, devotos y peregrinos en el culto al Señor del Milagro de Salta y la peregrinación a la Virgen de Copacabana en Jujuy. En BENEDETTI, Alejandro y Jorge TOMASI (comps.) *Espacialidades altoandinas. Avances de investigación desde el noroeste argentino*. Tilcara, IIT, FFyL, UBA. En prensa.

2012b. Luchas hermenéuticas y usos estratégicos del milagro: perspectivas desde la antropología y la sociología de la religión. En KUPERSZMIT, N., T. LAGOS MÁRMOL, L. MUCCIOLO, M. SACCHI (comps.) *Entre pasados y presentes III. Estudios contemporáneos en ciencias antropológicas*. Buenos Aires, Editorial MNEMOSYNE. pp. 283-303.

2013. El culto a la Virgen del Rosario en San Nicolás de los Arroyos (Argentina, 1983-2010): milagro y reconfiguración social. *Runa* 34(a). Buenos Aires, Instituto de Ciencias Antropológicas, FFyL, UBA.

CRUZ, Beatriz N.

2011. Soportes teóricos y etnográficos sobre conceptos de territorio. *Co-herencia*8 (14): 209-229.

DARNTON, Robert

1988. *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*. Buenos Aires, FCE.

DE CERTEAU, M.

1996. *La invención de lo cotidiano*. México, Universidad iberoamericana.

DE LA CRUZ, Anthony

1984. *Cofradías Negras en el Perú Colonial*. Tesis de Bachiller en Historia. Lima, PUCP.

DE LUCA, Candela

2009. Las cofradías de indios en el territorio de Charcas (siglo XVIII): balance historiográfico y nuevas propuestas de análisis. *II Jornadas Nacionales de Historia Social*. La Falda, Centro de Estudios Históricos.

DE MARTINO, E.

1958. *Il mondo mágico: prolegomeni a una storia del magismo*. Torino, Edizioni Scientifiche Einaudi.

DEL RÍO, Mercedes

2009. De sacerdotes del Tawantinsuyu a cofrades coloniales: Nuevas evidencias sobre los Acustupa y Viracocha Inga de Copacabana. *Revista Andina* 49:9-69. Cuzco.

DENZINGER, Enrique

1963 [1854]. *El magisterio de la Iglesia: Manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres*. Barcelona, Herder.

DIANTEILL, Erwan

2004. Pierre Bourdieu and the sociology of religion. A central and peripheral concern. En SWARTZ D.L. and V. L. ZOLBERG (eds.) *After Bourdieu*. Netherlands, Kluwer Academic Publishers. pp. 65-85.

2008. Enfoques clásicos y heterodoxos en sociología y religión. Seminario de Doctorado. Buenos Aires, CFAAA-UBA. [Apuntes de clase]

DI STÉFANO, Roberto

2011. Por una historia de la secularización y de la laicidad en la Argentina. *Quinto Sol* 15 (1). Santa Rosa. <http://www.fchst.unlpam.edu.ar/ojs/index.php/quintosol> (13 de agosto de 2013)

DI STÉFANO, Roberto y Loris ZANATTA

2000. *Historia de la Iglesia argentina: desde la conquista hasta fines del siglo XX*. Buenos Aires, Mondadori.

DRI, Rubén

2003. Símbolos religiosos en la construcción de la identidad popular. En DRI, R. (coord.) *Símbolos y fetiches religiosos en la construcción de la identidad popular*. Buenos Aires, Biblos.

DRI, Rubén (coord.)

2007. *Símbolos y fetiches religiosos en la construcción de la identidad popular II*. Buenos Aires, Biblos.

DURKHEIM, Emile

1968 [1912]. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires, Shapire.

1985 [1895]. *Las reglas del método sociológico*. Barcelona, Ediciones Orbis.

1987 [1893]. *De la división del trabajo social*. Madrid, Akal.

1999 [1897]. *El Suicidio*. México, Ediciones Coyoacán.

DUVIOLS, Pierre

1986. *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías, Cajatambo, siglo XVII*. Cuzco, CERABC.

ELIADE, Mircea

1954. *Tratado de historia de las religiones*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos.

1961. *Mitos, sueños y misterios*. Buenos Aires, Compañía General Fabril Editora.

1991. *Mito y realidad*. Barcelona, Editorial Labor S.A.

1994. *Imágenes y símbolos*. Barcelona, Planeta-Agostini.

Enciclopedia

1953. *Enciclopedia de la Religión Católica*. Tomo V. Barcelona, Dalman y Joser S.A. ediciones.

ESPEZÚA ECHEVARRÍA, Elizabeth

2004. *Práctica y Vida religiosa de los cargadores del Señor de los Milagros*. Tesis digitales UNMSM. Lima, UNMSM. Consultado: febrero 2012. http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtualdata/Tesis/Human/espez%FAa_ee/T_completo.PDF

ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos

2003. *Del paganismo a la santidad: la incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*. Lima, IFEA.

2005. Construyendo la memoria: la figura del inca y el reino del Perú, de la conquista a Tupac Amaru II. En MAJLUF, N. (coord.) *Los incas, reyes del Perú*. Lima, Banco de Crédito.

ESTRUCH, Dolores

2009. Fundar, gobernar y rezar. Una aproximación a los vínculos entre sociedad, política y religión en el Jujuy colonial (1656-1776). *Runa*. Archivo para las Ciencias del Hombre. V. 30, n 1: 61-78. FFyL, ICA.

FARBERMAN, Judith

2005. *Las salamanca de Lorenza. Magia, hechicería y curanderismo en el Tucumán colonial*. Buenos Aires, Siglo XXI editores.

FARGE, Arlette

1991. *La atracción del archivo*. Valencia, Institutio Alfons El Magnanim.

FENTRESS, James y Charles WICKHAM

2003. *Memoria Social*. Madrid, Frónesis Cátedra, Universitat de València.

FLORES, Fabián Claudio

2008. "De la Ciudad del Acuerdo a la Ciudad de María" Turismo religioso en San Nicolás de los Arroyos. En BERTONCELLO, R. (comp.) *Turismo y geografía. Lugares y patrimonio natural-cultural de la Argentina*. Buenos Aires, Ed. Ciccus. 159-181.

2011. ¿Turistas o peregrinos? Práctica en torno al fenómeno religioso en San Nicolás de los Arroyos. *Actas del X Congreso Argentino de Antropología Social*. Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

FLORES GALINDO, Alberto

1991. *La ciudad sumergida. Aristocracia y plebe en Lima 1760-1830*. Lima, Horizonte.

FOGELMAN, Patricia

2000. Una cofradía mariana urbana y otra rural en buenos aires a fines del período colonial. *Andes* 11:179-207.

2003. Reconsideraciones sobre los orígenes del culto a la Virgen de Luján. *Entrepasados*, año XII, 23: 123-148. Buenos Aires.

2007. La religiosidad como objeto de análisis: algunas reflexiones historiográficas en torno a ese concepto y sobre tres posibles caminos pragmáticos para su abordaje. *XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*. Tucumán.

FOSTER, Robert

1991. Making National Cultures in the Global Ecumene. *Annual Review of Anthropology* 20: 235-260.

FOSTER, George M.

1962. *Cultura y conquista. La Herencia Española de América*. México, Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Veracruzana.

FRANCESCO PINI, Rodolfo (comp.)

2005. *El Rostro de un Pueblo. Estudios sobre el Señor de los Milagros*. Lima, Fondo Editorial Universidad Católica Sedes Sapientae.

FRIGERIO, Alejandro

2007. Repensando el monopolio religioso del catolicismo en la Argentina. En CAROZZI, María Julia y César CERIANI CERNADAS (coords.) *Ciencias sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate*. Buenos Aires, Biblos-ACSRM. 87-118

FRIGERIO, Alejandro (comp.)

1993. *Ciencias sociales y religión en el Cono Sur*. Buenos Aires, CEAL.

FRIGERIO, Alejandro y María Julia CAROZZI (comps.)

1994. *El estudio científico de la religión a fines del siglo XX*. Buenos Aires, CEAL.

GARAVAGLIA, Juan Carlos

2007. *Construir el estado, inventar la nación. El Río de la Plata, siglos XVIII-XIX*. Buenos Aires, Prometeo.

GARCÍA CANCLINI, Néstor

1990. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, Grijalbo.

2003. Noticias recientes sobre la hibridación. *TRANS Revista transcultural de Música* 7. Barcelona, Sociedad de Etnomusicología.
<http://www.sibertrans.com/trans/trans7/canclini.htm>

(8 de febrero de 2012)

2006. El consumo cultural: una propuesta teórica. En SUNKEL, Guillermo (coord.) *El consumo cultural en América Latina. Construcción teórica y líneas de investigación*. Bogotá, Convenio Andrés Bello. pp. 72-95.

GARCÍA RODRÍGUEZ, José

1989. Coyunturas mental y económica: posibles relaciones. En ALVAREZ SANTALÓ, C., M. J. BUXÓ y S. RODRÍGUEZ BECERRA (coords.). *La religiosidad popular. II. Vida y muerte: La imaginación religiosa*. Barcelona, Anthropos. pp.472:486.

GARLAND PONCE, Beatriz

1994. Las Cofradías en Lima durante la colonia. Una primera aproximación. En RAMOS, G. (comp.). *La venida del Reino. Religión, evangelización y cultura en América. Siglos XVI-XX*. Cuzco, CERABC.

GEERTZ, Clifford

1980. *Géneros confusos: la refiguración del pensamiento social*. American Scholar 49 (2):165-179.

1987. *La interpretación de las culturas*. México, Gedisa.

1994. *Conocimiento local: ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Barcelona, Paidós.

2000. *Negara. El estado-teatro en el Bali del siglo XIX*. Barcelona, Paidós.

GINZBURG, Carlo

1981. *El queso y los gusanos: el cosmos, según un molinero del siglo XVI*. Barcelona, Muchnik.

GIORGIS, Marta

2004. *La virgen prestamista. La fiesta de la Virgen de Urkupíña en el boliviano gran Córdoba*. Buenos Aires, Antropofagia.

GISBERT, Teresa

1980. *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. La Paz, Editorial Gisbert y Cía. S.A.

1984. El ídolo de Copacabana. La Virgen María y el mundo mítico de los aymaras. *Yachay* 1 (1): 25-39. Cochabamba, UCB.

GISBERT, Teresa, J. DE MESA y H. VÁZQUEZ DE MACHICADO

1983. *Manual de historia de Bolivia*. La Paz, Gisbert y Cía.

GODELIER, Maurice

1980. *Economía, Fetichismo y Religión*. México, Siglo XXI.

GÓMEZ ACUÑA, Luis

1994. Las cofradías de negros en Lima (siglo XVII). *Páginas* 129:28-39.

1999. Iglesia y emancipación en el Perú: Claves interpretativas (1808-1825). En Armas Asín, F. (comp.) *La construcción de la Iglesia en los Andes (siglos XVI-XX)*. San Miguel, PUCP. pp. 343-387.

GONZÁLEZ, Ricardo

2004. *Imágenes de dos mundos: la imaginería cristiana en la Puna de Jujuy*. Buenos Aires, Fundación Espigas.

GONZÁLEZ, Ricardo, D. Sánchez, C. Fúkelman

1998. Formas societarias de culto: las cofradías. En AA.VV. *Arte, culto e ideas. Buenos Aires, siglo XVIII*. Buenos Aires, FIAAR-Telefónica. pp. 81-157

GRIFFITHS, Nicolás

1998. *La cruz y la serpiente. La represión y el resurgimiento religioso en el Perú colonial*. Lima, PUCP.

GRUZINSKI, Serge

1991. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México, FCE.

1995. *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*. México, FCE.

GUERRA, Francisco Xavier

1999. El soberano y su reino. Reflexiones sobre la génesis del ciudadano en América Latina. En Sábato, Hilda (coord.). *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina*. México, FCE, Colegio de México.

GUERRA MARTINIÈRE, Margarita

1999. El clero ilustrado en el tránsito de la Colonia a la República. En ARMAS ASÍN, Fernando (comp.) *La construcción de la Iglesia en los Andes (siglos XVI-XX)*. San Miguel, Pontificia Universidad Católica del Perú. pp. 301-331.

HADAD, María Gisela y María Pía VENTURIELLO

2007. La Virgen de Luján como símbolo de identidad popular: significaciones de una virgen peregrina. En DRI, R. (coord.) *Símbolos y fetiches religiosos en la construcción de la identidad popular* (T. II). Buenos Aires, Biblos. pp.27-44.

HALBWACHS, Maurice

2001[1950]. *La mémoire collective*. Édition électronique por stagiare Mme Lorryne Audi. Collection "Les classiques des sciences sociales". Bibliothèque Paul Émile Boulet de l'Université du Quebec à Chicoutimi.

HALL, Stuart

1986. Gramsci's Relevance for the Study of Race and Ethnicity. *Journal of Communication Inquiry* 10 (2): 5-27.

HAMPE MARTÍNEZ, Teodoro

1996. Santa Rosa de Lima y la identidad criolla en el Perú colonial: ensayo de interpretación. *Revista de Historia de América* 121: 7-26.

HARRIS, Olivia

1987. *Economía étnica*. La Paz, Hisbol.

Hemenway, Robert E.

1980. *Zora Neale Hurston. A literary biography*. Chicago, University of Illinois Press.
http://www.google.com.ar/search?hl=es&tbo=1&tbs=bks%3A1&q=zora+neale+hurston&meta=&aq=f&aqi=&aql=&oq=&gs_rfai= (24 de octubre de 2011)

HESPANHA, António M.

1993. *La gracia del derecho. Economía de la cultura en la Edad Moderna*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.

HOBSBAWN, Eric J.

2002. Introducción: la invención de la tradición. En HOBSBAWN, Eric J. y Terence O. RANGER (eds.) *La invención de la tradición*. Barcelona, Editorial Crítica.

IRUROZKI, Marta

2007. El bautismo de la violencia: indígenas patriotas en la Revolución de 1870 en Bolivia. SALMÓN, J y G. DELGADO (eds). *Identidad, ciudadanía y participación popular de la Colonia al siglo XX*. La Paz, Plural editores / AEB.

KLAIBER, Jeffrey Lockwood

1996. *La Iglesia en el Perú: su historia social desde la independencia*. Lima, PUCP.

LAFAYE, Jacques

1977. *Quetzalcoatl y Guadalupe: la formación de la conciencia nacional en México*. México, FCE.

LAFÓN, Ciro

1967. Fiesta y religión en Punta Corral, provincia de Jujuy. Primera parte. *Runa* 10: 256-289. Buenos Aires.

LAMOUNIER, Isabel

1990. *Festividad de Nuestra Señora de Copacabana*. Buenos Aires, CEMLA.

LANATA, Xavier Ricard

2007. Adaptación al conflicto entre paradigmas interpretativos en el contexto del cambio cultural: negación, disfraz y discursos transicionales. *Journal de la Société des Américanistes* 93 (2): 87-119.

LARSON, Brooke

2002. *Indígenas, elites y estado en la formación de las repúblicas andinas*. Lima, PUCP, IEP.

LEDE, Ariel y Lucas BILBAO

2013. Los salesianos de don Videla. *Página 12* 9/12/2013 [en línea] (Sección: El País). Buenos Aires.

LEVI, Giovanni

1990. *La herencia inmaterial: la historia de un exorcista piamontés del Siglo XVII*. Madrid, Nerea.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1968. *Mitológicas*. México, FCE.

1984. *Antropología estructural*. Buenos Aires, EUDEBA.

LEVAGGI, Cristina

2007. La Virgen de San Nicolás ¿Símbolo popular posmoderno? En DRI, Rubén (coord.) *Símbolos y fetiches religiosos en la construcción de la identidad popular II*. Buenos Aires, Biblos. pp. 45-70.

LLAMAZARES VALDUECO, Iván

2009. Método comparativo. En REYES, Román (dir.) *Diccionario Crítico de Ciencias Sociales*. Madrid, Ed. Plaza y Valdés.

LOMBARDI SATRIANI, Luigi Maria

1989. El hambre como derrota de Dios. En ALVAREZ SANTALÓ, C. *et al.* (coords.) *La religiosidad popular. I. Antropología e Historia*. Barcelona, Anthropos. 55-69.

LÓPEZ MÉNDEZ, Pablo

1998. *La Aurora en Copacabana*. Tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas. Buenos Aires, UBA, FFyL. MS.

LÓPEZ SANZ, Hasan G.

2007. El lugar de La crítica cultural en la etnografía de Michel Leiris. *Quaderns de filosofia i ciència* 37: 39-56. www.uv.es/sfpv/quadern_textos/v37p39-55.pdf

LORANDI, Ana María

1997. *De quimeras, rebeliones y utopías. La gesta del Inca Pedro Bohorques*. Lima, PUCP.

LORANDI, Ana María y Lorena RODRÍGUEZ

2005. Apropiaciones y usos del pasado. Historia y patrimonio en el valle Calchaquí. *Bulletin de l'Institute Français d'Études Andines* 34(3): 431-442.

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.

LUCAIOLI, Carina

2011. *Abipones en las fronteras del Chaco. Una etnografía histórica sobre el siglo XVIII*. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.

LUDUEÑA, Gustavo

2012. La noción de imaginación en los estudios sociales de religión. *Horizontes Antropológicos*, año 18, 37: 285-306. Porto Alegre

LUJÁN LÓPEZ, Francisco B.

2002. Nuestra Señora de Copacabana, una devoción andina patrona de Rubielos Altos (Cuenca). Su origen y difusión. *Revista Murciana de Antropología* 8: 193-246.

LUPO, ALESSANDRO

1996. Síntesis controvertidas. Consideraciones en torno a los límites del concepto de sincretismo. *Revista de Antropología Social* 5: 11-37. Madrid, Servicio de Publicaciones, Universidad Complutense de Madrid.

MACHACA, René

2004. *Los sikuris y la Virgen de Copacabana del Abra de Punta Corral*. Municipalidad de San Francisco de Tilcara.

MACHICADO SARAVIA, Eduardo y Cristina MACHICADO MURILLO

2010. Introducción. En VISCARRA FABRE, Jesús fray. *Copacabana de los Incas*. La Paz, Fundación Flavio Machicaco Viscarra y Fundación Cultural Banco Central.

MALLIMACI, Fortunato

2006. Religión, política y laicidad en la Argentina del siglo XXI. DA COSTA, Néstor (org.) *Laicidad en América Latina y Europa. Repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI*. 52-59. Montevideo, CLAEH-ALFA.

MANDIANES CASTRO, Manuel

1989. Caracterización de la religión popular. En ALVAREZ SANTALÓ *et. al.* (coords.) *La religiosidad popular. I. Antropología e Historia*. Barcelona, Anthropos. pp. 44-54.

MANRIQUE, Nelson

1995. Bolivia y Perú: la fraternidad escindida. En AA.VV *Perú-Bolivia. Forjando la integración*. Lima, Fundación Driedrich Ebert.

2011. La batalla por la PUCP. *La República* 20/9/2011 [en línea] (Sección: Columnistas). Lima.

MARTÍN, Eloísa

2000. La construcción de Aparecida y Luján como Patronas nacionales: un análisis comparativo. *Estudios sobre Religión. Newsletter de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur* 9. Buenos Aires.

2007. Aportes al concepto de 'religiosidad popular': una revisión de la bibliografía argentina. En CAROZZI, María Julia y César CERIANI CERNADAS (coords.) *Ciencias sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate*. Buenos Aires, Biblos-ACSRM.

MARTÍNEZ CERECEDA, José Luis (ed.)

2000. *Los discursos sobre los otros (una aproximación metodológica interdisciplinaria)*. Santiago, Ediciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile.

2010. Escritura y otras memorias en las sociedades andinas coloniales. Seminario de doctorado. Tilcara, Instituto Interdisciplinario Tilcara, FFyL, UBA. [Apuntes de clase]

2011. *Gente de la tierra de guerra: Los lipes en las tradiciones andinas y el imaginario colonial*. Lima, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú. Colección Estudios Andinos.

MARZAL, Manuel

1992. La experiencia religiosa quechua. En MARZAL, Manuel (coord.) *Rostros Indios de Dios*. Cochabamba, CIPCA, HISBOL, UCB. pp.27-80.

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. pp. 143-172.

2002. *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*. Madrid, PUCP-Editorial Trotta.

MATOS MAR, José

2010. Presentación. En INDEPA *Aportes para un enfoque intercultural*. Lima, INDEPA. http://www.indepa.gob.pe/PDF/publicaciones/aporte_intercultural.pdf (11 de octubre de 2012)

MAUSS, Marcel

1970 [1909]. La oración. En *Lo sagrado y lo profano*. Obras I. Barcelona, Barral. pp. 93-142.

MAUSS, M. y H. HUBERT

1979 [1902-03]. Esbozo de una teoría general de la magia. En *Sociología y Antropología*. Madrid, Tecnos. pp. 133-152.

1979 [1923-24]. Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas. En *Sociología y Antropología*. Madrid, Tecnos. pp. 155-222.

MEDINACELI, Ximena

2007. Paullu y manco. ¿Una diarquía inca en tiempos de conquista? *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 36 (2): 241-258.

MEDINA RODRÍGUEZ, Luis Carlos

2003. Historia de la secularización. *Grafía* 1: s/p. Bogotá, UAC. http://www.fuac.edu.co/recursos_web/descargas/grafia/secular.pdf (2 de julio de 2012)

MILLONES, Luis e Hiroshasu TOMOEDA

2010. *La Cruz del Perú*. Lima, Fondo Editorial del Pedagógico San Marcos.

MORALES-SOTO, Nelson y Carlos ZAVALA

2008. Terremotos en el litoral central del Perú: ¿podría ser Lima el escenario de un futuro desastre? *Revista Peruana de Medicina Experimental y Salud Pública* 25 (2): 217-224 [en

línea]. <http://www.scielo.org.pe/img/revistas/rins/v25n2/a11tab01a.pdf> (16 de agosto de 2013)

MUJICA PINILLA, Ramón

2001. *Rosa Limensis. Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América*. Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos, FCE, Banco Central de Reserva del Perú.

MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela

1989. El milagro como testimonio histórico: propuesta de una metodología para el estudio de la religiosidad popular. Álvarez Santaló, C. *et al.* (coords.) *La religiosidad popular. I. Antropología e Historia*. Barcelona, Anthropos. pp.164-185.

MURRA, John

1978. *La organización económica del estado inca*. México, Siglo XXI.

NACUZZI, Lidia

2002. Leyendo entre líneas. En VISACOVSKY, S. y R. GUBER (comps.) *Historia y estilos de trabajo de campo en la Argentina*. Antropofagia, Buenos Aires.

NICOLETTI, María A.

2005. Evangelizar y educar a los indígenas en la Patagonia: conceptos claves de Giovanni Bosco y sus misioneros salesianos (mediados del siglo XIX a principios del siglo XX). *Espacios*. Universidad Nacional de la Patagonia Austral.

2008. *Indígenas y misioneros en la Patagonia. Huellas de los Salesianos en la cultura y en la religiosidad de los pueblos originarios*. Buenos Aires, Continente.

NICOLETTI, María A. y Laura MOMBELLO

2005. La figura del primer obispo de Neuquén y la construcción de la identidad colectiva local. *Ciencias Sociales y Religión*, año 7, 7:49-72. Porto Alegre.

NOHLEN, Dieter

1988. Método comparativo. En REYES, R. (edit.) *Terminología Científico-Social*. Madrid, Anthropos. Disponible en: http://www.rzuser.uni-heidelberg.de/~k95/es/doc/diccionario_metodo-comparativo.pdf (14 de febrero de 2010)

ORREGO PENAGOS, Juan Luis

2008. La independencia del Perú: el sesquicentenario (1971). Rumbo al Bicentenario [blog de Juan Luis Orrego Penagos], 11 de junio de 2008. Lima, PUCP. <http://blog.pucp.edu.pe/item/146498/los-jesuitas-en-lima-1> (2 de noviembre de 2013)

2011a. Los jesuitas en Lima (1). Rumbo al Bicentenario [blog de Juan Luis Orrego Penagos], 2 de noviembre de 2011. Lima, PUCP. <http://blog.pucp.edu.pe/item/146498/los-jesuitas-en-lima-1> (21 de octubre de 2013)

2011b. Los jesuitas en Lima (2). Rumbo al Bicentenario [blog de Juan Luis Orrego Penagos], 3 de noviembre de 2011. Lima, PUCP. <http://blog.pucp.edu.pe/item/146500/los-jesuitas-en-lima-2> (21 de octubre de 2013)

ORTEMBERG, Pablo

2004. Algunas reflexiones sobre el derrotero social de la simbología republicana en tres casos latinoamericanos. La construcción de las nuevas identidades políticas en el siglo XIX y la lucha por la legitimidad. *Revista de Indias* LXIV (232): 697-720.

OTTO, Rudolf

1985 [1925] *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid, Alianza.

PAERREGARD, Karsten

2001. In the footsteps of the Lord of Miracles: the expatriation of religious icons in the peruvian diaspora. Transnational Communities Program, Working Paper Series WPTC 01-02. Oxford, Economic & Social Research Council. <http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/Paerregard.PDF> (24 de agosto de 2013)

PANFICHI HUAMAN, ALDO ITALO

2000 “Africanía, barrios populares y cultura criolla a inicios del siglo XX”. En: AA. VV. *Lo africano en la cultura criolla*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú. pp. 137-156.

PEIRE, Jaime

2000. *El Taller de los espejos: Iglesia e imaginarios (1767-1815)*. Buenos Aires, Claridad.

PENHOS, Marta

2005. *Ver, conocer, dominar: imágenes de Sudamérica a fines del siglo XVIII*. Buenos Aires, Siglo XXI editores.

PÉREZ MALLAINA BUENO, Pablo Emilio

2001. *Retrato de una ciudad en crisis. La sociedad limeña ante el movimiento sísmico de 1746*. Sevilla-Lima, EEH-CSIC/PUCP-IRA. <http://books.google.com.ar> (12 de diciembre de 2013)

PERUSSET, Macarena

2006. *Contrabando y sociedad en el Río de la Plata Colonial*. Buenos Aires, Dunken.

PLATT, Tristan

1996. *Los guerreros de Cristo. Cofradías, misa solar, y guerra regenerativa en una doctrina Macha (siglos VIII-XX)*. La Paz, ASUR - Plural editores.

1999. *La persistencia de los ayllus en el norte de Potosí: de la invasión europea a la República de Bolivia*. La Paz, Fundación Diálogo.

PLATT, Tristan y Pablo QUISBERT

2009. *Tras las huellas del silencio. Potosí, los Incas y el Virrey Toledo*. En CRUZ, Pablo y Jean-Joinville VACHER *Mina y metalurgia en los Andes del Sur, desde la época prehispánica hasta el siglo XVII*. Sucre, IRD/IFEA. pp.231-277.

PLATT, Tristan, Thérèse BOUYSSÉ-CASSAGNE y Olivia HARRIS

2006. *Qaraqara-Charka. Mallku-Inka y Rey en la provincia de Charcas (siglos XV-XVII). Historia antropológica de una confederación aymara*. La Paz, IFEA.

QUINTANA TABORGA, Juan R.

2005. *Policía y democracia en Bolivia: una política institucional pendiente*. La Paz, Fundación PIEB.

RACINE, Jean-Bernard y Olivier WALTER

2006. Geografía de las religiones. En HIERNAUX, D. y A. LINDÓN (dirs.). *Tratado de Geografía Humana*. México, Anthropos, UAM.

RAMOS, Gabriela

2005. Nuestra Señora de Copacabana ¿Devoción india o intermediaria cultural? En O'PHÉLAN GODOY S. y C. SALAZAR SOLER (eds.) *Passeurs, mediadores culturales y agentes de la primera evangelización en el Mundo Ibérico, siglos XVI-XIX*. Lima, PUCP, IFEA. pp. 163-179.

REVEL, Jacques

2005. *Un momento historiográfico: trece ensayos de historia social*. Buenos Aires, Manantial.

2010. Historia y memoria: perspectivas historiográficas. Seminario de Doctorado. Buenos Aires, CFAAA-UBA. [Apuntes de clase]

REYNOSO, Carlos

1998. *Corrientes en antropología contemporánea*. Buenos Aires, Biblos.

RIAZA MORALES, José M

1964. *Azar, ley, milagro, introducción científica al estudio del milagro*. Madrid, La Editorial Católica.

RICOEUR, Paul

1976. *Introducción a la simbólica del mal*. Megápolis, Buenos Aires.

2007. Historia y memoria. La escritura de la historia y la representación del pasado. En PÉROTIN-DUMON, Anne (dir.) *Historizar el pasado vivo en América Latina*. Lima, Universidad Alberto Hurtado.

http://etica.uahurtado.cl/historizarelpasadovivo/es_contenido.php (2 de febrero de 2010)

RIVERO, Cynthia

2006. El culto a María del Rosario de San Nicolás. *8vo Congreso Argentino de Antropología Social*. Salta, UNSa.

2008. *Entre "la comunidad del acero" y la "comunidad de María"*. Un análisis antropológico sobre los avatares sociopolíticos en San Nicolás. Buenos Aires, Antropofagia.

RODIL, Analía

2007. La construcción de nuevos lugares. El fenómeno religioso y la configuración urbana de San Nicolás de los Arroyos (1983-2003). En CARBALLO, Cristina (comp.) *Diversidad Cultural, creencias y espacio. Referencias empíricas*. Serie Publicaciones del PROEG, N°3. Luján, Departamento de Ciencias Sociales, UNLu.

RODRÍGUEZ PASTOR, Humberto

2008. *Negritud: Afroperuanos, resistencia y existencia*. Lima, Centro de Desarrollo Étnico. <http://www.cedet.net/neg02.pdf> (14 de enero de 2011)

ROJAS, José Luis de

2008. *La Etnohistoria de América. Los indígenas protagonistas de su historia*. Serie Historia Americana. Buenos Aires, Editorial SB.

ROJAS DÁVILA, Roberto

2008. La invisibilización de la población afroperuana. En *Programa Andino de Derechos Humanos*. Ecuador, Universidad Andina Simón Bolívar. http://www.uasb.edu.ec/padh_contenido.php?pagpath=1&swpath=infb&cd_centro=5&ug=ig&cd=1595 (15 de mayo de 2010).

ROSSELLS, Beatriz

2012. Las transformaciones culturales de la Revolución de 1952. *La Razón* 24/6/2012 [en línea] (Sección: Tendencias). La Paz.

ROSTWOROWSKI, María

1986. *Estructuras andinas del poder. Ideología religiosa y política*. Lima, IEP.

1992. *Pachacamac y el Señor de los Milagros. Una trayectoria milenaria*. Lima, IEP.

2003. Peregrinaciones y procesiones rituales en los Andes. *Journal de la société des américanistes* 89 (2) : 97-123. <http://jsa.revues.org/index1504.html>

ROUQUIÉ, Alain y Stephen SUFFERN

1997. Los militares en la política latinoamericana desde 1930. En BETHEL, Leslie (ed.). *Historia de América Latina*. 12. *Política y Sociedad desde 1930*. Barcelona, Grijalvo.

SACK, Robert David

1986. *Human territoriality. Its theory and history*. Cambridge, University Press.

SAHLINS, Marshall

1988. *Islas de Historia*. Barcelona, Gedisa.

SALLES-REESE, Verónica

1997. *From Viracocha to the Virgin of Copacabana*. Austin, University of Texas Press.

SALOMON, F., 1994. La textualización de la memoria en la América Andina: una perspectiva etnográfica comparada. *América Indígena* 54 (4): 229-261. México.

SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, Suzy

2002. Un Cristo Moreno "conquista" Lima: los arquitectos de la fama pública del Señor de los Milagros (1651-1771). En AA.VV. *Etnicidad y discriminación racial en la historia del Perú*. Lima, PUCP/IRA/Banco Mundial. pp. 65-93.

SANTAMARIA, Daniel J.

1991. La cuestión de la religiosidad popular en la Argentina. En *Religiosidad popular en la Argentina*, Chapp, M.E., M. Iglesias, M. Pascual, V. Roldán, y D. J. Santamaría. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

SANTANDER, Josefa Luisa

1970. *Folklore de la Provincia de Jujuy. Fiesta de la Candelaria (Quebrada de Humahuaca y Puna)*. Jujuy, Dirección Provincial de Cultura.

SASSONE, Susana

2007. Migraciones religiosidad popular y cohesión social: bolivianos en el área metropolitana de Buenos Aires. En CARBALLO, Cristina (comp.) *Diversidad cultural, creencias y espacio*. Buenos Aires, Fundación Desde América-Editorial Biblos.

SCHWARZ, Fernando

2007. El nuevo espíritu antropológico. Diferentes aproximaciones a lo sagrado. *Primeras Jornadas sobre Antropología y Simbolismo "El retorno de lo sagrado-Una aproximación interdisciplinaria"*. Buenos Aires, Fundación desde América y Editorial Biblos.

2008. *Mitos, ritos, símbolos. Antropología de lo Sagrado*. Buenos Aires, Biblos.

SEGATO, Rita Laura

1991. Cambio religioso y desetnificación: la expansión evangélica en los Andes Centrales de Argentina. *Religiones Latinoamericanas I*: 137-173. México, Centro Alternativa Antropológica Latinoamericano.

2007. A faccionalização da república e da paisagem religiosa como índice de uma nova territorialidade. *Horizontes antropológicos*, año 13, 27:99-143. Porto Alegre.

SEMÁN, Pablo

2007. La secularización entre los cientistas de la religión del MERCOSUR. En CAROZZI, M. J. y C. CERIANI CERNADAS (comps.) *Ciencias Sociales y Religión en América Latina. Perspectivas en debate*. Buenos Aires, ACSR.M.

SIGNORELLI, Amalia

2003. El historiador etnógrafo. Ernesto de Martino en la investigación de campo. *Alteridades*, año XIII, 25: 13-24.

SILVERBLATT, Irene

1982. Dioses y diablos: idolatrías y evangelización. *Allpanchis* 19. Cuzco, Instituto de Pastoral Andina.

SIMONI, Paula Carolina e Idilia PEDRÓS

2008. *La geografía de lo Sagrado: El Culto a la Virgen de Las Lajas. Escenarios para la Batalla, Circulación y Apropiación de los signos*, de Germán Ferro Medina. *La Aljaba. Segunda época*, XII: 237-238. <http://www.biblioteca.unlpam.edu.ar/pubpdf/aljaba/n12a19simoni.pdf> (15 de abril de 2012)

SIRACUSANO, Gabriela

2005. El poder de los colores. *De lo material a lo simbólico en las prácticas culturales andinas. Siglos XVI-XVIII*. Buenos Aires, FCE.

SIVAK, Martín

2001. *El dictador elegido: biografía no autorizada de Hugo Banzer Suarez*. Buenos Aires, Plural.

SMIETNIANSKI

2010. De preeminencias, estilos y costumbres: rituales y poder en los cabildos coloniales. Una aproximación etnográfica al análisis de materiales de archivo. *Revista Colombiana de Antropología* 46 [en línea] <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105020003006> (18 de junio de 20143)

SOUX, María Luisa

2010a. Presentación. En VISCARRA FABRE, Jesús fray. *Copacabana de los Incas*. La Paz, Fundación Flavio Machicaco Viscarra y Fundación Cultural Banco Central.

2010b. *El complejo proceso hacia la independencia de Charcas (1808-1826): guerra, ciudadanía, conflictos locales y participación indígena en Oruro*. La Paz, Plural editores.

STEIL, Carlos Alberto

2002. Peregrinação e Turismo Religioso: Tendências e paradigmas de interpretação. *Estudios sobre Religión. Newsletter de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur* 13. Buenos Aires, ACSRM.

STERN, Steve

1986. *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española. Huamanga hasta 1640*. Madrid, Alianza.

1990. Nuevas aproximaciones al estudio de la conciencia y las rebeliones campesinas: las implicancias de la experiencia Andina. En STERN, Steve (comp.) *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes: siglos XVIII al XX*. Lima, IEP.

TARDIEU, Jean Pierre

1997. *Los negros y la Iglesia en el Perú (siglos XVI y XVII)*. Tomo I. Quito, Ediciones

Afroamérica.

TAUSSIG, Michael

1993. *El Diablo y el Fetichismo de la Mercancía en Sudamérica*. México, Nueva Imagen.

TODOROV, Tzvetan

2008. *La conquista de América: el problema del otro*. Buenos Aires, Siglo XXI.

TONQUÉDEC, Joseph de

1981. *Maravilloso, metapsíquico y milagro cristiano*. Buenos Aires, Editorial Iction.

TRINCA FIGHERA, Delfina

2001. Geografía, lugar y singularidad. *Revista Geográfica Venezolana* 42 (1): 99-106.

TURNER, Víctor W.

1969. *The ritual process: Structure and Anti-Structure*. New York, Aldine Publishing Company.

1980. *La selva de los símbolos*. Madrid, Siglo XXI.

1982. *From ritual to Theatre: the human seriousness of play*. New York, Performing Arts Journal Publications.

1985. The Anthropology of performance. En TURNER, E. L. B. (ed.) *On the edge of the Bush. Antropology as experience*. Tucson, The University of Arizona Press. 177-226.

TURNER, Victor W. y Edith TURNER

1995. *Image and pilgrimage in Christian Culture: anthropological perspectives*. Columbia University Press.

ULRICH, Mücke

2010. *Política y burguesía en el Perú. El Partido Civil antes de la Guerra con Chile*. Lima, IFEA.

URBANO, Henrique

1993. La figura y la palabra. Introducción al estudio del espacio simbólico andino. En URBANO, H. (comp.) *Mito y simbolismo en los andes. La figura y la palabra*. Cuzco, CERABC.

VAN DEN BERG, Hans

2002. Los milagros de la Virgen de Copacabana en las obras de los agustinos Ramos Gavilán y Antonio de la Calancha. *Anuario de la Academia de Historia Eclesiástica* 8: 33-68. Cochabamba.

VARGAS PUCH, Eduardo

1990. El culto al Señor de los Milagros. Producción y reproducción ideológica y política. *Cuadernos de Sociología* I: 38-75. Universidad de Lima, Facultad de Ciencias Humanas.

VEGA-CENTENO, Imelda

1999. Iglesia y conflictos sociales en los Andes: indigenismo eclesiástico. En ARMAS ASÍN, F. (comp.) *La construcción de la Iglesia en los Andes (siglos XVI-XX)*. San Miguel, PUCP. pp. 459-491.

VELASCO MAILLO, Honorio M.

1989. Las leyendas de hallazgos y de apariciones de imágenes. Un replanteamiento de la religiosidad popular como religiosidad local. En ALVAREZ SANTALÓ, C., M. J. BUXÓ y S. RODRÍGUEZ BECERRA (coords.) *La religiosidad popular. II. Vida y muerte: la imaginación religiosa*. Barcelona, Anthropos. pp. 401-410.

VIAZZO, Pierre Paolo

2003. *Introducción a la Antropología Histórica*. Lima, PUCP.

VILLAREJO, Avencio

1965. *Los agustinos en el Perú y Bolivia*. Lima, Ed. Ausonia.

VOLÓSHINOV, Valentín N.

2009 [1929]. *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Buenos Aires, Godot.

WACHTEL, Nathan

1976. *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Madrid, Alianza.

2001. *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI*. México DF, FCE.

WALKER, Charles

2009. *Diálogos con el Perú. Ensayos de historia*. Lima, Fondo Editorial del Pedagógico San Marcos.

WEBER, Max

1944. *Economía y Sociedad*. México, FCE.

1967. *El político y el científico*. Madrid, Alianza.

1969. *La Ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona, Península.

WEBSTER, Susan V.

1998. Research on Confraternities in the Colonial Americas. *Confraternitas* 9(1):13-24. University of Toronto.

WILLIAMS, Raymond

1980. *Marxismo y literatura*. Barcelona, Península.

WISSEL, Alexa

2006. *Historia política y económica del Perú del siglo XX*. Saarlandes, Grin Verlag.

WRIGHT, Pablo

1998. Etnografía y existencia en la antropología de la religión. *Sociedad y Religión* 16/17: 180-193. Buenos Aires, CEIL-CONICET.

2008. *Ser-en-el-sueño. Crónicas de historia y vida toba*. Buenos Aires, Biblos.

ZAMBRANO, Carlos Vladimir (coord.)

2002. *Epifanías de la etnicidad. Estudios antropológicos sobre vírgenes y santos en América Latina*. Bogotá, Corp. Colombiana de Investigaciones Humanísticas.

ZAMBRANO, Carlos Vladimir

2002. Las Vírgenes entre la devoción y el empoderamiento comunitario. Devoción, política e identidad local. En ZAMBRANO, Carlos V. (coord.) *Epifanías de la etnicidad. Estudios antropológicos sobre vírgenes y santos en América Latina*. Bogotá, Corp. Colombiana de Investigaciones Humanísticas. pp. 49-83.

ZANOLLI, Carlos

2005. *Tierra, encomienda e identidad omaguaca. 1540-1638*. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.

ZANOLLI, C., J. COSTILLA y D. ESTRUCH

2009. Cofrades, esclavos y devotos. La peregrinación al Santuario de la Virgen de Copacabana de Punta Corral. Jujuy, Argentina". En *Serie Patrimonio Cultural Inmaterial Latinoamericano* I. Lima, CRESPIAL, UNESCO.

ZANOLLI, C., A. RAMOS, D. ESTRUCH y J. COSTILLA

2010. *Historia, representaciones y prácticas de la Etnohistoria. Una aproximación antropológica a un campo de confluencia disciplinar*. Buenos Aires, Antropofagia.

ZIÓLKOWSKI, Mariusz S.

1997. *La guerra de los wawqis. Los objetivos y los mecanismos de la rivalidad dentro de la elite inca (siglos XV-XVI)*. Quito, Ediciones ABYA-YALA.

ZUSMAN, Perla

2006. Geografías históricas y fronteras. D. Hiernaux y A. Lindón (dirs.) *Tratado de Geografía Humana*. Anthropos: UAM, México.