



El relato del hallazgo milagroso como recurso educativo: el caso de la Virgen de Monserrate, Chile

Jesús Moisés Lara Coronado¹ ✉

Universidad Austral de Chile

<https://orcid.org/0000-0003-0365-4598>

Gabriel Sánchez Antonucci²

Investigador Independiente

<https://orcid.org/0000-0001-8015-3063>



Artículo de reflexión

<https://doi.org/10.19053/uptc.01227238.16201>

Historia del artículo:

Recibido: 12/12/2023

Evaluado: 03/07/2023

Aprobado: 07/08/2024

Publicado: 21/04/2024

Cómo citar este artículo:

Lara Coronado, Jesús Moisés; Sánchez Antonucci, Gabriel. "El relato del hallazgo milagroso como recurso educativo: el caso de la Virgen de Monserrate, Chile", *Revista Historia de la Educación Latinoamericana* vol.26 no.43 (2024).

Resumen

Objetivo: en este texto se analiza el relato del hallazgo mariano para proponerlo como un medio que se usó para la enseñanza de valores morales ligados a cuestiones históricas y bíblicas.

Originalidad: el aporte de este artículo es proponer que el relato sobre aparición de la Virgen de Monserrate sirvió como un recurso educativo relacionado con la elección del lugar donde se produce el hallazgo, espacio que debía cumplir con ciertos criterios geográficos, económicos, sociales y religió.

1 Doctor en Pedagogía por la Universidad Nacional Autónoma de México, académico de tiempo completo de la Universidad Austral de Chile, sede Puerto Montt, investigador invitado del Instituto Dominicano de Investigaciones Históricas.

2 Antropólogo, magíster en arqueología por la Universidad de Chile y es investigador independiente, gsantonucci@icloud.com

✉ **Correspondencia/Correspondence:** Jesús Moisés Lara Coronado Los Pinos s/n, Balneario Pelluco, Universidad Austral de Chile, Sede Puerto Montt, correo: jesus.lara@uach.cl



Método: la metodología de este trabajo es interpretativa y se enfoca en el estudio del relato del hallazgo milagroso de la Virgen de Monserrate analizando sus componentes contextuales, morales y educativos.

Estrategias de recolección de información: la recolección de información se basó en el análisis de contenido del registro escrito, el más antiguo que se conoce de esta leyenda, de revisión de referencias atinentes al tema de estudio y de mis investigaciones anteriores sobre el cerro Guachuraba.

Conclusiones: se concluye que el relato milagroso de la Virgen de Monserrate fue usado no solo para ocupar espacios relevantes de la cultura local, sino también para que por intermedio de la oralidad se difundiera el milagro, que comienza a ser usado como un mecanismo que congrega; además, por medio del relato se enseñan cuestiones moralizantes sobre temas que se desean combatir. El resultado final de la hierofonía, al dejarse en manos de la oralidad, nos sugiere que esto se hizo a propósito para evitar la revisión del relato y su posible cuestionamiento.

Palabras clave: *Educativo; moral; aparición; oralidad; Monserrate.*

The Narrative of the Miraculus Apparition as an Educational Resource: The Case of the Virgin of Monserrat, Chile

Abstract

Objective: This text analyzes the narrative of the Marian Apparition as a device used in teaching moral values linked to historical and biblical matters.

Originality: The contribution of this article is to propose that the narrative of the apparition of the Virgin of Monserrat served as an educational resource, which was related to the choice of the location where the apparition took place, a space that had to meet certain geographical, economic, social, and religious criteria.

Method: The methodology of this work is interpretative and focuses on the study of the miraculous apparition of the Virgin of Monserrat, analyzing its contextual, moral, and educational components.

Information collection strategies: it is based on content analysis of this legend's oldest known written record, as well as on the review of references relevant to this topic, and my previous research work on the Guachuraba hill.

Conclusions: We conclude that the miraculous story of the Virgin of Monserrat was used not only to occupy relevant spaces of the local culture, but also to spread, through orality, miracles as a mechanism that congregates, but also



gives moralizing lessons on aspects that are to be combated. The final result suggests that leaving the hierophony in the hands of orality was a deliberate act to avoid the revision of the story and its possible questioning.

Keywords: *Education; moral; apparition; orality; Monserrate.*

A história do achado milagroso como recurso educativo: o caso da virgem de Monserrate, Chile

Resumo

Objetivo: este texto analisa a história da descoberta mariana para a propor como um meio utilizado para ensinar valores morais ligados a questões históricas e bíblicas.

Originalidade/suporte: o contributo deste artigo é propor que a história da aparição da Virgem de Monserrate serviu como recurso pedagógico relacionado com a escolha do local onde se deu a descoberta, local esse que tinha de obedecer a determinados critérios geográficos, económicos, sociais e religiosos.

Método: a metodologia deste trabalho é interpretativa e centra-se no estudo da história da descoberta milagrosa da Virgem de Monserrate, analisando as suas componentes contextuais, morais e educativas.

Estratégias / Recolha coleta de datos a recolha de dados baseou-se na análise de conteúdo do registo escrito, o mais antigo registo conhecido desta lenda, na revisão de referências relacionadas com o tema do estudo e na minha investigação anterior sobre o monte da Guachuraba.

Conclusões: conclui-se que a história milagrosa da Virgem de Monserrate foi utilizada não só para ocupar espaços relevantes na cultura local, mas também para difundir o milagre através da oralidade, que passou a ser utilizada como mecanismo de aproximação entre as pessoas; além disso, através da história, foram ensinadas questões moralizantes sobre assuntos que se desejava combater. O resultado final da hierofonia, quando deixada nas mãos da oralidade, sugere que isso foi feito de propósito para evitar a revisão da história e seu possível questionamento.

Palavras-chave: *Educação; moral; aparição; oralidade; Monserrate.*

Introducción

Tanto en Latinoamérica como en Europa, los estudios relacionados con las leyendas de aparicionismo mariano son variados y numerosos; por ejemplo, sobre el mito y origen de la Virgen de Guadalupe destacado por Wobeser³. Por otra parte, Velazco⁴ investiga el tema concerniente a la religiosidad popular en España vinculada al aparicionismo. Zambrano⁵ y Zambrano y López⁶ han examinado este fenómeno desde una mirada social e identitaria y han coordinado trabajos que recogen experiencias de toda América Latina. Estos trabajos son una fuente de consulta riquísima por la variedad de interpretaciones y miradas. En el caso de Barabas⁷, que también aparece en los trabajos coordinados por Zambrano, se ha centrado en estudiar de qué manera el aparicionismo genera territorialidad desde una perspectiva multivocal. Portuondo⁸, por ejemplo, examinó el fenómeno de identidad en relación con la Virgen para el caso cubano. Bouysse-Cassagne⁹ ha hecho notar en varios de sus estudios la relevancia que tuvieron las wakas sagradas para sobre ellas instalar liturgias católicas. En la misma línea, Mejía¹⁰ destaca la relevancia que tuvo para los religiosos identificar posibles lugares sagrados de los indios para sobre ellos instalar hermitas, cruces, capillas y otras manifestaciones católicas. Acosta¹¹ explora los milagros que están asociados a las vírgenes de Nueva Granada y cómo estos producen devoción en aquella época. González¹² hizo énfasis

- 3 Gisela von Wobeser, "Mitos y realidades sobre el origen del culto a la virgen de Guadalupe", *Revista Grafía*, 10, n.° 1 (1986): 148-160.
- 4 Honorio Velazco, "Hallazgos y apariciones de vírgenes en España", en *Religiosidad Popular*, editado por Salvador Rodríguez (Barcelona: Editorial Anthropos, 1990).
- Honorio Velazco, "La apropiación de los símbolos sagrados. Historias y leyendas de imágenes y santuarios (siglos XV-XVIII)", *Revista de Antropología Social*, n.° 5 (1996).
- 5 Carlos Zambrano, *Epifanías de la etnicidad. Estudios antropológicos sobre vírgenes y santos en América Latina*, (Bogotá: Corporación Colombiana de Investigaciones Humanísticas, HUMANIZAR, 2002).
- 6 Carlos Zambrano y Claudia López, "Las vírgenes remanecidas. Elementos de organización social y formas de etnicidad en el Macizo Colombiano", en *Cultura y salud en la construcción de la Américas*, editado por Carlos Pinzón (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, 1994).
- 7 Alicia Barabas, "El aparicionismo en América Latina: religión, territorio e identidad", *La Palabra y el Hombre*, n.° 89 (1994): 31-41; Alicia Barabas, "Una interpretación sobre la construcción social del milagro aparicionista", en *Epifanías de la etnicidad: estudios antropológicos sobre vírgenes y santos en América Latina*, editado por Carlos Zambrano, 125-142. Bogotá: Corporación Colombiana de Investigaciones Humanísticas, HUMANIZAR. Colombia, 2002; Alicia Barabas, "Los santuarios de vírgenes y santos aparecidos en Oaxaca", *Cuicuilco* 13, n.° 36 (2006): 225-258. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35103610>
- 8 Olga Portuondo, *La Virgen de la Caridad del Cobre. Símbolo de la Cubanía*. (Santiago de Cuba: Editorial Oriente, 1995).
- 9 Thérèse Bouysse-Cassagne, De Empédocles a Tunupa: Evangelización, hagiografía y mitos, editado por Thérèse Bouysse-Cassagne, *Saberes y memorias en los Andes*. In *Memorian Thierry Saignes*, (Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 1997), 157-212; Thérèse Bouysse-Cassagne, "El sol de adentro: Wakas y santos en las minas de Charcas y en el lago Titicaca (s. XV a XVIII)", *Boletín de Arqueología PUCP*, 8, (2004): 59-97; Thérèse Bouysse-Cassagne, "Las minas del Centro-Sur andino, los cultos prehispánicos y los cultos cristianos", *Bulletin de l'Institut Français d'études Andines*, 34, n.° 33, (2005): 443- 462, <https://doi.org/10.4000/bifea.4988>; Thérèse Bouysse-Cassagne, "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: Centro Franco-Argentino de Altos Estudios Universidad de Buenos Aires, 2007).
- 10 María del Pilar Mejía, "Monserrate, Guadalupe y La Peña: Vírgenes, naturaleza y ordenamiento urbano de Santafé, siglos XVII y XVIII", *Fronteras de la Historia*, n.° 1 (2006): 241-291.
- 11 Olga Acosta, *Milagrosas imágenes marianas en el Nuevo Reino de Granada* (Dresden: TU, 2007).
- 12 Pilar González, "Divinidades y vírgenes de cara negra", *Revista Digital de Iconografía Medieval*, IX, n.° 17 (2017): 45-60.

en indagar el origen del color negro de algunas vírgenes europeas. Fierro¹³, por otra parte, reflexiona sobre cómo en San Luis de Potosí y Guanajuato las imágenes de las vírgenes usadas integran o comparten emociones, grupos sociales, entre otros. Estenssoro¹⁴ trata un tema similar al examinado por Fierro, pero destaca la importancia que le dieron los indios a estas acciones culturales para ser reconocidos como sujetos católicos. Schenke¹⁵, para el caso chileno, releva la importancia que tuvo la Virgen del Socorro para la fundación de Santiago como una figura que se usó para generar fe y confianza en las batallas. Argañaraz¹⁶ señala que las vírgenes son dispositivos articuladores de las formas locales y los lugares circundantes para el caso argentino. Chaile¹⁷ opina que los monasterios creados en Catamarca fueron fundamentales para el proceso de la colonización española. Y Costilla¹⁸ identifica a los principales actores que tuvieron una tarea notable en la difusión de la Virgen de Copacabana.

Todos estos estudios han sido abordados desde lo identitario, lo territorial, lo simbólico, la etnohistoria, la salud o desde el papel que desempeñaron las peregrinas¹⁹, cuestión que plantea Moro²⁰ en la difusión de los milagros marianos. Si bien la mayor parte de estas investigaciones han servido para conocer de forma genérica la génesis y los factores identitarios y territoriales relacionados con estos fenómenos, los hallazgos milagrosos del siglo XVI no han sido considerados desde una óptica educativa, especialmente en el caso chileno, donde estas figuras milagrosas están relacionadas principalmente con relatos coloniales y parecen estar presentes desde los primeros años de la conquista.

En este sentido, nos llamó la atención examinar uno de los primeros casos de hallazgos milagrosos en el territorio chileno, la olvidada Virgen de Monserrate, asociada al cerro Guachuraba (actual cerro Blanco de Santiago de Chile). Esta aparición cuenta con elementos que consideramos educativos, a saber: la forma como se presentó el relato aparicionista, las características de sus personajes, los valores morales transmitidos por medio de ella, las relaciones simbólicas que tienen con las representaciones religiosas católicas, las cuales servían no solamente para determinar lo sagrado del suceso milagroso, sino también para la enseñanza de cuestiones morales.

Por ello, se debe agregar que este relato del hallazgo aparicionista posee una estructura pedagógica que estaba orientada para “actuar como herramientas simbólicas esgrimibles

- 13 Olivia Fierro, “El poder de las manos de la Virgen: construcción social de imágenes de santos y vírgenes en el valle de San Francisco (San Luis Potosí y Guanajuato, México)”, *Revista TRACE*, 73, (2017): 87-116.
- 14 Juan Carlos Estenssoro, *Del paganismo a la santidad: La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*. (Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003).
- 15 Josefina Schenke, “La Virgen del Socorro en Santiago de Chile. Paradojas de su origen, su milagro y su iconografía (siglos XVII-XVIII)” *Historia (Santiago)* 52, n.º 1 (2019): 109-138. <https://dx.doi.org/10.4067/S0717-71942019000100109>.
- 16 Cecilia Argañaraz, “De apariciones y alianzas. Vírgenes e historia territorial en Catamarca (Argentina)”, *Chungará, Revista de Antropología Chilena*, 53, n.º 1, (2021): 117-129.
- 17 Telma Chaile, “Santuarios marianos en el valle y en Belén. Catamarca, 1640-1700”, *Diálogo Andino*, n.º 64 (2021): 99-109. <https://dx.doi.org/10.4067/S0719-26812021000100099>.
- 18 Julia Costilla, “El milagro en la construcción del culto a Nuestra Señora de Copacabana (Virreinato del Perú, 1582-1651)”, *Estudios Atacameños*, n.º 39, (2010): 35-56.
- 19 Este concepto lo usamos según la definición de Raffaele Moro: “copia de imágenes originales que los demandantes llevan a sus giras de peregrinación”. Raffaele Moro, “Los santuarios novohispanos y las imágenes ‘peregrinas’ entre historia e imaginario”. *Historia de México*, LXVI, n.º 4 (2017):1759.
- 20 *Ibíd.*

estratégicamente desde distintos sectores y actores de la sociedad para generar mecanismos de cohesión social, acceder a ciertos espacios y beneficios o legitimar posiciones”²¹.

Dicho de otro modo, la leyenda aparicionista cumplía el propósito de enseñar mediante la primigenia escena las características arquetípicas del testigo de la aparición, las cuales son acompañadas de un mensaje implícito, que fue usado de forma simbólica para distinguir las particularidades que los individuos debían cumplir para ser testigos del milagro. Es decir, se tomaban en cuenta aspectos conductuales y normativos que apuntaban directamente a la psicología de los creyentes, como apunta Navarro²² en su estudio respecto de psicología de masas para el caso guadalupano.

Por otro lado, y con base en otros casos latinoamericanos, proponemos que el aspecto educativo y moralizante del relato aparicionista estuvo fuertemente mediado por la elección interesada del lugar donde este tuvo lugar, el cual nunca parece ser casual, sino más bien determinado por ciertas características que lo convierten en un espacio especial. Precisamente, Monserrate cumple con estas características, por ejemplo, ser un lugar de tránsito que contactaba diferentes regiones, tener relevancia vial y económica. Por consiguiente, creemos que estos métodos educativos/aparicionistas implicaron un importante conocimiento etnológico sobre el espacio por parte de los actores que deseaban transformarlo.

¿Azar, destino o planificación?

A grandes rasgos, se destaca el uso de ciertos personajes estereotipados y anónimos, tales como soldados, campesinos o lugareños pobres, que encontraron figuras de la virgen de pequeño tamaño. Estas imágenes se convertirán con el tiempo en advocaciones locales y posteriormente serán ricamente ataviadas y contarán con celebraciones anuales, misas, procesiones e incluso cofradías.

En Chile, desde la génesis colonial, existen testimonios de manifestaciones divinas que parecen ser un símil de las guerras entre moros y cristianos, donde actores celestiales intervenían para cambiar el destino de la batalla²³. Tempranamente, Gerónimo de Vivar, Góngora Marmolejo, Pedro Mariño de Lobera e incluso el mismo Pedro de Valdivia, registraron diversos avistamientos de apariciones milagrosas. Durante la batalla de Andalién, en el asalto de Santiago en 1541 o en el asalto a Penco en el Bio-Bio. Los escribas aseguran que la Virgen María o el apóstol Santiago intervienen en las contiendas intercediendo a su favor²⁴. Santiago apóstol aparece como un viejo de barba blanca que, montado en un caballo, ataca

21 Costilla, “El milagro en la construcción del culto a Nuestra Señora de Copacabana...”, 35.

22 Jesús Navarro, “El guadalupismo visto desde la psicología de masas”. En *Memoria XVIII 2005 Encuentro Nacional de Investigadores del Pensamiento Novohispano*, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2005, 1-11. <http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/>, Estudio que es una parte de la tesis doctoral titulada “Cornucopia Guadalupana”.

23 Una referencia profunda respecto de este tema la encontramos en el estudio dedicado a Santiago Apóstol en Araceli Campos y Louis Cardailiac, *Indios y cristianos. Cómo en México Santiago Apóstol se hizo indio*, (México: UNAM, Editorial Itaca, 2007).

24 Andrés Prieto, “Un extraño caso milagroso: La aparición de la Virgen en los textos tempranos de la Conquista de Chile”, *Taller de Letras UC. Revista Santiago, Chile*, n.º 29 (2001): 207-215.

Más recientemente se pueden encontrar estos temas en María Huidobro, “Milagros e intervenciones divinas en la poesía épica sobre la guerra de Arauco en el siglo XVI”, *Revista Cultura & Religión*, 15, n.º 2 (2021): 39-66.

a las huestes nativas y hace un llamado de no rendición. Pero en la medida en que la guerra contra los mapuches va decayendo en favor de los conquistadores, y el dominio sobre los territorios al norte del Bio-Bio va asentándose, estos relatos comienzan a decaer a favor de otros, esta vez protagonizados ahora por personajes que se alejaban de la lógica militarista previa.

Se podría decir que el relato aparicionista evolucionó de acuerdo con el contexto histórico y social. Pues una vez que las batallas ya habían sido libradas, ganadas en algunos casos, ya no era necesario que ese fervor devocional y milagroso fuera transmitido a sus soldados, pues en el nuevo contexto los hechos milagrosos fueron traspasados a los afectados por la guerra de conquista.

Este cambio en el protagonista del suceso milagroso irá entonces coincidiendo con los estratos bajos de la temprana sociedad colonial. Los indígenas, el bajo pueblo o los campesinos pobres comenzarán a vivenciar estas manifestaciones en un rango más o menos estrecho de escenarios: un cerro en los arrabales de la ciudadela, una cueva, una gruta, una mina, un árbol, etc.

Elección del lugar aparicionista

Por otro lado, en general, las grandes tradiciones marianas latinoamericanas parecen ocurrir en lo que llegaron a ser, o bien, grandes urbes, o pueblos o localidades habitualmente precedidos por la existencia de algún recurso político o económico relevante. En muchos contextos similares, la elección concreta de estos lugares parece coincidir sistemáticamente con lo sitios prehispánicos sagrados o rutas viales relevantes.

Esto es algo que se acostumbraba a realizar desde las primeras apariciones marianas en Europa²⁵, por lo tanto, no es algo novedoso, pero sí lo es desde una perspectiva educativa, pues nos indica no solo intenciones territoriales u ocupaciones políticas, puesto que además marca la frontera desde donde se gesta el acto educativo, ya que desde este lugar no solo se transmite el milagro, sino también las enseñanzas en torno al milagro que se sustenta en cuestiones bíblicas, tales como epifanías, actos ascéticos, oblações, pero esta vez en el nombre de la Virgen en representación de Dios.

El caso de la Virgen de Monserrate, que se apareció probablemente en la segunda mitad del siglo XVI, en una de las tantas aldeas que poblaban el valle del Mapocho, el pueblito de *Guachuraba*, mencionado también como las “rancherías” o las “*rucas del cacique Huechuraba*”, o sencillamente los “llanos de Guachuraba”. Estas tierras, “que es casi la cuarta parte del valle” y que “corren de desde el río [Mapocho] hasta alindar con las tierras del Salto”²⁶, estaban también equipadas con un pequeño cerro isla que ofrecía una inmejorable vista panorámica, permitiendo un férreo control del paso entre un valle y otro. Esto nos indica que el lugar era estratégico desde el punto de vista vial y de explotación de recursos económicos²⁷. Esto es algo que también se ha señalado desde la arqueología, por ejemplo, por Stehberg y Sotoma-

25 González, “Divinidades y vírgenes de cara negra”, 49.

26 Raimundo Ghigliazza, *Historia de la provincia dominica de Chile*, tomo I, (Concepción: 1898), 151.

27 Sobre esta tesis profundizan Jesús Lara y Gabriel Sánchez en “El desarrollo religioso, económico y militar en el cerro Guachuraba y la participación de los dominicos durante la segunda mitad del siglo XVI en Chile central”, *Revista Historia* 396, 11, n.º 2 (2021): 305-336.

yor, y por Stehberg, Osorio y Cerda²⁸. Además, estos lugares contaban con “características geográficas o históricas que hacían propicia una hierofonía o manifestación de lo sagrado²⁹.”

Por otro lado, la posibilidad de que el cerro Guachuraba (ahora cerro Blanco) albergara una o más estructuras, ya fueran estas españolas, incas o picunches, no es excesiva si se considera su posición de “atalaya”, y su asociación al *capac ñan*. En efecto, esta misma ruta conectaba con el Maipo con las tierras *purunaucas*, pasando por la huaca de Chena para luego seguir hacia el norte, cruzando el vado del Mapocho por lo que es hoy Avenida Recoleta. Desde la piedra tacita ubicada en dicho cerro, este camino apuntalaba hacia el norte, en dirección al llamado “portezuelo de Chile”. Desde ahí, algunos ramales se iban a Quillota, Quilpué, y en dirección a los recursos minerales de Til-Til y el estero Marga Marga, mientras que otros seguían hacia el Perú y hacia la cordillera.

Este fue el lugar que usó Pedro de Valdivia para establecer un campamento antes de cruzar a la ladera sur del río Mapocho. Fue justamente ahí donde posteriormente se apareció la Virgen de Monserrate, similar a lo que vivieron Gonzalo Sandoval y Hernán Cortés en Nueva España, cuando en la llamada “Noche Triste” debieron refugiarse en lo que hoy se conoce como Basílica de Guadalupe, antes de que este sitio se denominara con este nombre³⁰. El resultado final de este proceso, vinculante o no, pero sí coincidente con el caso de la Virgen de Monserrate, fue el reemplazo del culto a Tonantzin en el cerro Tepeyac³¹, por el popular culto a la Virgen de Guadalupe³². Ambos sitios, el caso chileno y el mexicano, estaban ubicados en lugares estratégicos desde el punto de vista militar, político, económico y religioso; y más tarde sirvieron para sentar las bases de la enseñanza de un nuevo culto. Este punto también es destacado por Moro cuando observa que la celebración de San Juan de los Lagos (México) se encuentra ubicada entre carreteras que se cruzan y que permiten acceder a las minas del norte³³.

En Colombia, durante la colonización de los cerros orientales de Bogotá, los evangelizadores levantaron vírgenes en las cimas de los cerros de Monserrate, Guadalupe y La Peña. Estos hitos sagrados se constituyeron a partir de la difusión de apariciones y milagros entre la población muisca y mestiza. El cronista colombiano Fray Pedro Simón (1574-1628) señala que las ermitas y los santuarios eran instaladas a lo largo del Altiplano, en “montes, caminos,

28 En los siguientes trabajos se profundiza este punto: Rubén Stehberg y Gonzalo Sotomayor, “Mapocho Incaico”, *Boletín del Museo Nacional de Historia Natural (Chile)*, 61 (2012): 85-149; Rubén Stehberg, Gonzalo Osorio y Juan Carlos Cerda, “Mapocho incaico central: distritos prehispánicos de irrigación”, *Publicación Ocasional del Museo Nacional de Historia Natural* n.º 71 (2021): 5-60.

29 Francisco Florencia y Juan Antonio Oviedo, *Zodiaco Mariano* (México: Conaculta, 1995). Citado de Antonio Rubial, 2003. Introducción al Zodiaco Mariano.

30 Von Wobeser, “Mitos y realidades sobre el origen del culto a la virgen de Guadalupe”, 150.

31 Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe, La formación de la conciencia nacional en México*, (México: Fondo de Cultura Económica, 1977). O más reciente, el libro de David Brading, *La virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*, (México: Taurus, 2002).

32 El propio fraile franciscano Bernardino de Sahagún, en 1576, calificaba el culto a la Virgen de Tepeyac como “invención satánica para paliar la idolatría” y sostenía que prueba de ello era que los indígenas solo concurrían a ese sitio y poco a las demás iglesias dedicadas a la Virgen María que había en el reino. Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España* (Editorial Porrúa, 2006), 352.

33 Moro, “Los santuarios novohispanos y las imágenes ‘peregrinas’ entre historia e imaginario”, 1768.

cumbres, peñas, derrumbamientos, fuentes, hoyos, aguas y peñascos donde tenían noticias que los muiscas depositaban sus figuras votivas³⁴.

En el centro-sur andino esta realidad es particularmente visible para los casos de enclaves ligados a la minería del oro, en Carabaya, Vilcabamba Chuquiabo, Porco, Oruro y Potosí³⁵, donde desde muy temprano las órdenes religiosas intervinieron en las minas de oro que eran consideradas importantes *wakas*.

En Perú está el caso de la Virgen de Yauca, una figura de 60 centímetros encontrada por lugareños en la pampa peruana, en los alrededores de la ciudad de Ica, el 3 de octubre de 1701. Esta imagen también ha sido asociada por los especialistas a la existencia de lugares sagrados precolombinos: “Es posible que en el pasado Yauca fuese alguna *huaca* prehispánica venerada por el pueblo y para conservar su culto se forma un sincretismo consciente o inconsciente con el catolicismo³⁶”.

En 1789, en Bolivia, la Virgen del Socavón apareció milagrosamente en la cueva de una de las minas de plata más ricas de Oruro, antigua capital de los sura y centro administrativo inca, también consideradas sagradas. Esta leyenda —más tardía— se presenta como una compleja mixtura entre la tradición religiosa indígena, que es reinterpretada con elementos del catolicismo, donde el dios Wari, ahora devenido en demonio andino, se enfrenta a una *ñusta* que personifica a la Virgen María. Vale la pena destacar que esta última celebración ocurre en las inmediaciones del lago Titicaca, en una colina ubicada en la península de Copacabana, lugar cercano a las islas del Sol y de la Luna³⁷.

En todos los casos mencionados también es posible constatar la conexión entre la conformación del culto local y la diversidad étnica; independientemente de las razones religiosas que motivaran acudir a estos lugares de peregrinaje, estos territorios se comenzaron a configurar, como señala Medina, en “una ruta de las procesiones religiosas³⁸”. Dicho de otro modo, se instala la enseñanza de un credo desde una perspectiva itinerante, por ello, resulta interesante destacar la relevancia del lugar escogido para la aparición o hallazgo milagroso como un punto de frontera o como una ruta devocional, que va a coincidir con lugares de importancia política, cultural y económica.

Esto trae consigo, desde un punto de vista estratégico, que el milagro tenga mayor difusión, por ende, mejora las posibilidades de generar no solo adherentes, sino también penitentes,

34 Mejía, “Monserrate, Guadalupe y La Peña...”, 249.

35 Este punto es destacado en el estudio de Bouysse-Cassagne, “Las minas del Centro-Sur andino, los cultos prehispánicos y los cultos cristianos”, 444, <https://doi.org/10.4000/bifea.4988>.

36 María Rostworowski, “Peregrinaciones y procesiones rituales en los Andes”, *Journal de la Société des Américanistes*, 89, n.º 2, (2003): 102.

37 Al respecto, se recomienda revisar el artículo de Hans van den Berg, “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 (2002): 33-68.

38 Mercedes Medina, “Análisis de uno de los aspectos característicos de la evangelización en la América española, y en el nuevo reino de Granada”, *UNIV: HUM*, 16, n.º 27, (1987): 252. Una interpretación similar es la de Josep Comelles, “Milagros, santos, vírgenes y médicos. La institucionalización del milagro en la Europa cristiana”, editado por Romani Orio y Josep Comelles (Tenerife: VI Congreso de Antropología FAAEE/ACA, 1993), 16. Además, en el mismo sentido se encuentran las interpretaciones de Barabas, “Los santuarios de vírgenes y santos aparecidos en Oaxaca”. Todos estos autores se refieren al uso del territorio por medio de las apariciones.

quienes educaban a sus pares mediante la narrativa del relato milagroso, el cual posee valores implícitos como honradez, rectitud, fe, entre otros, y que pueden resultar motivantes para acudir luego a estos espacios sagrados en busca de protección por medio de la figura de la virgen sagrada.

En cuanto a esto, Victoria Castro señala que los españoles se remitieron [a] “traslada[r] a América su noción de culpa y el pecado incluirá no solo la religión y sus prácticas, sino también su organización familiar, su vida sexual, sus ritos de pasaje³⁹”, ahora bien, nosotros proponemos que estos valores también comienzan a ser introducidos en el continente americano a través del relato aparicionista-mariano, el cual tuvo una función fundamental en este tipo de instrucción valórica, “De allí, podríamos decir también la importancia pedagógica de la celebración de los ritos y de sus performance⁴⁰”.

El relato de Monserrate

Desde el punto de vista historiográfico, representa un desafío metodológico analizar el relato sobre el hallazgo milagroso de la virgen de Monserrate, sobre todo cuando se estudia información correspondiente de la segunda mitad del siglo XVI a partir de fuentes documentales del siglo XIX. No obstante, estos registros escritos de finales del siglo XIX se entienden como observaciones documentales que sirven como evidencia de lo que heredaron aquellas comunidades, es decir, la historia transmitida de boca en boca funciona como una especie de recuadro que no permite que las cosas se olviden, pero además posibilita entender el contexto en el que se produce esa oralidad, similar a lo que proponen Vich y Zabala⁴¹. El relato del hallazgo aparicionista de la Virgen de Monserrate usado para este artículo, corresponde al registrado por el presbítero Carlos Emilio León, el cual se basó en relatos de vecinos que vivieron por años en la denominada Chimba y que además eran cofrades del “Rosario de la Viña⁴²”. De ahí que resulte importante indicar que estas instituciones también tuvieron una función importante en la transmisión y enseñanza de los símbolos, ya que “contribuían a implementar el ideario que buscaba la homogeneización religiosa y social de los asociados⁴³”. Desde esta perspectiva, parece que estas cofradías, junto con las “doctrinas indígenas”, contribuyeron a que el relato legendario se mantuviera vigente desde aquella época, alcanzando en los siglos posteriores una enorme fidelidad, tal como señala Errázuriz⁴⁴ para el caso de Monserrate, pues aquellas “otorgaban la posibilidad de generar sociabilidad para personas vinculadas por lazos sociales, laborales o étnicos⁴⁵”.

39 Victoria Castro, *De ídolos a santos. Evangelización y religión andina en los Andes del sur*, (Santiago de Chile: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2009), 21.

40 Alberto Díaz, Luis Galdames y Wilson Muñoz, “Santos patronos en los Andes. Imagen, símbolo y ritual en las fiestas religiosas del mundo andino colonial (siglos XVI-XVII)”, *ALPHA*, n.º 35, (2012): 35.

41 Víctor Vich y Virginia Zabala, *Oralidad y poder. Herramientas metodológicas*, (Bogotá: Norma, 2004), 3.

42 Carlos León, *Recuerdos y tradiciones de la Ermita de Monserrate, Rosario de la Viña*. (Santiago de Chile: Imprenta de Manuel Infante, 1889), 29.

43 Macarena Cordero, “Vinculaciones afectivas con los bienes de las cofradías”, *Revista Historia Social y de las Mentalidades*, 23, n.º 2, (2019): 201.

44 Crescente Errázuriz, *Los orígenes la iglesia en Chile (1540-1603)*, (Santiago de Chile: Imprenta del Correo, 1873).

45 Jaime Valenzuela, “Devociones de inmigrantes. indígenas andinos y pluriétnicidad urbana en la conformación de cofradías coloniales (Santiago de Chile, siglo XVII)”, *Revista Historia*, 43, n.º 3, (2010): 206.

La leyenda de Monserrate

Sobre el relato de la Virgen de Monserrate solo conocemos la versión del presbítero Carlos Emilio León, antes mencionado, quien dejó un registro de esta en un libro alegórico publicado en 1889, titulado *Recuerdos y tradiciones de la Ermita de Monserrate, Rosario de la Viña*:

Cuéntase que un indio inquilino del pago o estancia de Monserrate, [...], buscaba un día unas cabras en las rocas del Cerro Blanco, arrancadas después de sus entrañas para la construcción de dos soberbios templos, i por entre la roblaría i espinal que formaba caprichosos bosques. Fatigado de cansancio se echó a dormir bajo la sombra de un árbol secular; en el sueño se le presentó una hermosa señora, vestida de un lindo manto, que con dulce i santo cariño, lo tomaba como de la mano para conducirlo a un punto o sitio determinado mui cerca de su improvisado lecho. El buen hombre, sobrecojido de admiración, se levanta y despavorido pero sin ver a nadie; toma su hacha para cortar leña para su rancho; i ¡cuál no sería su admiración al encontrar en el viejo tronco esculpido el busto casi perfecto de la señora que momentos antes había visto en su profundo sueño! Sin perder momento i corriendo, baja del cerro para presentar intacto el precioso tronco al padre capellan, quien, pasmado con esta maravilla, lo muestra a su prelado a su prelado a fin de tallar con mas perfeccion la estatua de la Virjen, en él figuraba⁴⁶.

La figura de la virgen asociada a una guía representa, por un lado, un milagro, y por otro, es quien conduce al escogido a otro milagro, la aparición de ella en un tronco, la aparición de ella en un tronco matenía la tendencia que se había dado en España hasta el siglo XVII, “la abrumadora mayoría de las vírgenes habían escogido aparecerse en árboles (32 casos) [...] y solo 17 en grutas⁴⁷.”

Esta predilección por que la aparición de la virgen ocurriera en objetos relacionados con la madera no parece ser casual, pues en algunos casos andinos los árboles eran objeto de procesión, como indica Rostworowski⁴⁸; lo cual pudo haber tenido un sentido educativo, es decir, su aparición podría ser un “azar controlado” como señala Ginzburg⁴⁹. La aparición estaba ligada a elementos sagrados de las propias comunidades que ahora debían venerar a una nueva imagen que estaba construida sobre representaciones simbólicas supralocales. En este caso, la imagen de la virgen se usó como “refuerzo del mensaje oral y no como fuente independiente”⁵⁰, en otros términos, parafraseando a Mitchel⁵¹, es una imagen-significado y se integra como elemento dialéctico y no binario.

Los personajes descritos en la leyenda de Monserrate –por ejemplo, los testigos del milagro– no fueron personalizados; el principal se identifica con un indio, es decir, un indio común, pero al mismo tiempo que es un vulgar lo deja de ser, pero no solo porque experimenta el milagro, sino también porque pasa a otro plano de valores, pues hay una alteración de los significados morales y “otorga a los individuos la seguridad de ser ‘elegidos’

46 León, *Recuerdos y tradiciones de la Ermita de Monserrate, Rosario de la Viña*.

47 Argañaraz, “De apariciones y alianzas. Vírgenes e historia territorial en Catamarca (Argentina)”, 123.

48 Rostworowski, “Peregrinaciones y procesiones rituales en los Andes”.

49 Ginzburg, Carlos. *Conversar con Orión, Tentativas*, (Rosario: Protohistoria, 2004), 229-240.

50 Peter Burke, *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*, (Barcelona. Crítica, 2005), 63.

51 William John Mitchel, *La teoría de la imagen. Ensayo sobre representación verbal y visual*, (Madrid: Akal, 2009), 16.

y legítima la ocupación cultural del espacio”⁵². Aunque también esta aparición no solo sirve como estrategia para iniciar la construcción de una nueva deidad o para legitimarla, sino que además provee elementos para introducir una palabra que viene anclada con un nuevo significado, un nuevo “lenguaje simbólico”⁵³.

Por otro lado, el personaje y las circunstancias descritas parecen estar dirigidas a determinados estratos sociales. La figura metafórica del pastor que cuida su rebaño, por ejemplo, es de amplia resonancia y simbolismo en la religión católica. Al respecto, Wobeser señala lo siguiente: “La sencillez de Juan Diego descrito como un hombrecillo, un pobrecillo; obedece al patrón de videntes de las leyendas españolas”⁵⁴. En este contexto se entiende al pastor como alguien plácido, ameno, pacífico, dócil, trabajador, etc., “alguien no contaminado por la maldad por su vida idílica en el campo”⁵⁵. Las actividades relacionadas con el pastoreo y el campo están asociadas al trabajo humilde, a la pureza de lo rural, al sosiego contemplativo, y operan como componentes educativos-contextuales del aparicionismo, es decir, indican cuáles eran las características físicas y psicológicas de la persona a quien se le aparece la Virgen.

Por ello, la Virgen solo concederá favores si la gente se comporta de acuerdo con los valores morales del escogido, del que presencié el milagro: el pastor; el cual es usado como un personaje metafórico que une a Dios con la persona, a la persona con la Virgen, a la Virgen con Dios, a Dios con las demás personas por medio de su intermediario, como lo describe el apóstol Juan en el capítulo 10, versículo 16: “También tengo otras ovejas que no son de este redil; a aquellas también debo traer, y oirán mi voz, y habrá un rebaño y un pastor”⁵⁶. En este caso, este pastor descrito actúa como intermediario entre el rebaño, la gente y la Virgen; y puede, además, actuar de esta manera porque pasa de la sencillez a convertirse en un ser *apotropaico*.

Por otro lado, el atribuir que el descanso lo hizo bajo la sombra de un árbol nos indica que el día estaba despejado, hacía calor; por lo tanto, había buena luminosidad, lo cual no puede producir confusiones visuales o alteraciones de la vista, porque el testigo tenía buena visibilidad; así como también podría interpretarse que la luz se relaciona con el “signo de la verdad, que señala el sitio donde está la imagen; y el milagro”⁵⁷. Desde el punto de vista metafórico, el mensaje que se lee entre líneas es que debemos seguir la luz, pues la luz es el camino a la salvación.

Habría que decir, también, que el árbol es un componente singular, pues representa las características de lo profano y lo sagrado, es decir, cumple una función dicotómica. Se relaciona con lo profano, pues puede tener conexión con las tradiciones andinas, y con lo sagrado, por la representatividad que este tiene en la Biblia: raíces, abundancia, fertilidad, protección, entre otros.

52 Barabas, “Los santuarios de vírgenes y santos aparecidos en Oaxaca”, 230.

53 Vich y Zabala, *Oralidad y poder. Herramientas metodológicas*, (Bogotá: Norma, 2004), 4.

54 Von Wobeser, “Mitos y realidades sobre el origen del culto a la virgen de Guadalupe”, 155.

55 Salvador Rodríguez, “Los modelos histórico-antropológicos de apariciones marianas: la virgen de la Cabeza”, En *Actas del I Congreso Internacional*, Andújar, 2003, 9.

56 Bible Gateway. Juan 10: 16-18. 2022. <https://www.biblegateway.com/passage/?search=Juan%2010%3A16-18&version=RVR1960>

57 Rodríguez, “Los modelos histórico-antropológicos de apariciones marianas: la virgen de la Cabeza”, 9.

Igualmente, que la aparición se dio en el contexto de un sueño, mediante el cual se le muestra al pastor el camino que debe seguir. Nos representa el hallazgo por medio de una visión, la cual se torna real cuando se aparece el torso de la Virgen en el tronco que intentó cortar el pastor. Toda esta escena ocurre en un contexto en el que la persona pierde la noción del tiempo, en otras palabras, realizó esta acción de forma inconsciente, pero al mismo tiempo fue guiado por la mujer del sueño: la Virgen.

El uso estratégico de la divinidad femenina también puede estar anclado en una decisión de índole pedagógica, ya que lo femenino tenía relevancia cultural y religiosa tanto para españoles como para los pueblos locales (en este caso, diaguitas y mapuches). Pongamos por caso: “entre la religión cristiana y las religiones de nuestra América Precolombina es del culto católico a la Virgen María y el culto indígena a la divinidad femenina aborígena, ambas curiosamente asociadas con la luna y con la serpiente”⁵⁸.

Esta información resulta interesante dado que en el mundo mapuche la serpiente está vinculada a eventos sísmicos, tsunamis, de la creación; por otro lado, la luna tiene relación con las corrientes de los ríos, las aves, las condiciones del suelo, las lluvias, la fertilidad, entre otras⁵⁹. En el mundo diaguita⁶⁰, la luna también era usada como un referente climático de eventos catastróficos⁶¹.

Esto nos señala que el uso de la Virgen puede haber tenido no solo intenciones de enseñar una nueva deidad, sino que también se usaba esta figura para amalgamar a ambas cosmovisiones. Lo cual nos sugiere que puede ser uno de los motivos para considerar en el relato aparicionista la figura de la mujer como santa protectora.

En este orden de ideas, la vaguedad temporal y las características de los personajes impiden situar los hechos en un tiempo o realidad determinada, puesto que “los propios actores habían perdido la noción del tiempo”⁶². Esto le da elementos misteriosos, pero a la vez lo torna mágico, pues es tan relevante lo que ocurre que ni siquiera se puede ubicar en una fecha específica, y nos sitúa en el plano de la fe, de lo metafísico; por lo tanto, la fecha pasa a ocupar un segundo plano y jamás –excepto desde el punto de vista de la historiografía– pasa a ser un tema de discusión, pues “las leyendas no tienen un referente específico que las sitúe en el tiempo”⁶³.

Otro de los personajes que se mencionan en el relato de la Virgen de Monserrate es la figura del capellán, quien es el vínculo entre el testigo del milagro y la Iglesia. Esta última figura opera como la entidad que corrobora el milagro aparicionista. Esto se sustenta en cuestiones históricas relatadas en la Biblia, tales como luchar contra la blasfemia y que los

58 Medina, “Análisis de uno de los aspectos característicos de la evangelización en la América española, y en el nuevo reino de Granada”, 253.

59 Carolina Villagrán y Miguel Videla, “El mito y el origen en la cosmovisión mapuche de la naturaleza: una reflexión en torno a las imágenes de Filu- Filoko- Piru”, *Magallania*, 46, n.º 1 (2018): 249-266.

60 Se habla de diaguitas y mapuches, pues son las culturas que se encontraban en este sector a la llegada de los españoles.

61 Iván Aguilera, “Cosmovisión y astronomía ancestral diaguita en los valles de Illapel y Chalingo”. En *V Escuela y IV Jornada Interamericana de Astronomía Cultural*, República de Paraguay, 2016, 19.

62 Salvador Rodríguez, “Las leyendas de apariciones marianas y el imaginario colectivo”, *Revista ETNICEX*, n.º 6 (2014): 109.

63 *Ibid.*, 110.



milagros son para personas de espíritu fuerte y puro como nos indica León⁶⁴. Con esto, lo que se quiere evitar es el surgimiento de supersticiones; por ello, el capellán y su superior, en este relato, aparecen como las figuras que confirman el hecho milagroso. En este punto coincidimos con lo que plantea Estenssoro⁶⁵ al señalar que la negación se usa como estrategia de confirmación del hecho milagroso, pues son los religiosos los que deben ratificar el milagro.

La oralidad y su funcionalidad educativa en el relato milagroso

El recurso oral tiene sentido si consideramos que los religiosos se confrontaron a poblaciones sin escritura (en su mayoría), cuya cultura mantenía fuertes tradiciones en torno a la oralidad. Aunque también la oralidad se usó como recurso educativo, ya que permitió que los individuos relataran o traspasaran este testimonio de generación en generación, incorporando en la narrativa oral la dramatización del suceso, la cual incluye contexto social, epocal y religioso de cuando se produjo el hallazgo milagroso.

Detrás de esto hay una estrategia en el uso de la oralidad, no es un accidente, por ejemplo: la selección de los personajes, la forma como se aparece la Virgen, la corroboración de la Iglesia respecto del hecho milagroso, la indeterminación del tiempo en que ocurre el hallazgo y la calidez de la Virgen. También podríamos agregar que el color de la Virgen no parece ser casual, y que la tez negra se conjuga con elementos propios de las culturas donde se produce el milagro y que mantiene un carácter histórico desde que se aparecieron por primera vez las vírgenes de tez morena en el contexto europeo, todas ellas en cerros o paisajes montañosos como señala González⁶⁶. A su vez, de forma implícita, hay toda una construcción de siglos en torno a la tez de la Virgen, asociada en su primera etapa a meteoritos, los cuales eran considerados sagrados, pues venían del cielo, de ahí que se desprenda que la Virgen cumpla esa doble función: de epifanía y de cratofanías, pues no solo se aparece, también manifiesta su poder sanador.

Esto nos indica que la Virgen, al aparecer escondida entre la tierra o entre un arbusto, no solo significa un milagro, sino que de forma implícita representa pasajes bíblicos, a saber, que el arcángel Gabriel le habría dado un árbol de la vida a la Virgen, o que esta madera representa la mesa de la última cena que el mismo Jesús habría fabricado, como lo menciona González⁶⁷.

En esta educación implícita no importa mucho la enseñanza de este contexto histórico respecto de las personas que presencian el milagro o que escuchan de él, sino cómo las personas de este lugar (Montserrat) se comenzaron a apropiar de este milagro, de esta imagen y luego la convirtieron en una deidad propia, la cual tuvo su génesis con la aparición que ella hizo frente a la persona escogida para presenciar el hallazgo. Dicho de otro modo, como lo indica Burke, "Las imágenes eran mucho más que un medio de difundir conocimientos religiosos. Eran también agentes a los que la se atribuía la realización de milagros y además objetos de culto"⁶⁸.

64 León, *Recuerdos y tradiciones de la Ermita de Monserrate, Rosario de la Viña*, 53.

65 Estenssoro, *Del paganismo a la santidad*.

66 González, "Divinidades y vírgenes de cara negra", 48.

67 *Ibid.*, 50.

68 Burke, *Visto y no visto*, 64.

El que no haya registro escrito de esto, en el contexto en el que ocurrió el hecho milagroso, deriva de la necesidad de la no revisión del hecho milagroso. Este aspecto no permite revisarlo, pero sí permite analizarlo desde un punto de vista constitutivo, es decir, cómo se fue construyendo el significado mientras es experimentado, el cual, por medio de la enseñanza de boca en boca va adquiriendo ingredientes propios según el relator, según el escucha, y también mediante los otros milagros con los cuales se le comienza a asociar a la Virgen milagrosa. De esta forma, en el relato legendario, los ingredientes maravillosos se integran por la “naturalidad de la oralidad”⁶⁹.

Este hecho, no obstante, puede tener otras interpretaciones. Desde el punto de vista histórico, puede explicarse por la falta de precisión del registro o por la inexistencia de este porque no se hizo, se perdió, se quemó o porque la orden religiosa no lo registró a propósito. La baja disponibilidad de fuentes o registros escritos tempranos puede tener diversas causas; sin embargo, contribuyen a la existencia de un evento mágico, concreto en el espacio, pero difuso en una fecha específica, por lo tanto, lo convierten en algo no verificable, no reorganizable, dejándolo a la deriva de la memoria colectiva, pero una deriva que mantiene una raíz que se ordena y estructura de acuerdo con el o los milagros acontecidos y los ingredientes que le proporciona el relator y el escucha.

La forma como se estructura el relato de la Virgen de Monserrate nos describe la aparición con condiciones óptimas, que no permiten dudar de lo acontecido. Además, los testigos de la aparición siempre serán individuos o grupos reducidos, personas sencillas, indígenas o niños, como lo plantea Barabas⁷⁰. Estos personajes caracterizados por la pureza eran objeto de sucesos milagrosos y recibieron mensajes moralizantes o peticiones, típicamente la construcción de templos en el lugar de la manifestación divina, que luego funcionará y operará como un santuario difusor de ideas, pero también de imágenes, que en el caso de la imagen de la Virgen su mirada o representación “suele ser frontal, mirando directamente al espectador y animándole a tratar así a los objetos como si fueran personas”⁷¹, claro está, un sujeto con el poder de sanar, de mitigar, de salvaguardar a otros que depositen su fe en su imagen.

Entonces, la nueva deidad será acompañada por una batería de recursos festivos-rituales, como las procesiones, los bailes, la transmisión oral del hallazgo, la institución de catequesis, las doctrinas de indios, todas ellas con un sentido de instrucción informal. Con el paso del tiempo, la imposición inicial de los nuevos símbolos logrará abrirse paso entre las nuevas generaciones, operando finalmente como hito identitario mítico asociado a la fundación de un pueblo o coincidiendo con las fronteras provinciales y nacionales, como lo plantean Zambrano y López⁷², y Chaile⁷³. Los hallazgos milagrosos de figuras serían, desde esta perspectiva, un fenómeno instrumental para la creación de identidades locales y nacionales, a lo que se puede agregar que servirán además como motor de enseñanza del nuevo credo, de una nueva deidad y de la introducción de nuevos valores morales.

69 Walter, Ong, *Oralidad y escritura. Tecnología de la palabra*, 39.

70 Barabas, “El aparicionismo en América Latina: religión, territorio e identidad”, 33.

71 Burke, *Visto y no visto*, 64.

72 Zambrano y López, “Las vírgenes remanecidas...”.

73 Chaile, “Santuarios marianos en el valle y en Belén...”.

En cuanto a la inexistencia de fuentes o alusiones sobre la fecha concreta de los hallazgos milagrosos, es posible que sea consecuencia de una constante metódica, que deja abiertas muchas posibilidades que acá tratamos de interpretar desde el punto de vista de la relevancia que adquiere la inexactitud del tiempo, por ejemplo: la importancia que tiene la oralidad y la falta de un registro escrito, que al parecer tuvieron como propósito la no revisión de estos sucesos. Si se piensa desde el punto de vista educativo, aunque los relatos que podemos buscar en torno a esta aparición sean exiguos e inexactos, sobre todo desde el punto de vista del manuscrito, en el relato oral de las leyendas lo que importa no es la sintaxis de los hechos, sino la semántica del suceso y sobre los principios de esta se sustenta su existencia y devoción.

Conclusiones

El hecho de tratarse de un tema que no ha sido estudiado desde la perspectiva pedagógica, nos permite pensar este fenómeno desde otra óptica, la cual nos indica que estas apariciones tuvieron un propósito más allá que el evangelizador; por ejemplo, también enseñar valores morales por medio del contenido de su relato; asimismo, permite proponer este fenómeno como un método educativo. Esto podría interpretarse con lo que planteó Marc Bloch⁷⁴ al entender que la configuración de los conjuntos sociales pueden estar determinados por los contextos en los cuales están integrados. Lo que significa que estos no tan solo transfieren información, sino que también se relacionan; por ende, esta relación, que comienza por medio del relato milagroso, el cual ocurre sobre un lugar sagrado para quienes son ocupados, es crucial para comprender el fenómeno que se inicia con esta estrategia a mediados del siglo XVI en Chile central para congregarse luego a fieles en este lugar.

Queda la interrogante de si en otros sectores geográficos este fenómeno fue usado con este mismo objetivo. Un acercamiento a este tema lo propuso Bouysse-Cassagne y también Mejías, al señalar que los sitios donde se generan las apariciones tienen relación con wakas o lugares sagrados; no obstante, no relevan el elemento educativo del relato milagroso en esta estrategia. Por lo tanto, el trabajo pendiente en otras apariciones milagrosas debe enfocarse en el análisis del relato del hallazgo. Lo anterior podría mostrarnos, comparativamente, las similitudes o diferencias del contexto social, los valores morales que contiene el relato milagroso y los tipos de enseñanza que se transmiten de manera implícita. Por consiguiente, el análisis de caso realizado para este artículo nos permite sugerir que existe una relación entre lugar y aparición, lo que nos indica que donde se produce el milagro no es un sitio casual, pues este, en el caso chileno y de otras realidades latinoamericanas, tenía una fuerte relevancia social, económica, religiosa y vial que también debe ser profundizada, pues no solo es sagrado, sino que tiene otros elementos que lo convierten en un azar controlado para que se produzca el milagro.

Habría que preguntarse si la verdadera intención de los religiosos (dominicos para el caso de la Virgen de Monserrate) era resacralizar u ocupar espacios con un fuerte potencial económico, aunque pueden ser ambas. Entonces, el hallazgo sería más bien un pretexto de ocupación que de convencimiento; sin embargo, también puede ser una y la otra, ya que el

74 Solange Alberro, "La historia de las mentalidades: trayectoria y perspectivas", *Historia de México*, XLII, n.º 2 (1992): 336.

hallazgo funciona como herramienta y como propósito e implícitamente fue usado como un método visual, psicológico y narrativo que modificó los espacios usados en cuanto a su significado desde que se produce el hallazgo milagroso.

Por consiguiente, se comienza a configurar un nuevo esquema social, el cual gira en torno a estas nuevas figuras, tales como el humilde, el pastor, entre otras, que además cumplen con características sociales y psicológicas para presenciar el milagro, lo que tampoco parece ser azaroso. Es en este aspecto que el relato no solo sirve para transmitir la historia, sino también para enseñar y al mismo tiempo transformar el espacio donde se produce el mito en un lugar mitológico, espacio que interconecta elementos culturales de quien impone y de quien debe sobrellevar la imposición.

Por consiguiente, ahora este espacio tendrá nuevas concepciones morales, las cuales se irán transmitiendo o compartiendo mediante la ubicación que ocupe este lugar. Así que, podemos señalar que para que un lugar se convierta en un nuevo espacio o que un espacio sea resacralizado, debe cumplir con estos requisitos, los cuales no solo involucran reemplazar deidades, también enseñarlas y sobre la base de la oralidad –que opera como un componente educativo– difundir, además del milagro, todo el componente contextual, moral, ético y religioso que involucra el relato del hallazgo milagroso.

En síntesis, esta estrategia, al parecer, no funcionaba a corto plazo ni tenía como objetivo la enseñanza del detalle histórico, sino que se sustentaba en este, pero también en la espontaneidad, en la catarsis, pues el relato del hallazgo milagroso fluía sin registro alguno para que luego este fuera transmitido con aspectos semánticos propios, aunque sin perder la idea central: que el hallazgo milagroso ocurre siempre en contextos en los cuales las personas cumplen con los requisitos de ser escogidos, por ende, son unos bendecidos.

Posteriormente, este espacio donde se produce el milagro se eleva a un nivel taumatúrgico con orientación católica que integra, naturalmente, los elementos propios de quienes, en ese momento, deben refugiarse en su nueva protectora, ya sea una serpiente, la luna, entre otras, que ahora tiene por nombre: Virgen de Monserrate, la cual se enseña por medio de la imagen-leyenda-narrativa que santifica, pero al mismo tiempo es una imagen pedagógica, pues viene cargada, desde su génesis, como protectora e ícono de los valores morales que ahora transmite su leyenda.

Contribución de los autores:

Jesús Moisés Lara Coronado: investigación, conceptualización, metodología, visualización, escritura (borrador y original); Gabriel Sánchez Antonucci: investigación, conceptualización, escritura (borrador y original)

Financiamiento

Este artículo surge bajo el patrocinio del Convento Dominicano de Santiago de Chile y el Instituto Dominicano de Investigaciones Históricas de Querétaro, instituciones que facilitaron el acceso a sus archivos y financiaron viajes y pasantías para desarrollar la investigación. El

proyecto se enmarca en la investigación: “Cerros sagrados, hallazgos milagrosos y extirpación de idolatrías durante el siglo XVI en Chile central”.

Conflicto de interés

Los autores declaran que no tienen conflictos de interés.

Implicaciones éticas

Los autores declaran que este artículo no tiene implicaciones éticas en la escritura o publicación.

Referencias Bibliográficas

- Acosta, Olga. *Milagrosas imágenes marianas en el Nuevo Reino de Granada*. Dresden: TU, 2007.
- Aguilera, Iván. “Cosmovisión y astronomía ancestral diaguita en los valles de Illapel y Chalingo”. En V Escuela y IV Jornada Interamericana de Astronomía Cultural, República de Paraguay, 2016, 1-27.
- Alberro, Solange. “La historia de las mentalidades: trayectoria y perspectivas”. *Historia de México* XLII, n.º 2 (1992): 333-351.
- 164 Argañaraz, Cecilia. “De apariciones y alianzas. Vírgenes e historia territorial en Catamarca (Argentina)”. *Chungará. Revista de Antropología Chilena* 53, n.º 1 (2021): 117-129.
- Barabas, Alicia. “El aparicionismo en América Latina: religión, territorio e identidad”. *La Palabra y el Hombre*, n.º 89 (1994): 31-41.
- Barabas, Alicia. “Una interpretación sobre la construcción social del milagro aparicionista”. En editado por Zambrano, Carlos, *Epifanías de la etnicidad: estudios antropológicos sobre vírgenes y santos en América Latina*, 125-142. Bogotá: Corporación Colombiana de Investigaciones Humanísticas, HUMANIZAR. Colombia, 2002.
- Barabas, Alicia. “Los santuarios de vírgenes y santos aparecidos en Oaxaca”. *Cuicuilco* 13, n.º 36 (2006): 225-258. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35103610>.
- Bouysse-Cassagne, Thérèse. “De Empédocles a Tunupa: evangelización, hagiografía y mitos”. En *Saberes y memorias en los Andes*. In *Memorian Thierry Saignes*, 157-212. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 1997.
- Bouysse-Cassagne, Thérèse. “El sol de adentro: *Wakas* y santos en las minas de Charcas y en el lago Titicaca (s. XV a XVII)”. *Boletín de Arqueología PUCP*, 8 (2004): 59-97.
- Bouysse-Cassagne, Thérèse. “Las minas del Centro-Sur andino, los cultos prehispánicos y los cultos cristianos”. *Bulletin de l'Institut Français d'études Andines*, 34, n.º 33, (2005): 443- 462. <https://doi.org/10.4000/bifea.4988>.
- Bouysse-Cassagne, Thérèse. “Dinámicas culturales y mutaciones históricas en los Andes del Centro-Sur: la invención de la fábula cristiana en los Andes”. En Seminario de Doctorado, Centro Franco-Argentino de Altos Estudios, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 2007.
- Brading, David. *La virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*. México: Taurus, 2002.
- Burke, Peter. *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*. Barcelona: Crítica, 2005.

- Campos, Araceli y Louis Cardaillac. *Indios y cristianos. Cómo en México Santiago Apóstol se hizo indio*. México: El Colegio de Jalisco, UNAM, Editorial Itaca, 2007.
- Castro, Victoria. *De ídolos a santos. Evangelización y religión andina en los Andes del sur*. Santiago de Chile: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2009.
- Chaile, Telma. "Santuarios marianos en el valle y en Belén. Catamarca, 1640-1700". *Diálogo Andino*, n.º 64 (2021): 99-109. <https://dx.doi.org/10.4067/S0719-26812021000100099>
- Comelles, Josep. "Milagros, santos, vírgenes y médicos. La institucionalización del milagro en la Europa cristiana". En *Antropología de la salud y la medicina*, coordinado por Romani Orió y Josep Comelles, 166-192. Tenerife: VI Congreso de Antropología FAAEE/ACA, 1993.
- Concepción, 15 de octubre de 1550, carta Pedro de Valdivia al Emperador Carlos V. En *Cartas de Pedro de Valdivia, que tratan del descubrimiento y conquista de Chile*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. <https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/cartas-de-pedro-de-valdivia-que-tratan-del-descubrimiento-y-conquista-del-reino-de-chile--0/html/>
- Costilla, Julia. "El milagro en la construcción del culto a Nuestra Señora de Copacabana (Virreinato del Perú, 1582-1651)". *Estudios Atacameños*, n.º 39, (2010): 35-56.
- Costilla, Julia. "De milagros y santuarios: apropiaciones simbólicas en tres cultos católicos sudamericanos". *Revista Cultura y Religión*, XV, n.º 2 (2021):167-209.
- Díaz, Alberto, Luis Galdames y Wilson Muñoz. "Santos patronos en los Andes. Imagen, símbolo y ritual en las fiestas religiosas del mundo andino colonial (siglos XVI-XVII)". *ALPHA*, n.º 35 (2021): 23-39.
- Estenssoro, Juan Carlos. *Del paganismo a la santidad: la incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*". Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003.
- Errázuriz, Crescente. *Los orígenes de la iglesia en Chile (1540-1603)*. Santiago de Chile: Imprenta del Correo, 1873.
- Fierro, Olivia. "El poder de las manos de la Virgen: construcción social de imágenes de santos y vírgenes en el valle de San Francisco (San Luis Potosí y Guanajuato, México)". *Revista Trace*, 73 (2017): 87-116.
- Florencia, Francisco y Juan Antonio Oviedo. *Zodiaco Mariano*. México: Conaculta, 1995.
- Ghigliazza, Raimundo. *Historia de la provincia dominica de Chile*. Tomo I. Concepción: 1898.
- Ginzburg, Carlos. "Conversar con Orión: En *Tentativas*, editado por Carlos Ginzburg, 229-240. Rosario: Prohistoria, 2004.
- González, Pilar. "Divinidades y vírgenes de cara negra". *Revista Digital de Iconografía Medieval*, IX, n.º 17 (2017): 45-60.
- Huidobro, María. "Milagros e intervenciones divinas en la poesía épica sobre la guerra de Arauco en el siglo XVI". *Revista Cultura & Religión*, 15, n.º 2 (2021): 39-66.
- Lafaye, Jacques. *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*. México: Fondo de Cultura Económica, 1977.
- Lara, Jesús y Gabriel Sánchez. "El desarrollo religioso, económico y militar en el cerro Guachuraba y la participación de los dominicos durante la segunda mitad del siglo XVI en Chile central". *Revista Historia* 396, 11, n.º 2 (2021): 305-336.
- León, Carlos. *Recuerdos y tradiciones de la Ermita de Monserrate, Rosario de la Viña*. Santiago de Chile: Imprenta de Manuel Infante, 1889.
- Medina, Mercedes. "Análisis de uno de los aspectos característicos de la evangelización en la América española, y en el Nuevo Reino de Granada". *UNIV: HUM*, 16, n.º 27 (1987), 251- 264.
- Mejía, María del Pilar. Monserrate, "Guadalupe y La Peña: Vírgenes, naturaleza y ordenamiento urbano de Santafé, siglos XVII y XVIII". *Fronteras de la Historia*, n.º 11, (2006): 241-291.
- Mitchel, William John. *La teoría de la imagen. Ensayo sobre representación verbal y visual*, Madrid: Akal. 2009.

- Moro, Raffaele. "Los santuarios novohispanos y las imágenes 'peregrinas' entre historia e imaginario. Historia de México", LXVI, n.º 4 (2017):1759-1818.
- Navarro, Jesús. El guadalupismo visto desde la psicología de masas. En *Memoria XVIII 2005 Encuentro Nacional de Investigadores del Pensamiento Novohispano*, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2005, 1-11. <http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/>
- Ong, Walter. *Oralidad y escritura. Tecnología de la palabra*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Portuondo, Olga. *La Virgen de la Caridad del Cobre. Símbolo de la Cubañía*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente, 1995.
- Prieto, Andrés. "Un extraño caso milagroso: La aparición de la Virgen en los textos tempranos de la Conquista de Chile". *Taller de Letras UC. Revista Santiago, Chile*, n.º 29 (2001): 207-215.
- Rodríguez, Salvador. "Los modelos histórico-antropológicos de apariciones marianas: la virgen de la Cabeza". En *Actas del I Congreso Internacional*, Andújar, 2003, 1-16.
- Rodríguez, Salvador. "Las leyendas de apariciones marianas y el imaginario colectivo". *Revista Etnicex*, n.º 6, (2014): 101-121.
- Rostworowski, María. "Peregrinaciones y procesiones rituales en los Andes". *Journal de la Société des Américanistes* 89, n.º 2 (2003): 97-123.
- Sahagún, Bernardino. *Historia general de las cosas de Nueva España*. México: Editorial Porrúa, 2006.
- Schenke, Josefina. "La Virgen del Socorro en Santiago de Chile. Paradojas de su origen, su milagro y su iconografía (siglos XVII-XVIII)". *Historia (Santiago)* 52, n.º 1 (2019): 109-138. <https://dx.doi.org/10.4067/S0717-71942019000100109>
- Sotomayor, Gonzalo, Rubén Stehberg y Juan Carlos Cerda. "Mapocho Incaico Norte". *Boletín del Museo Nacional de Historia Natural*, 65 (2016): 109-135.
- Stehberg, Rubén y Gonzalo Sotomayor. "Mapocho Incaico". *Boletín del Museo Nacional de Historia Natural*, 61 (2012): 85-149.
- Stehberg, Rubén, Gonzalo Osorio y Juan Carlos Cerda. "Mapocho incaico central: distritos prehispánicos de irrigación". *Publicación Ocasional del Museo Nacional de Historia Natural* n.º 71 (2021): 5-60.
- Valenzuela, Jaime "Devociones de inmigrantes. indígenas andinos y pluriethnicidad urbana en la conformación de cofradías coloniales (Santiago de Chile, siglo XVII)". *Revista Historia*, 43, n.º 3, (2010): 203-244.
- Van den Berg, Hans. 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, (2002): 33-68.
- Velazco, Honorio. "Hallazgos y apariciones de vírgenes en España". En *Religiosidad Popular*, editado por Salvador Rodríguez. Barcelona: Editorial Anthropos, 1990.
- Velazco, Honorio. "La apropiación de los símbolos sagrados. Historias y leyendas de imágenes y santuarios (siglos XV-XVIII)". *Revista de Antropología Social*, n.º 5 (1996).
- Villagrán, Carolina y Miguel Videla. "El mito y el origen en la cosmovisión mapuche de la naturaleza: una reflexión en torno a las imágenes de Filu-Filoko-Piru". *Magallania*, 46, n.º 1 (2018): 249-266.
- Vích, Víctor y Zabala, Virginia. *Oralidad y poder. Herramientas metodológicas*. Bogotá: Norma, 2004.
- Wobeser, Gisela von. "Mitos y realidades sobre el origen del culto a la virgen de Guadalupe". *Revista Grafía*, 10, n.º 1 (1986): 148-160.
- Zambrano, Carlos. *Epifanías de la etnicidad. Estudios antropológicos sobre vírgenes y santos en América Latina*. Bogotá: Corporación Colombiana de Investigaciones Humanísticas, HUMANIZAR, 2002.
- Zambrano, Carlos y Claudia López. "Las vírgenes remanecidas. Elementos de organización social y formas de etnicidad en el Macizo Colombiano". En *Cultura y salud en la construcción de la Américas*, editado por Carlos Pinzón. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, 1994.