

Terremotos, pestes y calamidades. Del castigo a la misericordia de Dios en la Nueva Granada. Siglos XVIII y XIX¹.

Juan Carlos Jurado Jurado*

Resumen

Durante los siglos XVIII y XIX, el mundo natural no era considerado frágil y amenazado por el hombre, sino por el contrario poderoso e incontrolable. Esto y la falta de ayudas médicas efectivas frente a la enfermedad, suscitó sentimientos de *fatalismo resignado*, más visibles en los angustiosos momentos, cuando “la vida estaba a merced de la muerte”. En el artículo se exploran estos aspectos y la forma como lo religioso ofrecía respuestas sobre el origen sobrenatural de la calamidad, interpretada culturalmente como “castigo divino”. Se invocaban los poderes de la “Divina Magestad” por medio de rogativas, romerías o novenarios, dada la inoperancia de los remedios humanos para restablecer el curso normal de la naturaleza o para neutralizar el mortífero efecto de las epidemias y de las plagas. Se acudía a los santos como ayuda mágico-religiosa, por el gran sentimiento de impotencia y frustración que se experimentaba en medio de una realidad aplastante y amenazante como las catástrofes. De esta manera las poblaciones campesinas disponían de una “religiosidad funcional” para resolver los asuntos más nimios de la vida cotidiana pero también los más aterradores y amenazantes.

Palabras clave: Desastres naturales. Santos protectores. Religiosidad popular. Rogativas públicas. Magia. Religión

Abstract

Earthquakes, pests and calamities. From God’s punishment to mercy in Nueva Granada in the 18th and 19th centuries.

During the 18th and 19th centuries, the natural world was not considered fragile and threatened by man but, on the contrary, powerful and uncontrollable. This, and the lack of effective medical aids to combat disease, provoked feelings of resigned fatalism, more visible at distressing moments when “life was at the mercy of death”. In this article these aspects and the way that religion offered answers to the supernatural origin of calamities, interpreted culturally as “divine punishment”, are explored. Given the uselessness of human remedies to restore the normal course of nature or to neutralize the deadly effect of epidemics and disease, the powers of the “Divine Majesty” were invoked through rogations, pilgrimages or novenas. Due to the great feeling of impotence and frustration experienced in the middle of an overwhelming and threatening reality like a catastrophe, people resorted to saints for magical-religious succor. In this way people used “functional religiosity” not only to solve the most insignificant matters of daily life but also the most frightening and threatening.

Key words: Natural disasters. Popular religiosity. Public rogations. Protective saints. Magic. Religion.

* Magíster en Historia. Universidad Nacional de Colombia Sede Medellín. Docente de la Universidad EAFIT.

Introducción

Ciega y muda, la fatalidad natural desdeñaba entonces establecer un contrato expreso con nuestros antepasados aplastados por ella: hoy en día estamos suficientemente vengados de ese arcaico abuso por un abuso moderno recíproco. Debemos pensar una nueva balanza delicada, entre esos dos conjuntos de balanza. (Michel Serres. El Contrato Natural).

Los sucesos naturales catastróficos que han contribuido a las transformaciones del paisaje geográfico se tornan en *desastres* cuando está de por medio el hombre, y frente a ellos las sociedades desarrollan respuestas con una gran densidad cultural, sujetas a transformaciones históricas. Pero más que una perspectiva geográfica, me interesa explorar desde una perspectiva social las actitudes frente a lo que hoy se denominan los *desastres naturales* en la época colonial y republicana. En aquellos tiempos en que no existían los mecanismos institucionales que hoy conocemos bajo el moderno concepto de la *prevención de desastres*, con todo su sistema de ayudas tecnológicas, médicas e institucionales, cómo eran enfrentados los desastres naturales? Los desastres se asemejan a las enfermedades, al ser un elemento de *desorganización social* y un factor de temido desarreglo para la vida económica y cotidiana, y por ello permiten hacer visibles las articulaciones internas de una sociedad y las tensiones que la atraviesan. Se trata entonces de un punto privilegiado desde donde se puede visualizar la significación de mecanismos administrativos o de prácticas religiosas en torno a los desastres y la imagen que una sociedad tiene de sí misma.²

Los archivos coloniales y republicanos arrojan información fragmentada y dispersa sobre el tema de los desastres naturales. Sin embargo, es posible identificar con recurrencia la manera como se sucedían fuertes temporadas de invierno durante las cuales se dificultaba la movilización de personas y mercancías, inundaciones, largas temporadas de sequía, vendavales, erupciones volcánicas, terremotos y deslizamientos de tierra y lodo, que podían arrasarse con los cultivos, los animales del campo y con poblaciones enteras. Al hecho de que sucedieran estos eventos, contribuían de cierta manera las acciones humanas de intervención sobre los paisajes naturales.

Según el geógrafo norteamericano James Parsons, en los Andes septentrionales, donde se localiza la actual Colombia, existen condiciones especiales para que se produzcan desde tiempos remotos, sucesivos y “devastadores quebrantos ecológicos”³. Estos condicionantes están relacionados con los antecedentes geológicos de la zona, su quebrada topografía, la alta incidencia local de las lluvias torrenciales, su posición a lo largo de las placas tectónicas que producen las deformaciones terrestres sísmicas y la inestabilidad de pendientes de cenizas volcánicas y de depósitos glacio-fluviales de las altas montañas glaciares.⁴ Parecería obvio agregar que a los efectos desastrosos de los cambios paisajísticos, contribuye la alta densidad poblacional de la zona y una incomprensible “imperturbabilidad” de las poblaciones para vivir en zonas frecuentemente asoladas por desastres naturales.

Esta imperturbabilidad -caracterizada por el historiador Pedro Cunil Grau-se ha expresado en la continuidad del poblamiento durante siglos en sitios riesgosos, donde ha habido conocimiento tradicional y remoto de la sucesión errática de huracanes, maremotos, penetraciones del mar, erupciones volcánicas, sismos, aludes, inundaciones y otras catástrofes. En estos paisajes de peligro, ninguna comunidad ha quedado exenta de muertes, padecimientos, daños en sus viviendas, espacios productivos y establecimientos culturales. Sin embargo, superada la momentánea contingencia catastrófica, se ha evidenciado en la mayoría de estos sitios el retorno de sus antiguos pobladores, desplegando grandes esfuerzos en la reconstrucción de sus paisajes humanos. La escasa percepción del riesgo, la repetición del peligro, se acompaña con una impasibilidad ante futuras e ineludibles catástrofes. *Esta resignación colectiva ante la naturaleza ineluctable, explicaría la continuidad en el asentamiento humano a riesgo y ventura durante largos lapsos en paisajes donde de tarde en tarde se precipitará la catástrofe natural, que a pesar de señales premonitorias, no será eludida.*⁵

Extendiendo el concepto de las catástrofes a otra serie de eventualidades no “geográficas”, pueden sumárseles las plagas de langosta u otros insectos, que trastocaban la vida local al arrasar con extensos cultivos dejando sumida en el hambre a inmensos grupos de población. También, las *catástrofes epidémicas*, podían tener efectos devastadores siendo las más comunes en aquella época las de sarampión, viruela, fiebre amarilla y el cólera, designadas con el nombre genérico de “pestes”.⁶

La precariedad de las construcciones y del mundo urbano colonial para contener y domeñar los desbordantes flujos de agua de quebradas y ríos en los inviernos; la falta de eficientes tecnologías

de construcción antisísmica; la inexistencia y desconocimiento de modernas técnicas para el cultivo y la conservación de alimentos a gran escala durante largas temporadas de escasez causadas por el invierno, la sequía o por plagas, y la falta de ayudas preventivas y médicas eficientes para combatir éstas y el contagio de enfermedades, facilitaron sus efectos devastadores sobre la población y sobre sus recursos para la vida.

Como una simple muestra de los recurrentes eventos catastróficos sucedidos en la Nueva Granada en los siglos XVIII y XIX, y que nuevas investigaciones podrán tratar con detalle, pueden citarse algunos de los más importantes. Con respecto a los sismos el estudio ya mencionado del P. Jesús Emilio Ramírez, contabiliza la sorprendente cifra de 597 en los cuatro siglos que van de 1.563 a 1.963, de los cuales, según él, alrededor de 70 alcanzaron grado VIII en la escala Rossi-Forel. De los 6 más importantes del período colonial sobresalen los de 1.735, 1.785 y 1.805. Este último, célebre por la destrucción de la Villa de Honda sobre el río Magdalena, con la alarmante cifra de 200 personas muertas para un pequeño villorrio como aquel, con una población que apenas podía ascender apenas a unos miles. Pero durante el siglo XIX, se vivieron más dramáticos desastres de este tipo, como el de la ciudad de Cúcuta y la frontera con Venezuela en 1.885, que la redujo a ruinas y dejó unos 3.000 muertos. Las erupciones del Volcán del Ruíz no son nuevas y se presentaron en medio del temblor de 1.845, con flujos de lodo que dejaron devastadoras cicatrices en el valle del Magdalena.⁷

Los paisajes urbanos también se han visto afectados dramáticamente con eventos naturales como la célebre en Medellín, avalancha de lodo de la quebrada la Iguaná, que arrasó con el poblado de Aná en 1.880. Los condicionantes antrópicos de éste último, se refieren a la tala de bosques en la parte alta de la montaña que facilitó el arrastre de materiales y lodos por la lluvia y a la ineficacia de las contenciones construidas para controlar las ya conocidas crecientes. El desastre obligó al traslado del caserío a una zona de cota más alta al norte de la ciudad en el actual barrio de Robledo.⁸ Igualmente persistentes y calamitosas podían ser las crecientes de la quebrada Santa Elena, que

pasaba a pocas cuadras de la plaza mayor de la villa de Medellín, inundando los barrios y estancias aledañas.

En cuanto a las catástrofes epidémicas, sobresale la gran epidemia combinada de viruela y sarampión que asoló la región centro oriente de la Nueva Granada, durante dos años (1728-1830), cuando el mestizaje iba bien avanzado es esta región de mayoritaria población indígena, la más afectada por carecer de inmunidad biológica al contagio, o la llamada por José María Caballero la *peste grande de viruelas* de Santafé en 1782. La diversidad de versiones sobre la cantidad de fallecidos durante ésta última va desde 7.000 según anotaciones del siglo XIX, hasta 5.000 que registró José María Caballero en su Diario, o los 3.000, según el arzobispo Virrey Caballero y Góngora. De todas formas la cifra más baja de 3.000 resulta sorprendente para esta ciudad cuya población no llegaba a los 20.000 habitantes.⁹ Como lo señala el historiador Renán Silva para la epidemia de 1.802 en la misma Santafé, los muertos se redujeron dramáticamente (a 330) en comparación con la de 1.782, por la mejor organización y disposición de recursos médicos y hospitalarios y de la práctica de la vacuna contra la viruela. El cólera asiático o morbo aparece ya en el siglo XIX, cuando se introdujo en 1.849 desde Panamá por Barranquilla y Cartagena, “en donde el flajelo -según Salvador Camacho Roldán- se encarnizó en los meses de junio y julio. En general, se calculó que entre las ciudades del litoral y las márgenes del Magdalena hasta Honda, el azote en tres meses había causado la muerte de más de 20.000 personas”, una cifra al parecer exagerada. Para 1.850, la peste ya había arrasado con más víctimas en Guaduas, Villeta y Bogotá.¹⁰

Sobre los desastrosos efectos que tenían para la economía y la vida de las personas otros eventos naturales como tempestades, granizadas y heladas (tan comunes todavía en los altiplanos cundiboyacense y pastuso), se encuentran recurrentes registros sobre algunos de ellos en fuentes tan diversas como las Actas de los Cabildos, las crónicas y memorias de viajeros¹¹, la correspondencia privada y los diarios personales, la prensa¹² y hasta en las producciones literarias del folclor regional (novenas y devocionarios), algunas de ellas, citadas acá.

Familiaridad con una naturaleza amenazante e incontrolable.

La sociedad colonial era predominantemente rural y campesina, de modo que la forma de vida de la población, que en su mayoría vivía fuera y en torno a las ciudades y villas, estaba regida estrechamente por los ciclos y los fenómenos naturales. Tanto el trabajo, que era predominantemente agrícola, como la vida social, estaban a merced de las variaciones del cielo y las estaciones climáticas. Los centros urbanos, donde la población podía sustraerse en cierta manera a los efectos meteorológicos eran bastante precarios en su materialidad, de modo que se vivían con intensidad todos los fenómenos naturales, en especial los catastróficos. Entonces el mundo natural no era considerado como en nuestras sociedades occidentales de finales del siglo XX, como frágil, dependiente y a merced del hombre, sino por el contrario, como amenazante, terroríficamente poderoso, e incontrolable; triunfaba fácilmente sobre los hombres.

La familiaridad con una naturaleza amenazante e incontrolable en los siglos XVIII y XIX, pudo suscitar en la población, mayoritariamente campesina en la Nueva Granada, un sentimiento de *fatalismo resignado*, más visible en los angustiosos momentos del desastre, cuando “la vida estaba a merced de la muerte” y no había “nada que hacer” frente a la calamidad o a la enfermedad. Esta actitud también era propia de sociedades agrarias y tradicionales europeas. Y era que los eventos catastróficos, podían ocasionar sin remedio para ello muertes masivas de ganados y animales domésticos, la pérdida de cosechas enteras y hambrunas y enfermedades colectivas; acontecían de forma periódica y trastocaban la vida de toda la comunidad ocasionando a veces crisis de sobrevivencia. Una de ellas parece haberse presentado en la provincia de Antioquia a principios del siglo XIX, asociada a un prolongado verano, según lo registra el historiador Alvaro Restrepo Eusse:

Desde mediados de 1807 comenzó a sentirse en la provincia el efecto de un prolongado verano o falta total de lluvias, por escasez de víveres para atender la ordinaria alimentación de sus habitantes; situación que se agravó considerablemente con el consiguiente verano de 1808, produciendo una calamidad de hambre cuya memoria con todos sus horrores se ha conservado con espanto. A pesar de los filantrópicos esfuerzos que hicieron las autoridades y los ciudadanos, no pudo obtenerse eficaz remedio hasta que se estableció el curso regular de las cosechas.¹³

Para quienes vivimos el mundo moderno de las grandes ciudades, atiborrado de tecnologías que aminoran los rigores de la naturaleza, y donde la reserva masiva de alimentos en depósitos agrícolas y supermercados nos crean el imaginario de su inagotabilidad por su disponibilidad inmediata, resguardándonos de los terribles efectos del hambre, es difícil comprender que la pérdida de los sembrados por los nefastos efectos de una sequía o del invierno, implicaba un riesgo considerable y profundamente traumático para la vida en el campo. Pues las cosechas se podían retrasar un período más de meses y hasta de años, mientras los ciclos naturales corrían y las pocas reservas alimenticias de la familia campesina se diezaban en medio de la penuria, la enfermedad y el hambre. Y el hambre aparece reiteradamente como el gran flagelo, a cuya experiencia terrorífica se enfrentarán finalmente los pobladores una vez pasado el evento catastrófico.¹⁴

Frente a estos acontecimientos las autoridades determinaban un control más estricto sobre el comercio de los escasos víveres, para evitar que fueran vendidos por fuera de su jurisdicción y que se desencadenaran alzas exageradas de precios, principalmente en productos como el maíz.¹⁵ Por lo cual eran comunes los Autos de los Cabildos, “para que no se extraigan los maíces de la jurisdicción -de las ciudades y villas- en tiempos calamitosos”. También, estimularon la agricultura, la entrega de ayudas y limosnas para los más pobres, y velaron con mayor celo el orden público y la mendicidad, confirmando permisos especiales para que la ejercieran los más afectados.¹⁶ Los efectos de estas medidas deberán ser evaluados mejor en futuras investigaciones, sin embargo, su efectividad podía ser limitada, debido a la precipitud y a la deficiencia de recursos para aplicarlas con duración.

La necesidad de estimular la agricultura ante la presencia de la langosta en Antioquia, se observa con la solicitud que hiciera el cabildo de la ciudad de Rionegro en 1815 a los pobladores, para

que se dediquen con actividad a sembrar toda clase de frutos, raíces y legumbres que se den con abundancia en todos los terrenos de este cantón, que por ser templado o frío se ha visto libre de semejante plaga destructora dedicándose con especialidad al cultivo de las sementeras de trigo ya porque según la experiencia, la deja intacta sin hacerle daño la langosta ya porque su fruto viene más temprano que el maíz y finalmente porque en poco terreno se siembra más y a proporción se coje también mayor cantidad de trigo.¹⁷

Sin hacer observaciones concluyentes sobre una relación directa entre desastres naturales-pobreza-aumento de la criminalidad y la vagancia, algunos registros históricos, sugieren que en medio de estas situaciones calamitosas, algunos sujetos estaban más dispuestos a cometer robos de alimentos, posiblemente abigeato y hasta asesinatos, forzados por el hambre y la pobreza. En 1820 fue acusado en la ciudad de Antioquia un sujeto de nombre Bernardo Agudelo, bajo los cargos de vago y ladrón. Agudelo era vecino del Curato de Sacaoyal, poseía algunas tierras allí, era casado, con una hija y de oficio jornalero. Según los vecinos, Agudelo y su mujer eran reconocidos ladrones de gallinas, cerdos, maíz pilado y algunos frutos del campo. Sin embargo, en una de las declaraciones se relacionaron los robos del acusado con la situación calamitosa por la que pasaba la provincia. Según José María Losada, “...que en el año pasado –1820- hubo calamidad por haber faltado los víveres, por cuyo motivo nos hallabamos aflixidos de hambre, pero ahora no”, y que sí ha robado, “aunque no sabe si en tiempo de necesidad”.¹⁸

En otro caso se refiere el infanticidio cometido por Venancio Londoño en 1807, quien fuera esclavo del presbítero José de Saldarriaga vecino de Medellín, y quien ahogó a su hija de diez meses en la quebrada de Miranda. Además de argumentar la ignorancia del acusado sobre la gravedad del hecho, el defensor hizo referencia a la época de hambruna por la que estaba pasando la provincia, debido al prolongado verano que se mencionó anteriormente. Este fue el motivo del delito, dada la incapacidad de alimentar a su familia.¹⁹

En 1766 el corregidor del Partido de Bogotá se refirió a la escasez general de víveres, debida a los “continuos veranos...y otras epidemias”, de modo que habían dejado a los indios tan pobres que algunos se habían transformado en mendigos, otros estaban dedicados al pillaje y muchos abandonaron sus pueblos”.²⁰

De la ira y los castigos divinos. Las rogativas públicas.

Señor, tu eres también el Dios de amor en la tempestad, y el Dios de bondad en la tormenta. (Oración durante la Tormenta. *Ejercicio del Amor Divino*).

En las situaciones catastróficas los campesinos se sentían completamente a merced de la naturaleza; se generaban tensiones y pánico colectivo, frente a los cuales lo religioso ofrecía respuestas sobre el origen -sobrenatural- de los males que afectaban a la comunidad y salidas para atenuar o escapar a sus calamitosos efectos. Y era que resultaba una experiencia terrorífica en esta sociedad católica, morir repentinamente sin los auxilios sacramentales en medio de la catástrofe, arriesgándose a “perder el alma para la eternidad”.

El historiador de las mentalidades Philippe Ariés ha mostrado como en las sociedades occidentales tradicionales, la muerte repentina era indeseable y traumática para las personas, pues se valoraba sobremanera un “bien morir”, con el tiempo suficiente para recibir los sacramentos, testar, despedirse de los allegados y familiares, y vivenciar la muerte misma en el lecho propio en un acto de sentido fervor religioso, contrición y espera²¹. En medio de la catástrofe, era entonces cuando los sentimientos de precariedad de la vida material y de impotencia frente a la naturaleza se experimentaban con más fuerza, y se acudía con afán a los poderes de la “Divina Magestad” por medio de rogativas, romerías o novenarios, dada la inoperancia de los remedios humanos o al mismo tiempo que se recurría a éstos²². Escenas colectivas de terror y pánico, un tanto graciosas y pintorescas, donde se desencadenaban verdaderas oleadas de fervor religiosos en medio del desorden general, componen las descripciones que hasta ahora se conservan sobre los desastres naturales. José María Caballero narra de manera jocosa lo sucedido en medio de un temblor de tierra del 18 de noviembre de 1814, en Santafé:

En esta misma noche tembló como a las diez y media, pero como a las once y cuarto fue más grande, por cuya causa se asustó y alborotó toda la gente, en términos que no quedó uno acostado; todos salieron a las calles y amanecieron en las puertas de las casas y tiendas y en las plazas, rezando a gritos por todas partes. La comunidad de San Francisco dio vueltas por la plazuela, cantando letanías, de suerte que en medio del susto daba gusto ver a todas las gentes por todas partes, porque unos rezaban el rosario, otros el trisagio, otros las letanías de la Virgen, otros las de los santos, unos cantaban el Santo Dios, otros la Divina Pastora, unos gritaban el Ave María, otros el Dulce Nombre de Jesús, unos lloraban, otros cantaban, otros gritaban, otros pedían misericordia y confesión a gritos. En particular, las de mayor alboroto eran las mujeres. Yo me reía a ratos de ver tanto movimiento, sin sino, como locos, pues ninguno sabía lo que hacía; y aun en aquellas personas doctas y de mayor civilización. ¡Válgame Dios, lo que es un susto repentino, y más si viene por la mano del Altísimo!²³

Es importante señalar que el miedo como “respuesta al riesgo”, no se agota en ella y se constituye en un sentimiento que no obstante expresarse individualmente, se construye socialmente, y se interpreta desde contextos sociales específicos.²⁴ Se trata en últimas del miedo a la disolución del cuerpo social y a no tener futuro, como resultado del inmenso riesgo que supone la catástrofe. Y frente a esta experiencia terrorífica, lo religioso con su poder consolador, permite contrarrestar la fragilidad de los cuerpos frente a la enfermedad o la del cuerpo social frente a las impredecibles fuerzas de la naturaleza, a diferencia de lo que acontece en las sociedades contemporáneas donde las ciencias y el aparato jurídico del Estado cumplen estas funciones. En relación con los miedos, es necesario destacar las diferentes maneras de reaccionar, de acuerdo con los distintos eventos catastróficos que los generan. Las imágenes de la cita anterior sobre el terremoto, donde se exteriorizan con gran expresividad y soltura los sentimientos de pánico individual en espacios predominantemente públicos, contrastan sobremanera con las que trae a cuenta el historiador francés Jean Delemeau, para mostrar las reacciones que generaban las pestes en el medioevo (y en la época colonial):

Detención de las actividades materiales, silencio en la ciudad, soledad en la enfermedad, anonimato en la muerte, abolición de los ritos colectivos de alegría y de tristeza; todas estas rupturas brutales con las costumbres de una imposibilidad radical para construir proyectos de futuro, ya que a partir de entonces, la iniciativa la pertenecía completamente a la peste.²⁵

Además de las respuestas religiosas más inmediatas e instintivas frente a la catástrofe y de las medidas de carácter práctico para neutralizar sus devastadores efectos, sobresale el que estuviera estipulado como norma de acción oficial de los cabildos, el decretar y organizar rogativas públicas en concierto con las autoridades eclesiásticas. Las rogativas eran una práctica religiosa, cuyos orígenes se remontan a España, según se las reglamentaba en la Novísima Recopilación de Leyes de España.²⁶ En Antioquia, el Visitador Oidor Juan Antonio Mon y Velarde, uno de los más destacados gobernantes borbónicos de finales del siglo XVIII, reglamentó las rogativas públicas, según las Ordenanzas dictadas para la ciudad de Antioquia y la Villa de Medellín. En ellas se dictaminaba que:

Cuando la necesidad sea urgente, debe el cabildo acordar rogativa pasando oficio sobre esto al superior eclesiástico, poniéndose de acuerdo para señalar día y hacer la convocatoria para que asistan los vecinos, haciendo que todos concurran a implorar el auxilio de la divina clemencia pues en esto hay poco esmero o por lo demasiado frecuentes de las rogativas sin mayor urgencia o por la poca formalidad que en esto se ha observado, debiendo asistir todo el cabildo vestido de negro.²⁷

Para el historiador español Manuel José de Lara Rodenas, quien ha estudiado las rogativas al sur de España para el siglo XVII, éstas eran manifestaciones socio-religiosas, nacidas de las angustias, expectativas y frustraciones de las viejas sociedades agrarias al calor de su incapacidad para dominar el medio. Son parte del desbordante espectáculo institucional de la religiosidad barroca, convocadas por tres tipos de motivaciones: para enfrentar los embates de la meteorología, la epidemia o la guerra²⁸. Como lo he sugerido anteriormente, a los cabildos correspondía la iniciativa de convocar y diseñar las rogativas, retomando los clamores de los vecinos y dando cuenta de ello a la cleresía. De allí que sus costos se pagaran de sus Propios y Rentas, cuando no se sustentaban de las limosnas del vecindario. “Por lo general, cuando el motivo que la impulsa afecta directamente a la población, la rogativa suele adquirir su configuración completa: novenario de misas cantadas con procesión general el últimos día, aunque en otros casos puede bastar la procesión”.

Para el caso de la Villa de Medellín, de la que he logrado explorar parcialmente las Actas del Cabildo, no he encontrado información detallada sobre las rogativas. Sólo se registran lacónicas peticiones o mandatos de los cabildantes para celebrarlas y sus motivaciones. Como ejemplo de ello, puede citarse la solicitud del Cabildo de la Villa de Medellín, del 2 de junio de 1817, para que se mandara hacer rogativa a la virgen patrona por la sequía y las “pestes” que se presentaban en aquella época de verano:

Siendo graves los prejuicios que resultan a los frutos por la seca que se advierte e igualmente la peste que amenaza una gran devastación y ruina del vecindario, por tanto pide se haga una rogativa a Nra. Patrona de la Virgen de la Candelaria...” Pedido que fue aprobado para el sábado 7 de junio y “al efecto pedir la limosna que se acostumbra.²⁹

Si se atiende a las tradiciones hispánicas en esta materia y a la poca información conocida, puede decirse que las rogativas se realizaban con el concurso de la vecindad en una de las

parroquias de la población y el último día de los nueve que solía ser domingo, se salía en procesión en desfile general de todos los estamentos sociales, con las cofradías llevando sus estandartes y las ordenes religiosas alimentando y liderando el fervor público. Se acordaba más comúnmente el novenario a los santos patronos de las localidades y el último día se sacaba su imagen en procesión hasta una de las parroquias donde se decía la última misa, luego de lo cual la imagen retornaba a su lugar originario, generalmente la iglesia mayor.

Con las rogativas se desplegaba todo un “gobierno de las conductas que quiere serlo también de los sentimientos” religiosos, pues como era usual desde antiguo, los cabildos exigían al convocarlas “contrición y arrepentimiento” o la “devoción y solemnidad que es justicia”, para lo cual se demandaba “que ninguna persona falte a ella y habiendo confesado y comulgado”, y que “todo se haga con la mayor devoción que se pueda”, con la advertencia de ser castigados los ausentes.

Indagando en los fenómenos de la psicología colectiva que revelan los eventos catastróficos, sugiere De Lara Rodenas sobre las “rogativas públicas”, que al tener la fuerza del colectivo, facilitaban la cohesión del cuerpo social y el catalizar sus temores y angustias frente a este tipo de amenazas:

En el fondo, hiciera o no la merced, la rogativa pública había ido más allá, del ruego coyuntural. Su propia naturaleza formalizada, el carácter masivo y globalizador de unas manifestaciones sociales y religiosas que premian lo institucional sobre lo instintivo, nos apuntan a la consideración de la rogativa como un instrumento efectivo de cohesión. Independiente del temblor religioso e íntimo que anima al conjunto, en el que es difícil que un historiador pueda penetrar, independientemente del funcionamiento de la rogativa como tubo de escape de evidentes malestares, no cabe duda de que el poder barroco es consciente de la desmedida fuerza de unión social que llevan en sí los problemas compartidos, y que la convergencia de clases y estamentos en un mismo gesto común dota al cuerpo resultante de un carácter orgánico fácilmente gobernable.³⁰

Estas celebraciones paralitúrgicas articulaban la veneración a los santos con la sociabilidad comunitaria. Al vincular a todas las clases sociales en ellas convocadas bajo el apelativo genérico del “vecindario”, las rogativas con formas rituales como la procesión, suponen efectivos procedimientos en la política de gobierno de la colectividad. La Iglesia y las elites locales, propiciaban con estos

actos de temor y devoción religiosa un “elemento de cierre espacial comunitario para reforzar el sentido de identidad local” en una simbiosis santos/divinidad-población, ya fuera en ocasión del día de la festividad del patrono local o en medio de las calamitosas circunstancias del desastre.

De la revisión que he realizado de las Actas del Cabildo de Medellín, para los 142 años que van de la fundación de la Villa en 1.675 hasta el año de 1.717, he registrado 13 solicitudes oficiales de rogativas y acción de gracias por parte de los cabildantes.³¹ Casi todas están dirigidas a la Virgen de la Candelaria, con diversas motivaciones, como: “que cesen las lluvias que afectan las cosechas”, “para que cese la peste y el mal tiempo”, “contra la plaga de Langosta” o como la llamativa y ordenada por el cabildo “acción de gracias por los daños ahorrados” a la Villa en el terremoto ocurrido en Santafé en julio de 1785.³² Sobresale pues, que el 53.85% (7) de las 13 rogativas contabilizadas fueran suscitadas por motivos climáticos o “agrícolas” y para que “cese la peste”.³³

Es de destacar que algunas rogativas coinciden con la época de lluvias de principios del año, señalaba como la de los “Aguaceros de la Candelaria”, pues la fiesta de ésta advocación de la Virgen se celebraba el 2 de febrero. Igualmente y como un ejemplo más de la forma como los fenómenos naturales estaban signados por el calendario religioso, la época veraniega de mediados de año era designada como los “veranos de San Juan” o las “cosechas de San Juan”. Las fiestas de Corpus se celebraban en el cambio del calendario agrícola, al pasar del tiempo de lluvias al tiempo seco.³⁴

Recursos mágico-religiosos contra la catástrofe.

Es dogma de fe católica que Dios produce todas las causas y efectos; y siendo efectos naturales los terremotos, truenos y tempestades, concurre Dios a su producción, como a otro cualquier efecto natural. (Cevallos. Censura de las Cartas de Feijoo sobre terremotos).

Durante y aún después de los eventos catastróficos los actos de fe religiosa manifiestan la certidumbre de la gente en los poderes divinos para restablecer el curso regular de la naturaleza, y los poderes comunitarios de orden mágico-religioso para incidir sobre el mundo natural. Estas

expresiones de “religiosidad popular”, no fueron exclusivas de la época colonial y continuaron durante el siglo XIX. Aún existen, principalmente en las sociedades de procedencia campesina de finales del siglo XX, a pesar de los avances de la ciencia, la medicina y la tecnología y lo que ello implica en cuanto a un supuesto dominio sobre la naturaleza y la enfermedad. Además, estas manifestaciones variaron de acuerdo con las preferencias de cada grupo social por el santo de su devoción, o de las localidades por su santo patrón, a los que se acudía para restablecer la normalidad de la vida social y natural.

Eventos naturales nefastos para la agricultura como una plaga de langosta, reforzaron la devoción hacia la Virgen de la Candelaria, en la Villa de Medellín. Así lo anotó el conservador Pedro Antonio Restrepo Escovar en su diario:

Mayo 19/1878:...El padre Gómez convidó ayer para ir en peregrinación a Itagüí, llevando a Nuestra Señora de La Candelaria a decirle una misa allí y a matar langosta ... Muy de mañana mandé a mis hijos...que se fueron adelante de mí a matar langosta; yo me fuí después.³⁵

Este caso, como otros que narran viajeros y cronistas de la Nueva Granada, donde se percibe la participación de personas cultas y “principales” de la Villa (como el educador y abogado Pedro Antonio Restrepo) en romerías y procesiones junto a numerosos campesinos y parroquianos de la más baja extracción social, lleva a pensar que estas manifestaciones de religiosidad estaban socialmente extendidas y no parecen exclusivas de las “clases subalternas”, pues se compartía una cercanía cultural y psicológica entre los diferentes estratos sociales, cuyas diferencias en lo económico sí podían ser más visibles. La “religiosidad popular”, no era, pues, exclusiva de los sectores “populares”. Además, se sugiere en las actitudes de la colectividad, que recurrir a lo religioso no implicaba un fatalismo paralizante ante la calamidad, sino un sustento y motivación simbólica efectiva para la acción humana dirigida a neutralizar sus efectos. Actitud que ha recogido el folklor popular en la conocida frase “a Dios rogando y con el mazo dando”.

En otras regiones de la Nueva Granada como en la Sabana de Bogotá, los labradores tenían en la iglesia de Monserrate su “santo abogado”, al que acudían para calmar la sequía y la falta de

pastos. Mientras que en Popayán, hacia principios del siglo XIX, las religiosas de la Orden de la Encarnación, dirigían sus rogativas a una estatuilla del Divino Salvador, “...que se sacaba en procesión para implorar al cielo cambio de tiempo en épocas de lluvia o de sequías muy prolongadas.” Pero según el comentario jocoso del Obispo de allí, “...sucede que cuando en la procesión se pide lluvia, empieza a calentar el sol y si se ruega porque venga el verano se desata tormenta de rayos y centellas”.³⁶ En el caso de la Villa de la Candelaria de Medellín, una serie de temblores de tierra y sus nefastas consecuencias, forzaron en el año de 1730 al cabildo a encomendar la localidad a San Francisco de Borja como patrono protector contra “temblores, borrascas y tempestades”, y se comprometieron a celebrar su festividad anualmente, cada 11 de octubre. Igual que en otras situaciones de este tipo y según los mismos cabildantes, se trataba de buscar un “intercesor” que abogara ante Dios a favor del vecindario, pues el único remedio que discurrían para finalizar aquellos persistentes males era “aplacar la ira divina” que los castigaba por sus pecados.³⁷

En los documentos históricos, reiteradamente se hace referencia a un Dios iracundo y vengativo, propio de la tradición judaica, quien origina el flajelo catastrófico o la enfermedad, como una forma de expiación de la culpa colectiva por la situación decadente o pecaminosa de la ciudad. Pero también, se hace presente un Dios piadoso que puede proveer el remedio y la misericordia si se acude a él con arrepentimiento y devoción.³⁸ La catástrofe podía entonces detonar actitudes religiosas para la expiación de culpas privadas y públicas, que llamaban al recogimiento, el arrepentimiento y el fervor. Luego del terremoto de 1785, las fiestas de Ubaté fueron prohibidas por el corregidor de Zipaquirá y por la Audiencia, por considerarlas inapropiadas para apaciguar la ira divina. No obstante que prevalecía esta actitud, los alféreces, patrocinadores de las fiestas, no las suspendieron argumentando que ya estaban muy entrados en gastos.

Como lo ha señalado Renán Silva, el castigo divino era la forma de representación cultural y explicativa de las catástrofes. Y no sólo los religiosos vieron de esta manera los eventos catastróficos, sino también el resto de la sociedad colonial y republicana. Interpretación que tomaba fuerza con la “precariedad de los medios a disposición” para enfrentar el mal. Al respecto cobra

significado que frente a la epidemia de viruela de 1.782, el Virrey Joseph de Ezpeleta explicaba que las alarmantes cifras de muertes registradas podían ser en parte el resultado del “horror que se le tiene en este Reino a las viruelas según lo he podido observar...”, miedo que le parecía derivarse de la ausencia de formas de prevención, control y tratamiento³⁹. Acá se vislumbra que las actitudes frente al mal estaban signadas por la disposición de recursos prácticos para enfrentarlo, pero también culturalmente por lo religioso y por la noción de destino en estas sociedades tradicionales, donde el mundo era concebido como sacralizado.

La representación religiosa de las catástrofes se extendía a otros males no siempre “naturales”, según las alusiones de Caballero y Góngora, al señalar que “...el hambre, la guerra y la peste eran los tres grandes despertadores de que el Señor se valía para castigar el pecado y la ingratitud humana...” Y de lo religioso se podía pasar al uso político de las catástrofes, al relacionar el mismo funcionario el ataque de la peste de 1.782 y su inusual gravedad, con la “impía sublevación” de los Comuneros del año anterior. En su pastoral señalaba cómo la deslealtad de los hombres ocasionaba la ira de Dios, prueba de ello era “aumentar el Señor vuestras plagas, haciéndolas grandes y duraderas, enfermedades pésimas y perpetuas...por haberse apresurado a atesorarse las iras de Dios...”⁴⁰

A las connotaciones religiosas de los desastres, subyacen los antiguos cuadros bíblicos de las plagas que azotaron a Egipto en el Antiguo Testamento, las terroríficas escenas del diluvio universal o las del fin del mundo del libro del Apocalipsis,⁴¹ de modo que los miedos y la religiosidad local, hacían partícipes a los vecindarios coloniales de una “comunidad imaginada” mayor, signada por la Cristiandad Universal. Las referencias políticas de los desastres por parte de las élites, supone además que no siempre fueron interpretados de la misma manera por los diversos grupos sociales, incorporándose de manera diferente al imaginario colectivo. En medio de las guerras de Independencia de España, también se presentaron este tipo de interpretaciones por parte de los “realistas”, buscando culpabilizar a los “patriotas” de los males de la guerra y mermar su furor bélico.

Lo maravilloso y lo cotidiano.

Si bien los eventos catastróficos se prestaron a explicaciones sobrenaturales, no siempre fueron vistos como resultado de la ira de Dios, pues en el imaginario colectivo Satanás y sus huestes de hechiceros, podían tener su parte como autores del mal. La antigua relación entre demonio, maleficio y brujería, como causante de desórdenes naturales provenía de Europa y a ella fueron permeables la sociedad e instituciones como la misma Iglesia Católica en la Nueva Granada.⁴² Parece que este tipo de creencias mágico religiosas se afincaron principalmente entre la población negra, a quienes se endilgaba más comúnmente la práctica de la brujería y la hechicería. Según las creencias de los esclavos africanos de la zona minera de Zaragoza durante el siglo XVII, el demonio tenía el poder de causar grandes daños, especialmente en los frutos de la tierra, ordenando a la Langosta a destruir el maíz y a los brujos a que “se pusiesen delante del sol y le estorbasen la claridad y así puestos en el aire obscurecían el sol al amanecer”.⁴³

Como lo indica el documento anterior, fenómenos naturales excepcionales, eclipses, meteoros y cometas, podían ser interpretados como signo de los cielos, vaticinio de una catástrofe o de algún suceso inesperado que comprometería para bien o para mal el destino colectivo. Puede tratarse con ello de lo “maravilloso”, estudiado por Jacques Le Goff para la Edad Media? Estos eventos maravillosos parecen constituirse también de lo “extraño” y lo “sobrenatural”,⁴⁴ y por ello de difícil explicación, teniendo entre sus funciones la capacidad de compensar y restar fuerza a la trivialidad y monotonía cotidiana de aquellas lentas y rutinarias sociedades campesinas agrarias. Y dentro de los “maravilloso político” de que hablara Le Goff: el nacimiento, la muerte o el matrimonio de los monarcas, o el temible anuncio de la guerra y la prosperidad, podrían situarse fenómenos celestes como el cometa que a finales del año de 1808,

Se mostró en el cielo, produciendo emociones diversas que la ignorancia y la superstición pudieron explotar a su placer en el campo de los intereses. Sería éste celeste viajero el mismo que alumbró la cuna de Carlos V, que volvía ahora a anunciar a España la proximidad del ocaso del sol inmortal de aquel monarca?⁴⁵

Santos protectores mediadores. Atributos y plástica individual.

La ciencia puede advertirnos,
pero nada podrá protegernos.
(Planeta Feroz. Discovery Channel).

!Oh poderosísimo San Emigdio, ruega por los pecadores!
No permitas que muramos de sustos ni de temblores.
Que por tus piadosos ruegos nos viene de lo profundo
la esperanza que teníamos: no vivir más en el mundo.
(Rezadores y ayudados)

¿Qué valor de representación tenían los santos en la religiosidad popular, frente a estos eventos de la naturaleza? Como se ha observado hasta ahora lo religioso aparece íntimamente ligado al destino humano, en “situaciones límite” donde se hacían evidentes la vida y la muerte, la enfermedad y la salud, el orden y el desorden social y del cosmos. El santo entonces, hace las veces de “calmante higiénico” contra los temores y deseos de salvación. Como lo dijera Johan Huizinga, es un “seguro espiritual” frente a los temores naturales y sobrenaturales. El despliegue por parte de los creyentes de estrategias mágicas, de fervor, rituales y de culto, expresa un sentido de “religiosidad funcional”; esto es, una religión que se encuentra a su alcance para incidir en los asuntos más nimios de la vida cotidiana pero también en los más esporádicos, maravillosos y aterradores.⁴⁶

El historiador francés Michel Vovelle, ha llamado la atención sobre la figura del santo como instancia mediadora entre hombres y Dios, a la cual la “religión popular” asocia las solidaridades humanas.⁴⁷ Sin embargo, el santo como mediador, amplía su abanico de significaciones en las mentalidades colectivas, y por los especiales poderes que se le atribuyen y sus efectos prácticos, llega a ocupar y usurpar el lugar de Dios al que representa, pues las funciones que se le adjudican pasan a tener un gran contenido mágico recursivo. Así, el santo es convertido por sus devotos en una especie de divinidad y en recurso del más allá, indispensable para la vida.⁴⁸

Aquí, toma forma el uso del santo como recurso mágico-religioso, cuya funcionalidad frente al evento catastrófico se explica como es propio de las prácticas mágicas y según lo indican Caro Baroja y Malinovski, por el gran sentimiento de impotencia y frustración que experimentan los hombres frente a una realidad aplastante y amenazante. Realidad cuya resolución se debate dramáticamente entre las pretensiones voluntaristas y la incapacidad del hombre para resolver un

asunto a su favor.⁴⁹ De manera colectiva o individual, el recurso a los santos supone la creencia en la eficacia de la acción simbólica; de una magia, que aunque circunscrita o aplicada a la religión, implica “obligar” a la divinidad para lograr de ella acciones determinadas.⁵⁰

Con el fin de evitar una prolífica “religiosidad barroca” asociada a una especie de “politeísmo pragmático”, los eclesiásticos, por medio de los Sínodos Diocesanos y sus Constituciones, velaron por el cumplimiento de la doctrina, que permitía tributar veneración a los santos, pero no adoración, que es la debida sólo a Dios y por el control de las expresiones pictóricas y de los imagineros. Al respecto las autoridades Borbónicas trataron con un sentido moderno, no de suprimir lo religioso, sino de depurarlo de ciertas contaminaciones, promoviendo las celebraciones religiosas locales sin la suntuosidad, bullicio, y gasto acostumbrado.

Provenientes de Europa, muchas devociones sobre las que será necesario investigar con mayor profundidad en los archivos municipales y parroquiales, reconocieron a distintos santos atributos especiales para restablecer el comportamiento de la naturaleza o para escapar a sus inclemencias y a la enfermedad. A los santos se les adjudican a veces sofisticados atributos, derivados de su historia particular, manifiesta en una “personalidad plástica individual” a diferencia de los ángeles que carecen de personalidad, excepto los tres arcángeles Miguel, Rafael y Gabriel. La figura del santo, tenía su carácter individual, gracias a su imagen fija y definida, que puede ser consultada ante una necesidad específica por parte del devoto. Como lo señala Serge Gruzinsky, al sugerir la importancia cultural de la imagen religiosa en la época colonial, imagen y santo están asociadas por doquier y no se comprende la una sin la otra: “por encima de la imagen lo que está en juego es el imaginario”, que implica la construcción de sentidos no reductibles a la dialéctica entre significante y significado.⁵¹

El santo está hecho pues, para acercar el mundo de lo divino a lo humano. Con frecuencia los atributos y especialización del santo, responden a una parte legendaria de su historia personal.⁵² La protección de San Cristóbal fue invocada contra las inundaciones, principalmente. Su leyenda viene de su nombre y es muy conocida, Christofuros, el que lleva a Cristo. Es representado sumergido con los

pies en el agua, mientras atraviesa un río, cargando al Niño Dios, con todo el peso del mundo, que lleva en sus manos. Su fiesta se celebra comúnmente el 25 de junio. Todavía en los años sesenta del siglo XX, los campesinos de San Cristóbal, localizado en las vertientes del nor-occidente del Valle de Aburrá, bajaban con el santo en peregrinación por las calles de la ciudad de Medellín. Como una muestra asombrosa de la “fe mágica”, en Hojas Archas, Antioquia, era usual sumergir la imagen de Cristo en el río, a la altura del puente local, para evitar que inundara al pueblo.

San Sebastián tuvo gran fama desde Europa como protector contra las pestes. Fue invocado contra las epidemias desde el siglo VII, pero sólo después de 1348, con la Peste Negra que asoló a Europa, su culto adquirió un amplio desarrollo. Acá, es más clara una de las leyes de la acción mágica: lo semejante elimina lo semejante, para suscitar lo contrario: San Sebastián, acribillado a flechazos, alejaba a sus protegidos de la peste cuyo ataque se representaba como flechazos. De similar celebridad gozaba San Roque, de quien se cuenta que siendo un peregrino y al ejercer la caridad con los apestados se contagió. Retirado a un monte un perro le llevaba el alimento. Se lo representa con éste animal, con la llaga en la pierna, el ángel que lo curó y otros distintivos. Murió en el año de 1327 y su fiesta se celebra el 16 de agosto. Ante la calamitosa presencia de la fiebre amarilla en Cartagena el Cabildo ordenó que se erigiera un templo en honor del santo en el barrio de Gatsemnín, cuya construcción se finalizó en 1674 y todavía se conserva.

Sobresale en el período estudiado, que a pesar de la especialización de los santos y según la cual se los invoca para obtener de ellos determinados favores, se le adjudiquen a varios de ellos iguales funciones protectoras o se extienda su poder a nuevos ámbitos. Es así como se esperaba protección simultánea de varios, contra los repetidos sismos que se produjeron en Santafé entre el 19 y 23 de noviembre de 1814, en medio de una “religiosidad barroca” atiborrada de santos, rogativas, novenarios, procesiones y la adoración de reliquias sagradas, detonada por el miedo y la angustia. Este fenómeno lo deja traslucir nuevamente un testigo excepcional del diario vivir en Santafé, José María Caballero:

A 21 se comenzó una rogativa a San Francisco de Borja, por los señores canónigos de la Catedral. A 20 se sacó por la noche el Cristo crucificado de las nieves, que estaba en la Veracruz, y lo pasaron en una muy lúcida procesión a la Tercera, y se comenzó una misión. El 22 se comenzó una rogativa a su Majestad, San Emigdio, San Nicolás y San Francisco de Borja, en la Candelaria. A 23 se comenzó otra rogativa en Santo Domingo, a San Emigdio y a Nuestra Señora de Guadalupe.

“A 24 se colocó el altar nuevo de Santa Bárbara, en Santo Domingo, y se sacaron en procesión los huesos de San Feliciano, con mucha suntuosidad y grandeza, y los colocaron en el mismo altar de Santa Bárbara, y al otro día se comenzó la novena de dicha santa.”⁵³

Como puede apreciarse en el texto anterior, y cuyas devociones referidas parecen más propias del centro oriente de la Nueva Granada, Santa Bárbara, por encima de las devociones locales, gozaba y aun hoy de gran popularidad entre muchos colombianos. De acuerdo con la historia de la santa, se le atribuía poder para apaciguar, poner fin y proteger de las tormentas, pero su poder en la “religiosidad popular” se extendía también contra las sequías, según lo indicaba John Potter Hamilton, hacia 1825. En su memoria de viaje dice, que después de ausentarse por un año de Bogotá:

Supimos que durante nuestra ausencia casi no había llovido en Bogotá, y al finalizar enero, vimos desfilar la gran procesión de Santa Bárbara, pidiendo su intercesión para conseguir la lluvia que tanta falta hacía. Más, al parecer, la santa era dura de corazón e incommovible a las súplicas, pues durante todo este tiempo no cayó una sola gota de agua. Santa Bárbara es la santa que imploran los colombianos para alejar terremotos, pestes, hambres, etc.⁵⁴

Era usual que comerciantes, mineros y arrieros llevaran como un talismán o reliquia a Santa Bárbara y otros santos en pequeñas imágenes portátiles, como protección contra las inclemencias climáticas en medio del desamparo y soledad de los caminos y bosques por los que deambulaban.

Al igual que Santa Bárbara, San Isidro Labrador, patrono de los agricultores que personifica su oficio, cuenta todavía hoy con gran aprecio entre los campesinos y como protector de las cosechas y cultivos⁵⁵. Por encima de las santas y santos más célebres, es necesario reconocer en la Virgen María la intercesora de mayor rango ante Dios, según la doctrina católica. De sus advocaciones sólo referiré algunas de las más llamativas⁵⁶. Desde tiempos coloniales la Virgen de Chiquinquirá, hoy de alcance nacional como la de El Carmen, despierta gran devoción popular en Colombia. La primera como protectora contra pestes en la capital de la República y la segunda,

principalmente en Cartagena y en todo Bolívar. El culto de ésta última, se remonta a la colonia, por Real Cédula de Felipe IV, pero especialmente desde 1858, cuando el Obispo de Cartagena lo reactivó. La Virgen del Carmen es la patrona de los lancheros y como la del Buen Viaje, inspira el fervor de los conductores, y también de los marineros y pescadores contra inundaciones, tormentas y encalladuras.

De similar estatuto gozaron la Virgen de los Dolores, abogada contra pestes y catástrofes y Nuestra Señora de la Salud. El culto de ésta data de 1757, cuando fue encargada su pintura como réplica de Nuestra Señora de las Angustias de Granada, España, por un pudiente devoto que antes de morir la donó a la Parroquia de Bojacá. Igual devoción se halla hacia ésta virgen en Chocontá desde finales del siglo XVIII y en Jericó, Antioquia, como abogada contra las enfermedades.

Prolíficas, las advocaciones a la Virgen derivan hacia tantas funciones protectivas y atributos asistenciales, cuantas apropiaciones culturales locales o regionales existan. En Ancuyó, Nariño, Nuestra Señora de la Visitación, cuyo culto viene del siglo XVI, goza de mucha acogida entre los campesinos y es invocada cuando nacen los niños y contra las enfermedades. Posteriormente, como protectora de los cultivos y cosechas, era sacada en procesión en tiempos de sequía al modo de una divinidad agrícola. Este atributo data de principios del siglo XX, cuando se le sumó la capacidad de exterminar plagas, por lo cual en su manto prende desde entonces una langosta de oro, como resultado del favor que hiciera a uno de sus devotos. La historia cuenta que al invocársela, aparecían bandadas de aves y pájaros para exterminar y comerse a los insectos.

Parece común en Tocaima y Cundinamarca, erigir efigies de la Virgen frente a las casas, como un gran amuleto, pues se trata de que proteja a sus habitantes y no de tenerlas para el culto. Por su parte, con Nuestra Señora de los Remedios, se observa la funcionalidad religiosa que adquiere en una zona de frontera de tradición ilegalista, pues desde 1852 es tenida en la Guajira como protectora contra desastres, piratas y guerras.

Para finalizar con lo expuesto y vislumbrar futuros avances en éste campo de investigación, sería necesario explorar mejor la producción pictórica y escultórica de los exvotos, y la propagación cultural y local de las diversas advocaciones. La historia del arte colonial y republicano, la de los gremios de artesanos (pintores, doradores, escultores) así como el examen de documentación testamental y de la literatura regional por sólo mencionar algunas, indican la gran profusión que alcanzaba el consumo de imágenes santorales en las localidades de la Nueva Granada, ya fuera para los espacios domésticos o públicos, por medio de novenas, cuadros, murales, carteles, ilustraciones, reproducciones fotográficas, estampas, escapularios o medallas de uso diario y personal.⁵⁷

Es común encontrar en las mortuorias o testamentos coloniales la presencia de imágenes de bulto y pinturas de santos entre las pertenencias personales y domésticas, lo cual muestra la gran profusión que alcanzaba el fervor religioso a los santos entre la población. Como lo ha mostrado el investigador Santiago Londoño para el caso antioqueño, una mayor necesidad de visualizar lo divino hacia mediados del siglo XVIII, se conjugó y encontró sustento en el mejoramiento económico de la provincia con la consiguiente mejora en la capacidad económica para consumir y solicitar imágenes por parte de los nuevos grupos de población en crecimiento. Lo cual supuso además el desarrollo de un grupo artesanal regional, dedicado a la producción artística religiosa, para complementar la demanda de imágenes provenientes de Santafé y Quito, los principales centros proveedores de ellas en Nueva Granada. Este proceso fue de tal dinamismo en Antioquia, según el mismo autor, que: “Más de la mitad de las obras del siglo XVIII hasta ahora identificadas en Santafé de Antioquia y Medellín, se refieren a los santos. Los otros temas por supuesto vírgenes, episodios de la historia sagrada, evangelistas, escenas de la pasión, misterios religiosos y algunos exvotos y retratos”.⁵⁸

En múltiples formas religiosas y estéticas de apropiación local del culto, los santos protectores permitieron a las poblaciones un recurso mágico-religioso para enfrentar y conferirle sentido a las duras condiciones de la vida en el campo, poniendo a su disposición los recursos de lo divino, para mediar y neutralizar la enfermedad y una naturaleza que podía tornarse incontrolable y amenazante sobre lo humano.

Bibliografía

Calendario manual y guía de forasteros en Santafé de Bogotá capital del Nuevo Reino de Granada para el año de 1806. En la Imprenta Real de don Bustos Espinosa de los Monteros. Bogotá, Banco de la República, 1988.

CORREO CURIOSO. Erudito, económico, y mercantil de la ciudad de Santafé de Bogotá. Facsimilar, Biblioteca Nacional, 1993.

ELIADE, Mircea. *Tratado de historia de las religiones.* México, Biblioteca Era, Ensayo, 1972.

GIL TOVAR, Francisco. “La imaginería de los siglos XVII y XVIII”, en: *Historia del Arte Colombiano.* Bogotá, Salvat Editores S.A., tomo 5, 1977, pp. 777-1000.

GIL TOVAR, Francisco. “Las artes plásticas durante el período colonial”, en: *Manual de Historia de Colombia,* Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura, tomo I, 1978.

JURADO JURADO, Juan Carlos. *Vagos, pobres y mendigos. Control social en Antioquia. 1750-1850.* Trabajo de Grado presentado como requisito parcial para optar el título de Historiador. Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas. Medellín, 1992.

MELO, Jorge Orlando (editor). *Historia de Medellín.* Medellín, Compañía Suramericana de Seguros, 1997.

MELO, Jorge Orlando (editor). *Historia de Antioquia.* Medellín, Compañía Suramericana de Seguros, 1988.

OCAMPO LOPEZ, Javier. *Las fiestas y el folklor en Colombia.* Bogotá, El Ancora Editores, 1995.

OCAMPO LÓPEZ, Javier. *Supersticiones y agüeros colombianos.* Santafé de Bogotá, Ancora Editores, 1998.

ROTHLISBERGER, Ernst. *El Dorado. Estampas de viaje y cultura de la Colombia suramericana.* Santafé de Bogotá, Biblioteca V centenario, Colcultura, Banco de la República, 1993.

ANEXO

TEMBLOR EN EL HUILA. 1816.

Una noche en que todos los habitantes del pueblo dormíamos tranquilos, nos sorprendió un ruido extraordinario y un acudimiento de tierra tan fuerte, que todos salimos sobresaltados a las calles. La gente postrada en el suelo, pedía misericordia a voz en cuello. Yo me sentí aterrado porque el movimiento era muy fuerte y se prolongaba mucho, repitiéndose por intervalos cortos; el cielo estaba nublado, la noche oscura y se oían truenos a lo lejos, todo lo cual ayudaba a aumentar el miedo. Aunque yo había sentido en Santafé un temblor bastante fuerte, hacía nueve o diez años, ni había sido como éste, ni yo conservaba idea bastante clara de él, porque entonces era un niño. Viendo yo que había cesado todo peligro, me fui a acostar, pensando cual habría sido mi espanto si este temblor hubiese tenido lugar ¡cuando estábamos en las faldas del Puracé! El resto de la población permaneció en vela hasta el amanecer. Por fortuna el temblor aunque fuerte, no ocasionó graves daños, y sólo se supo que fuera del pueblo se habían abierto en la tierra anchas grietas, una de las cuales ocasionó la ruina de una pequeña casa pajiza y la muerte de algunos animales. Dicen que no hay mal que por bien no venga, o que Dios saca el bien del mal cuando le place: así me sucedió en aquella ocasión, pues el terremoto vino a proporcionarme recursos, aunque medio pasajeros y escasos. En medio del terror y sobresalto, la gente invocaba a San Emigdio, y el padre Serrano, a quien hallé también en la plaza, me dijo: “Como usted según me ha dicho es dibujante, haría bien en pintar algunos San Emigdios y ponerles la oración al pie y vendería muchos...”

José María Espinosa. *Memorias de un abanderado*. Bogotá, Imprenta de “El Tradicionista”, 1876.

Notas y bibliohemerografía

¹ Versión parcial de este artículo fue expuesto bajo el título: “Catástrofes naturales, santos protectores y devociones religiosas en Nueva Granada en los siglos XVIII y XIX”, en: XI Congreso Colombiano de Historia de Colombia, CD-ROM, Memorias. Santafé de Bogotá, 22 al 25 de agosto de 2000; y en: Religiosidad y costumbres populares en Iberoamérica. España, Universidad de Huelva, 2.000. Actas del I Encuentro Internacional Celebrado en Almonte-El Rocío (España) del 19 al 21 de febrero de 1.999, pp. 257-264.

² REVEL, Jacques y PETER, Jean-Pierre. “El hombre enfermo y su historia”, en: LE-GOFF, Jacques y NORA, Pierre (directores). *Hacer la historia. Vol. III, Nuevos Temas*. Barcelona, Editorial Laia, 1980, pp., 176-177.

³ PARSONS, James. “El medio ambiente de los Andes del norte”, en: MOLANO, Joaquín (editor). *Las regiones tropicales americanas: visión geográfica de James Parsons*. Santafé de Bogotá, Fondo FEN Colombia, 1992, pp. 165-168.

⁴ El tema de los desastres naturales ha cobrado la atención de los historiadores, y no sólo de los geógrafos. Una de las más recientes publicaciones al respecto es la editada por el historiador francés Bartolomé Bennassar: *Les catastrophes naturelles dans l'Europe médiévale et moderne*. Actes des Xves journées Internationales d'Histoire de l'Abbaye de Flaran 10, 11 et 12 septembre 1993. Mirail. Presses Universitaires du Université de Toulouse-Le Mirail, 1996. Pedro Cunil Grau, quien se citará más adelante, trabaja el tema desde la perspectiva de la Geohistoria continental. Para América del sur se cuenta con la documentada recopilación de: SILGADO, Enrique F. “Terremotos destructivos en América del Sur. 1.530-1.894”, en: CERESIS. Centro Regional de Sismología para América del Sur. *Programa para la mitigación de los efectos de los terremotos en la región andina. (Proyecto SISRA)*, vol. 10. Perú, 1.985. También, SAINT-LU, André. “Movimientos sísmicos, perturbaciones psíquicas y alborotos socio-políticos en Santiago de Guatemala”, en: Revista de Indias, Madrid, vol. XLII, núm. 169-170, jul.-dic. de 1982. Para Colombia se cuenta con el trabajo pionero del sacerdote jesuita Jesús Emilio Ramírez: *Historia de los terremotos en Colombia*. Bogotá, Editorial Agra, Instituto Geográfico Agustín Codazzi, Oficina de Estudios Geográficos, 1969. Como puede apreciarse, son los terremotos los que han captado la mayor atención de los investigadores. Más reciente, se cuenta con el ensayo de: DE ALMEIDA, Jaime. “Respuestas rituales a los retos de la naturaleza en la época de la independencia”, en: CD-ROM, *Memorias del XI Congreso Colombiano de Historia de Colombia*. Santafé de Bogotá, 22 al 25 de agosto de 2000.

⁵ CUNIL GRAU, Pedro. “La Geohistoria.” En: CARMAGNANI, Marcello, et. al. (coordinadores). *Para una historia de América I. Las estructuras*. México, El Colegio de México-Fondo de Cultura Económico. 1999, pp. 47-48. La cursiva es mía.

⁶ SILVA, Renán. *Las epidemias de la viruela de 1782 y 1802 en la Nueva Granada*. Cali, Universidad del Valle, 1992, p. 1. En la correspondencia de Enriqueta Vásquez de Ospina con sus familiares en Guatemala y Bogotá y en especial con su esposo Mariano Ospina Rodríguez durante gran parte del siglo XIX, ella informaba de manera continua y casi telegráfica de la sucesión de distintas “pestes”, en Nueva Granada: “peste de viruela” en 1841, “peste en la Costa” por 1843, “peste en Mompós” por 1856, “peste de tifo y de fiebre amarilla” de 1856. Sobre esta última, comentaba: “Dicen

que en Ambalema sigue haciendo estragos la fiebre amarilla, no he sabido que haya muerto otra persona que Zamorra a quien he sentido mucho". El registro permite reconstruir la periodicidad de algunos de éstos fenómenos: "peste de fiebre de humor negro" de 1857, "peste de disentería" de 1865, "peste de tosferina" de 1870, "peste de viruela" de 1870 en Cali, Chocó, Cartago y "otros puntos del Cauca"; y diferentes "pestes" de Langosta, como la de 1879. Archivo Mariano Ospina Rodríguez. Colección de Fuente Primarias. Fundación Antioqueña para los Estudios Sociales-FAES.

⁷ Véase también, PARSONS, James. *Op. Cit.*, pp. 166 y 167.

⁸ Sebastián Mejía dedicó a este desastre un hermoso y dramático cuento, que publicó en la Miscelánea en 1.898, como "Noche de Bodas". Recientemente lo publicó el profesor Jorge Alberto Naranjo como parte de la *Antología del temprano relato antioqueño*. Medellín, Secretaría de Educación y Cultura de Antioquia, Colección de Autores Antioqueños, Vol. 99, 1.995. Véase también, OCHOA, Lisandro. *Cosas viejas de la Villa de la Candelaria*. Medellín, Colección de Autores Antioqueños. Prólogo de Roberto Luis Jaramillo. Editorial Gráfica Ltda., 1984, pp., 243-244.

⁹ Para 1.778, la ciudad tenía 16.400 habitantes, que en 1.800, ascendían a 21.500. SILVA, Renán. *Op. Cit.*, pp. 26 y 27. CABALLERO, José María. *Diario de la Patria Boba*. Bogotá, Editorial Incunables, 1986.

¹⁰ Citado por Emilio Quevedo, en: "Los tiempos del cólera. Orígenes y llegada de la peste a Colombia", en: *Credencial Historia*, edición 29, mayo de 1.992, p. 9.

¹¹ ACEVEDO LATORRE, Eduardo (director compilador). *Geografía pintoresca de Colombia. La Nueva Granada vista por dos viajeros. Franceses del siglo XIX*. Bogotá, Editora Arco S.A., 2001. SÁNCHEZ CABRA, Efraín. Ramón Torres Méndez. Pintor de la Nueva Granada. 1809-1885. Bogotá, Fondo Cultural Cafetero, 1987. D'ESPAGNAT, Pierre. *Recuerdos de la Nueva Granada*. Bogotá, Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1942. GOSSELMAN, Carlos A. *Viaje por Colombia. 1824-1825*. Bogotá, Banco de la República, 1981. ANCIZAR, Manuel., *Peregrinación de Alpha*. Bogotá, Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, Vol. II, editorial ABC, 1942". STRIFLER, Luis. *El río San Jorge*. Barranquilla, Ediciones Gobernación del Atlántico, Colección Historia, S.F.

¹² Algunos periódicos republicanos consultados: El Antioqueño Constitucional, Estrella de Occidente, La Sociedad y El Boletín Industrial.

¹³ RESTREPO, EUSSE, Álvaro. *Historia de Antioquia (Departamento de Colombia) Desde la Conquista hasta año de 1900*. Medellín, Imprenta Oficial, 1903, p. 99.

¹⁴ En un ejemplar del periódico el Boletín Industrial de 1878, en el artículo titulado "Moriremos de hambre", se decía: "La frase con que encabezamos estas líneas, es la frase que naturalmente viene a los labios, al ver que el alarma y la preocupación de los habitantes del Cauca y de Antioquia con respecto a la funesta langosta no es cual debiera ser: adultos, ancianos, niños, todos deberíamos estar ocupados en destruir el insecto devorador." Después de presentar algunas alternativas para enfrentar la plaga, el columnista finalizaba con una actitud más moderna, por la valoración de la ciencia que se intuye frente a la catástrofe, como posible remedio para evitar el hambre: "Creemos que con un estudio un poco serio y perseverante, se obtendría el buen resultado de extinguir la (se refiere a la Langosta) en

su origen. DE lo contrario puede llegar época en que, como está sucediendo en otras regiones, muramos de hambre, de sed o de peste”. Boletín Industrial . Periódico Comercial y Noticioso. Órgano de la Casa Pereira Gamba y Cía., de la Compañía Minera , del Banco de Antioquia y del Comercio de Medellín. Año VII. Serie I. Medellín 8 de agosto de 1878, n° 533. Sala de Prensa. Biblioteca Universidad de Antioquia.

¹⁵ Sin reducir el problema de la escasez del grano a los fenómenos naturales, la historiadora norteamericana Ann Twinam, ha mostrado los conflictos entre los agricultores de la Villa de Medellín y los comerciantes y mineros respecto de la fijación de precios del maíz por parte del cabildo. Cfr. *Mineros, comerciantes y labradores: Las raíces del espíritu empresarial de Antioquia. 1763-1810*. Medellín, FAES, 1985, pp. 168-177.

¹⁶ En las Ordenanzas dictadas por el gobernador Juan Antonio Mon y Velarde a finales del siglo XVIII, para la Villa de Medellín y para la ciudad de Antioquia, se declaraba al respecto: “Sólo oyendo a los diputados y pidiéndolo estos, deberá el cabildo determinar rogativa pública, aunque es muy laudable implorar en todos los tiempos la misericordia divina no pocas veces se abusa de este sagrado asilo para mayor extorsión de los pobres, pues divulgada la pavorosa voz de hambre se esconden y sepultan los granos, se suben los precios, siendo acaso el remedio que el mismo mal, pues aquel es efectivo y éste aparente, quedando sólo en amago”. ROBLEDO, Emilio. *Bosquejo biográfico del Señor Oidor Juan Antonio Mon y Velarde, Visitador de la provincia de Antioquia, 1785-1788*. Bogotá, Banco de la República, 1954, tomo II, pp. 116-117 y p. 240.

¹⁷ Archivo de la Casa de la Convención de Rionegro. (A.C.C.R). Fondo Judicial, Sección I, año 1815, Vol. 543, fol. 89.

¹⁸ A.H.A. Criminal, B-31 A, 1810-1840.

¹⁹ Caso citado por: PATIÑO M., Beatriz. *Criminalidad, ley penal, y estructura social en la provincia de Antioquia. 1750-1820*. Premio IDEA a la Investigación Histórica de Antioquia. Medellín, 1993, p. 368.

²⁰ HERRERA ANGEL, Martha. *Ordenar para controlar. Ordenamiento espacial y control político en las Llanuras del Caribe y en los Andes centrales neogranadinos. Siglo XVIII*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia-Academia Colombiana de Historia, 2001, p. 56.

²¹ ARIÉS, Philippe. *El hombre ante la muerte*. Barcelona, Paidós, 1987. Como un “arcaísmo” religioso, todavía hoy es común encontrar en las novenas de santos la oración que refiere el temor a una muerte repentina. En la Novena a Santa Bárbara, la Conclusión de la oración para todos los días, dice: Líbranos en esta vida/Oh prodigiosa doncella/de muerte desprevenida/del rayo y la centella. Concédenos que al morir/logremos los sacramentos/y que gocemos después/de los eternos contentos. Colección de Novenas. FAES.

²² “Al mismo tiempo que se acude a los auxilios humanos, se imploran los Divinos, y para alcanzarlos se sacaron en procesión de la Iglesia Catedral alrededor de la plaza, la Santa Imagen de Ntra. Sra. del Topo, precedida de la de S. José y S. Francisco de Borja patrón de esta ciudad y abogados especiales de los temblores, a la cual asistieron los Tribunales Eclesiásticos y Seculares, y todas las Comunidades,

con numeroso concurso de gentes de toda clase...”. El texto parece tomado de las Actas Capitulares de Santafé de Bogotá, con motivo del terremoto del 12 de julio de 1785. Citado por RAMÍREZ, Jesús Emilio. *Op. Cit.* p. 84.

²³ CABALLERO, José María., *Diario de la Patria Boba*. Bogotá, Editorial Incunables, 1986, pp. 165-166.

²⁴ REGUILLO, Rosana., “Los laberintos del miedo. Un recorrido por el fin de siglo”, en: *Revista Estudios Sociales*, núm. 5, enero de 2000, Facultad de Ciencias Sociales, Uniandes/Fundación Social, pp. 63-65.

²⁵ DELUEMAU, Jean. *El miedo en Occidente*. España, Taurus, 1989, p. 183.

²⁶ Novísima Recopilación de las Leyes de España. Mandadas formar por el Sr. Don Carlos IV, impreso en Madrid, año 1805. Véase tomo I, libro primero, título primero, ley XX.

²⁷ ROBLEDO, Emilio. *Bosquejo biográfico del Señor Oidor Juan Antonio Mon y Velarde, Visitador de la provincia de Antioquia, 1785-1788*. Bogotá, Banco de la República, 1954, tomo II, pp. 116-117 y p. 240.

²⁸ LARA RODENAS, Manuel José de. “Religión barroca y coyuntura. Rogativas públicas en la Huelva del siglo XVII.” Copia mecanografiada que amablemente me proporcionó el autor.

²⁹ Archivo Histórico de Medellín. (A.H.M.) *Actas del Cabildo*. Tomo 87. fol., 165v.-168.

³⁰ LARA RODENAS, Manuel José de. *Op. Cit.*

³¹ Las Actas del Cabildo de Medellín revisadas, corresponden al rango para las cuales existen índices, que facilitan su consulta.

³² La cifra de 13 rogativas durante más de un siglo, me parece subestimada, dado que son sólo las oficialmente solicitadas, pero no necesariamente las que efectivamente se realizaron. El clero local parecía ser más autónomo de lo que revelan las normativas, de modo que la iniciativa de su realización no siempre correspondió a los cabildos. Como muestra de ello, en la “Crónica religiosa” de un periódico local, se decía: “El domingo 20 de los corrientes, a invitación del señor Cura de esta ciudad se hizo una rogativa pública al Todopoderoso, por intercesión de Jesús nuestro Salvador, cuyo dulce nombre celebró la Iglesia universal ese día, pidiéndole que aparte de nosotros las calamidades que afligen a la sociedad en estos tiempos, y especialmente a los Católico; y que haga cesar el riguroso invierno que ya amenaza nuestras cosechas”. La Sociedad. Editor y agente general, Néstor Castro. Trimestre III, Medellín, 25 de enero de 1873, nº 33. Colección de Periódicos. FAES.

³³ Para el caso de la Villa de Huelva, España, el profesor De Lara Rodenas encontró que el 50% de las 17 rogativas que se presentaron durante el siglo XVII, eran por “buenos temporales” para que se “remediaran la sequía”. Para la Barcelona del siglo XVIII, se conoce que el 52% de las rogativas tenían iguales motivaciones.

³⁴ Puede verse el calendario de fiestas religiosas en: Ejercicio del amor divino. Entresacado de lo más puro y lo más piadoso de varios autores. Con las licencias necesarias. Rionegro. En la Imprenta de Manuel Antonio Balcazar. Año de 1830. Colección de Incunables FAES.

³⁵ RESTREPO, Jorge. *Retrato de un Patriarca Antioqueño. Pedro Antonio Restrepo Escovar. 1815-1899*. Santafé de Bogotá, Banco de la República, 1992, p. 329.

³⁶ Son testimonios de John Potter Hamilton hacia 1824, en su viaje a la Nueva Granada como primer agregado diplomático de Inglaterra en el país. *Viajes por el interior de las provincias de Colombia*. Biblioteca V Centenario Colcultura. Viajeros por Colombia. Santafé de Bogotá, Editorial Presencia, 1993, pp. 179-180 y 267.

³⁷ A.H.M., *Actas del Cabildo*, t. 6, legajo 2, f. 263. Según las Actas del Cabildo la fiesta de San Francisco de Borja se celebró con regularidad, por lo menos durante el siglo XVIII, así como la de la Virgen de la Candelaria, a pesar de que los santos patronos de la Villa eran inicialmente San José y San Juan. Debe destacarse el papel de los santos patronos de las localidades, como elementos de cohesión y de identidad cultural local.

³⁸ Sobre el terremoto experimentado en Lima el 6 de enero de 1725, el Virrey Marques del Castelfuerte escribió al Rey de España la siguiente carta, significativa por lo que arriba se señala: “El día 6 del próximo pasado mes a las once y cuarto de la mañana puso en gran conturbación a esta ciudad, a sus habitantes un espantoso movimiento de tierra que continuando por largo espacio de tiempo se creyó repetida la antigua ruina que aún conserva la memoria de lo pasado; pues viéndose estremecer con desacompasado impulso lo sólido de los edificios y lo elevado de los templos, sojuzgó consiguiente el estrago; pero como a la justa ira de Dios Nuestro Señor nunca le falta la gran templanza de su misericordia nos avisó con el amago sin proceder al castigo para que siempre le alavemos pues no habiéndose experimentado fatalidad alguna ni perecido nadie, sólo quedaron sentidos algunos templos...se repitieron otros temblores fueron tan leves que no pasando de susto avivaban las fervorosas deprecaciones con que todas las noches de aquel tiempo y mucho después en devotos rosarios empeñaban a voces por calles y plazas la poderosa intercesión de María Santísima, reina de los cielos y tierra para consolar a su ofendido hijo, a sus ruegos debemos reconocer en esta ciudad la gran piedad con que nos miró en la primera ruidosa amenaza...” Cfr. SILGADO, Enrique F. “Terremotos destructivos en América del Sur. 1.530-1.894”, Vol. 10, *Op. Cit.*, p. 106.

³⁹ SILVA, Renán. *Op. Cit.*, pp. 21-23 y 27. También sugiere Renán Silva la necesidad de explorar otras formas explicativas de las catástrofes provenientes de las ciencias naturales y experimentales, para ver las relaciones que se establecieron entre éstas y las explicaciones de orden religioso. También habría que investigar mejor la crítica de algunos ilustrados a las formas explicativas mágico-religiosas, adjudicadas a la “plebe”, pero compartidas por “hombres cultos” de la época, como se ha sugerido.

⁴⁰ AGUILERA PEÑA, Mario. *Los Comuneros: guerra social y lucha anticolonial*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1985, p. 208.

⁴¹ “El 17 de mayo de mayo de 1831 a las 4 horas 5 minutos de la tarde, la tierra tembló durante varios segundos (...) el terror se pintaba en todas las caras, las clases y castas se encontraban confundidas; se

oraba, se cantaba, los unos abrazaban la tierra, los otros se confesaban en voz alta; era un escena del fin del mundo...” Citado en: RAMÍREZ, Jesús Emilio. Op. Cit., p. 124.

⁴² BORJA GOMEZ, Jaime Humberto. *Rostros y rastros del demonio en la Nueva Granada. Indios, negros, judíos, mujeres y otras huestes de Satanás*. Santafé de Bogotá, Ariel Historia, 1.998, p. 131. Al respecto, pueden encontrarse algunos testimonios en las pp. 186, 205, 206 y 213.

⁴³ NAVARRETE, María Cristina. *Prácticas religiosas de los negros en la colonia. Cartagena siglo XVII*. Cali, Universidad del Valle, 1.995, p. 103.

⁴⁴ LE GOFF, Jacques. *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*. Barcelona, Gedisa, 1996, p. 12.

⁴⁵ Otro cuadro de éstos eventos “maravillosos”, sucedido en la parroquia de Fómeque en 1743, lo retoma José María Caballero de la narración de un Fraile: “Desde el día 1º de noviembre, día viernes, se eclipsó la luna por espacio de tres horas, más o menos, en este pueblo; se hicieron rogativas y procesiones y se expuso su Majestad descubierto un día entero. A los 18 de noviembre, porque se esperaba otro eclipse de sol, fueron muchas las calamidades, pero creó se cogió mucho fruto para Dios, pues se volvió cuaresma en haberse confesado toda la gente y comulgado, y asistido frecuentemente a la misa y otras funciones religiosas (...) Sea Dios bendito para siempre, que por éstos medios busca las almas, apartándolas de los peligros y trayéndolas a su santo servicio.”. *Op, Cit.*, p. 27.

⁴⁶ La “eficacia simbólica” que se demanda del acto ritual en tiempos calamitosos, también se declara en momentos de alivio y buen clima. “El hermoso tiempo que estamos disfrutando en los últimos días promete abundante cosecha, y forma verdadero contraste con el triste y amenazador invierno de que hablamos en nuestra entrevista anterior. Dios ha escuchado las oraciones públicas, que en esta capital - se refiere a Medellín- y en otros lugares del Estado se le dirigieron implorando su misericordia para librarnos del azote del hambre.” La Sociedad. Editor y agente general, Néstor Castro. Trimestre III, Medellín, 25 de enero de 1873, nº 33. Colección de Periódicos. FAES.

⁴⁷ VOVELLE, Michel., *Ideologías y mentalidades*. Barcelona, Editorial Ariel, 1985, p. 152.

⁴⁸ ARBOLEDA, Carlos., *El politeísmo católico. Las novenas como expresión de una mentalidad religiosa. Colombia, Siglos XIX-XX*. Tesis de grado. Maestría de Historia. Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín. Facultad de Ciencias Humanas. Medellín, 1995.

⁴⁹ SANCHEZ LORA., José Luis. “Claves mágicas de la religiosidad barroca”. En: ALVAREZ SANTALO, et. al (coordinadores). *La religiosidad popular. Tomo II. Vida y muerte: la imaginación religiosa*. Barcelona, Anthropos, 1989, p. 132. SKORUPSKI, John. *Símbolo y teoría*. Premio Editora, 1985. Véase especialmente el capítulo IX, Teorías de la magia.

⁵⁰ No sólo se acudía a los santos como protección o escapatoria a la muerte. Proveniente de Europa, una antigua creencia dictaba que las “campanas consagradas”, protegían de la tempestad o la peste. Un caso de “campanas no consagradas” se le presentó al Obispo de Popayán, en 1617, por lo cual las gentes “...han dado en hacer reliquia de ella con tan gran exceso que han puesto en ella toda fe, diciendo que en tocándola están libres de rayos y tempestades...y ha crecido tanto la veneración en este

asunto que es fuerza remediarlo”. PIEDRAHITA, Javier. *Historia eclesiástica de Antioquia. (Colonia e Independencia). 1545-1828. Documentos y Estudios*. Medellín, Editorial Granamérica, 1973, pp. 73-74. La conmoción de la atmósfera producida por el estruendo de las campanas, así como el del cañón, eran recursos contra la peste, para ventilar el aire y su amenaza pútrida. QUEVEDO, Emilio. *Op. Cit.*, p. 29.

⁵¹ GRUZINSKY, Serge., *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a Blade Runner (1492-2019)*. México, Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 184, 188-189. Sobre el gran poder y presencia de la imagen en las ritualidades católicas, vale la pena sugerir con Regis Debray, que al traducir ideas abstractas o doctrinas en datos sensibles, la imagen plasma el principio dinámico en movilización social. “La imagen es más contagiosa, más virulenta que el escrito. Pero más allá de sus reconocidas virtudes en la propagación de las sacralidades, que en última instancia sólo harían de ella un expediente recreativo, nemotécnico y didáctico, la imagen tiene el don capital de *unir* a la comunidad creyente. Por la identificación -recuérdese las rogativas públicas- de los miembros con la imagen central del grupo. No hay masas organizadas sin soportes visuales de adhesión. De allí que la imagen ronde las fronteras de lo político”. DEBRAY, Regis. *Vida y muerte de la imagen. Historia de la mirada en Occidente*. Barcelona, Paidós, 1992, pp. 99-80.

⁵² En adelante, las referencias a los santos son tomadas de ROIG, Juan Fernando. *Iconografía de los santos*. Barcelona, Ediciones Omega, 1950; BERRY, Ana M. *Leyendas de las vidas de los santos*. Buenos Aires, Biblioteca Argentina de Arte Religioso, Poseidón, 1942, y Colección de Novenas. FAES.

⁵³ *Op. Cit.*, pp. 166-167. A San Jerónimo también se le atribuyó en muchas zonas de Suramérica la capacidad de aplacar temblores.

⁵⁴ POTTER HAMILTON, John. *Op. Cit.*, p. 358.

⁵⁵ Labradores y campesinos invocaban a San Isidro para celebrar la abundancia de la tierra que prodiga la vida con los alimentos. Unas emotivas celebraciones en tiempos de cosechas y para iniciar los mercados agrícolas, presencié Manuel Ancizar en la población de Charalá hacia 1850. Esta festividad como la de la “Cruz de Mayo”, que todavía se celebra con vivacidad en los campos colombianos el tres de mayo, hacen pensar en los arcaicos “ritos agrarios” y “cultos de fertilidad”, que ha identificado el historiador de las religiones, Mircea Eliade, en las sociedades occidentales y que expresan el mito de la regeneración del cosmos y del mejoramiento del bienestar colectivo, ligado a la primavera. ANCIZAR, Manuel., *Peregrinación de Alpha*. Bogotá, Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, Vol. II, editorial ABC, 1942, pp. 213-216.

⁵⁶ Para las referencias que siguen sobre las advocaciones marianas, me baso en el exhaustivo trabajo gráfico y documental de Alfred Wild Toro y Diego Amaral. *Fe y aventura en Colombia. La Virgen*. Santafé de Bogotá, EAW Ediciones Alfred Wild y Zona Editores, 1997.

⁵⁷ Los más recientes trabajos regionales conocidos por el autor en este campo, son el de LONDOÑO, Santiago. *Historia de la pintura y del grabado en Antioquia*. Medellín, Universidad de Antioquia, 1995, y los de VIVES, Gustavo. *Inventario del patrimonio cultural de Antioquia II*. Medellín, Coleccionables de Santafé de Antioquia, Secretaría de Educación y Cultura de Antioquia, 1988; y,

Presencia del arte quiteño en Antioquia. Pintura y escultura. Siglos XVII y XIX. Medellín, Fondo Editorial Universidad EAFIT, 1998.

⁵⁸ LONDOÑO, Santiago. *Op. Cit.*, p. 18.