

La devoción católica y el miedo a los desastres naturales en Lima, siglo XVIII

Catholic devotion and the fear of natural disasters in Lima, 18th century

Laura Amador

Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, Perú

lamadoryonz@gmail.com

ORCID: 0000-0002-7116-4104

Carlos Carcelén

Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, Perú

ccarcelenr@unmsm.edu.pe

ORCID: 0000-0001-7645-4955

Daniel Morán*

Universidad San Ignacio de Loyola. Lima, Perú

lmoran@usil.edu.pe

ORCID: 0000-0002-8244-5390

Citar como: Amador, L. *et al.* (2025). La devoción católica y el miedo a los desastres naturales en Lima, siglo XVIII. *Desde el Sur*, 17(2), e0026.

RESUMEN

Las prácticas religiosas como efecto de los fenómenos ambientales es una constante en la historia peruana: la relación entre la devoción religiosa y el miedo a los desastres naturales en Lima es una realidad evidente. Esta investigación tiene como objetivo advertir la importancia de este fenómeno en la configuración de la estabilidad social, política y espiritual de la población limeña del siglo XVIII. A partir de un enfoque histórico y cualitativo, una diversidad de fuentes impresas y de archivo, además del esquema argumentativo de Maunder para situaciones de interacción entre eventos naturales y cuestiones sociales, el trabajo demuestra cómo en el ámbito urbano y rural la población limeña invocó los poderes de dioses y santos para exorcizar las fuerzas adversas de la naturaleza. La devoción religiosa, en una mezcla andina y católica, sirvió entonces para remediar daños y efectos frente a los miedos y temores de los desastres naturales.

* Autor corresponsal: Daniel Morán, Universidad San Ignacio de Loyola. Lima, Perú, Correo: lmoran@usil.edu.pe

PALABRAS CLAVE

Virreinato peruano, prácticas religiosas, desastres naturales, miedos, orden social

ABSTRACT

Religious practices as an effect of environmental phenomena are a constant in Peruvian history: the relationship between religious devotion and fear of natural disasters in Lima is a clear reality. This research aims to highlight the importance of this phenomenon in shaping the social, political, and spiritual stability of the 18th-century Lima population. Using a historical and qualitative approach, a variety of printed and archival sources, and Maunder's argumentative framework for situations involving interaction between natural events and social issues, the work demonstrates how, in urban and rural settings, the Lima population invoked the powers of gods and saints to exorcise the adverse forces of nature. Religious devotion, a blend of Andean and Catholic, served to remedy the damage and effects of natural disasters.

KEYWORDS

Peruvian Viceroyalty, religious practices, natural disasters, fears, social order

Introducción: el culto a los elementos

Es común relacionar desastres naturales y variaciones climáticas y medioambientales con respuestas simbólicas y religiosas. El Perú del siglo XVIII difícilmente podía ser una excepción; esta sociedad, profundamente religiosa, se veía especialmente retada en el virreinato peruano por un proceso de variabilidad climática (Carcelén y Morán, 2022). Desde fines del siglo XVII, pero con mayor intensidad desde inicios del siglo XVIII, la región de los Andes centrales padeció una serie de catástrofes ambientales que sacudieron de modo sostenido la sociedad andino-española de su tiempo. Ya en 1687 un terremoto de un grado terrible de magnitud había dejado la capital en ruinas; este episodio permitió el éxito en la memoria social del ícono que aún hoy es parte de la identidad social urbana en Lima, el Señor de los Milagros. Lima, los poderes de la naturaleza y los poderes simbólicos de la religión son el tema de este texto, que va a remitirse a un siglo de cambio climático, como fue el siglo XVIII.

El año 1687 puede considerarse un hito en una secuencia de catástrofes naturales de diverso tipo, que abarcarían un siglo largo de adaptación.

El interés de esa fecha reside en que abre un ciclo amplio de tiempo; no se trata de un acontecimiento aislado, sino el inicio o la apertura más representativa de una secuencia que abarcaría hasta el fin de la era borbónica en el Perú. No solo se trató de terremotos, sino de un conjunto de fenómenos climáticos que constituyen una suerte de atmósfera social. El primero de una serie de cataclismos y tsunamis, el de 1687, encabeza una larga lista de transformaciones relativas al clima: el calentamiento sostenido de la costa, una seria modificación del acceso al agua de riego y urbana, la alteración de los ciclos de lluvias en los Andes, así como sus efectos derivados en la vida económica y social; inundaciones, escasez de agua para consumo, aluviones en las zonas costeras. Una serie de problemas sociales se derivan de esto: los alimentos se hacen escasos y suben de precio, hay proliferación de epidemias y un aumento consiguiente en la conflictividad social y la recaudación tributaria. En contraste con las variables climáticas previas, se trataba sin duda de una anomalía, de una suerte de caos climático para el que no se disponía de recursos.

En una sociedad religiosa como la del Perú del siglo XVIII, una de las principales herramientas sociales para procesar e interpretar la variabilidad climática eran las prácticas de piedad para tiempos difíciles. Existen estudios para los casos de la metrópoli (Martin y Barriendos, 1995, pp. 201-221), así como para el Reino de México (Garza, 2002, pp. 106-105).

En el Perú, entre las investigaciones recientes que vinculan cambios climáticos y reacciones religiosas, contamos con los estudios de Lorenzo Huertas (2001, p. 18). En general, los aportes en el mismo sentido se han centrado en las últimas décadas en subrayar elementos religiosos andinos, supervivencias o posibles resurgimientos de simbología precristiana, una línea que enfatizó Miguel Maticorena (1981) y que fuera recogida para explicar la simbología de la rebelión en Huarochirí de 1783, en torno de un posible despertar religioso indígena. En cualquier caso, lo que nos interesa aquí es ver la respuesta católica al desafío ambiental.

Partimos de la presuposición del carácter cristiano de la simbología y las herramientas de respuesta disponibles para interpretar socialmente una crisis climática. No descartamos que hayan sido reactivadas o hayan resurgido formas prehispánicas de reacción religiosa ante los cambios de clima, y nos remitimos para ello al éxito de trabajos como los ya citados. Como sea, preferimos trabajar con material documental de archivos de la administración española. Como un tema metodológico, tomamos de ahora en adelante el esquema argumentativo de John Maunder para situaciones de interacción entre eventos naturales y cuestiones sociales. Maunder (1990, p. 137) sostiene que los temas estrictamente relacionados con la estructura social y los relativos al medioambiente interactúan de manera

recíproca; los acontecimientos climáticos intervienen en las estructuras sociales a través de su impacto, y generan a su vez respuestas de distinto tipo de parte de las sociedades para prevenirse, desactivar o sobrellevar estos impactos. El impacto ambiental se traduce en las esferas económica y política, que a su vez introducen los efectos de ese impacto en el trato humano con el medio.

En el trabajo de Maunder sobre impacto ambiental y estructuras sociales, quizá el nivel de interacción entre formas sociales y naturales que nos interesa aquí, es el que se relaciona con las diversas estrategias de mitigación de los efectos indeseados de los cambios medioambientales. En el siglo XVIII peruano estas estrategias pasaron por el plano de la administración hidráulica, los censos orientados a establecer las tasas tributarias, el desarrollo de ingeniería de construcción que fuera capaz de disminuir el impacto de aluviones o terremotos, etc. En los casos citados, se trata siempre de estrategias cognitivas, que tienen que ver con qué hacer o no hacer para regular los daños sociales que producen las alteraciones de la naturaleza; pero no todas las estrategias para mitigar impactos son cognitivas y se desarrollan en herramientas. Matizando con la postura de Maunder, diremos que en la interpretación religiosa se trata también de una estrategia para procesar impactos naturales.

Para efectos de este trabajo nos vamos a detener en la traducción simbólica del impacto de los cambios ambientales que se dieron en el siglo XVIII, en tanto se trata de una estrategia para mitigar el impacto de cambios ambientales, aunque desde el punto de vista de su procesamiento en el universo de prácticas de sentido social propias del Perú del siglo XVIII.

Devociones católicas y búsqueda de estabilidad

Iniciemos subrayando el siglo XVIII peruano como un arco de tiempo de cambios ambientales, uno de cuyos hitos es el gran terremoto de 1687. El arco debe abarcar al menos hasta el gobierno del virrey Fernando de Abascal, y viene signado por dos publicaciones: *El clima de Lima* de Hipólito Unanue (1804) y el periódico científico *Mercurio Peruano* (1791-1795), gestado por el mismo sabio limeño, asesor de varios virreyes y figura notable de su época. Tanto una obra como la otra, marcadas en gran medida por cálculos científicos relativos a la variabilidad climática en la zona de los Andes centrales en el siglo XVIII, describen la fuerza destructiva de este arco de eventos y, por lo mismo, también de las estrategias que usaron los administradores estatales de su tiempo para tratar de procesar y controlar los cambios en el clima. La lectura de ambas fuentes marca con detalle el impacto de los eventos naturales. En este contexto habremos de

preguntarnos por su interpretación religiosa, es decir, de su recepción por la estructura simbólica de los peruanos.

Es muy notorio el incremento de las devociones y actividades de piedad en el Perú del siglo XVIII relacionados con los cambios medioambientales. Un siglo de sequías, aluviones y terremotos es también un momento de gran estímulo para las interpretaciones no cognitivas de los diversos desastres, que tienen lugar en conventos, monasterios y cofradías. Hacia 1709 el Cabildo de Lima saca en procesión a san Roque, para lo que acude a las personas más representativas del mundo eclesiástico y civil; su finalidad es lograr que san Roque intercediera para aplacar la ira divina que se mostraba, según el documento del Cabildo, «en la esterilidad» de las tierras de los valles alrededor de Lima, «pidiendo nueva fertilidad» (Archivo Histórico Municipal de Lima (AHML), Libros de Cabildo, 1706-1724, junio 1709).

Aunque habría la tentación de utilizar esta cita como una singularidad en un largo siglo de catástrofes, pronto notamos que se trata de un fenómeno más amplio de recepción de los desastres por parte de la Iglesia, representada cinco años después, en un documento del Arzobispado metropolitano, que continuaba una especie de política de negociación simbólica contra el impacto de los cambios.

En octubre de 1714 el Cabildo eclesiástico y el arzobispo de Lima convocan una rogativa pública como la de 1709, de la forma más común durante la época española, la procesión solemne con las representaciones estamentales. Se trata otra vez del tema de la esterilidad de la tierra, cuyo índice de producción empeoraba debido a problemas ambientales, no solo sismos, como el de 1687 y otros de inicios del siglo XVIII, sino de la secuela de pérdida de control del agua de riego, que representaba un riesgo para la agricultura en toda la región de Lima. En 1714 se conjura la ira divina sacando imágenes de los santos desde la catedral hasta la iglesia de Copacabana (Vargas Ugarte, 1956, pp. 91-92).

Es momento de preguntarse si, efectivamente, las procesiones y rogativas son la interpretación simbólica, la recepción social religiosa de unos cambios de largo plazo, o si eran solo prácticas cotidianas ajenas a la experiencia de un tiempo signado por el impacto ambiental. Creemos que se trata de lo segundo, para lo cual nos remitiremos a la descripción de esos años por un testigo que se halló hacia el final del arco de cambios medioambientales.

Como ya se ha mencionado, el de 1687 era solo el primero de una ola de sismos que iban destruyendo la infraestructura agrícola y la distribución hidráulica. Los terremotos iban acompañados de copiosas e

irregulares lluvias, así como cambios de temperatura que arruinaban los campos. Desde 1704 hubo varios sismos, el mayor de cuyos impactos era afectar el acceso al agua, sea por exceso o por defecto. La situación sería de 1709 y 1714 empeoraría poco después, lo cual estimuló las estrategias religiosas de mitigación de los desastres. Conforme los acontecimientos de la naturaleza van sumándose en el tiempo y sus efectos se acumulan, aparece cada vez con mayor claridad un estrado de alarma y se hace necesaria una interpretación social que diera sentido a la sucesión de desastres. A un terremoto siguen temporadas catastróficas en el nivel agrícola. Unanue recuerda el eclipse de 1719 como anuncio de los desastres de la agricultura peruana del año siguiente, sin olvidar que la caída económica venía junto con epidemias y muerte, esta vez «un catarro maligno asolaba los pueblos [...] las cosechas se perdieron llegando a valer una fanega de trigo 50 pesos» (1806, pp. 30-31). Esta descripción de 1719 es solo la introducción para lo que ocurriría en 1720. Entonces el científico afirmó que

Llovió tan copiosamente en la costa abajo o sea en los valles [...] que se ocasionaron muchos daños porque precipitadas las lluvias en torrentes que no seguían las veredas de los que bajan de la sierra, arruinaron los campos y echaron por tierra los edificios (Unanue, 1806, p. 33).

El contexto de rogativas y procesiones no solo se relaciona con desastres naturales; siguiendo el esquema de Maunder, se vincula también al impacto social que los cambios ambientales generan. Los desastres en la producción agrícola de Lima fueron abordados con estrategias políticas, económicas y sociales cuestionables. Los cambios políticos emprendidos para mitigar sus efectos no harían más que agravar la situación en los niveles económico y social. Se trata ahora de las primeras reformas fiscales de la era de la dinastía de Borbón, que pondrían en pocas décadas al Perú en una grave decadencia; se da primero la supresión de la encomienda en este mismo año de 1720 que describe Unanue, y luego de la confiscación del tributo indígena, es decir, de los montos guardados en las cajas de las comunidades, esto con el objetivo de cubrir en el déficit generado por la caída demográfica consecuencia de las epidemias causadas por los desbordos de agua, que acompañaban las temporadas de desórdenes sísmicos que afectaron los Andes centrales desde fines del siglo XVII.

El impacto de los cambios de la naturaleza tuvo como efecto inmediato el deterioro sistemático de la infraestructura hidráulica del área productiva de la ciudad, cuyas haciendas, ordinariamente exitosas, comenzaron a dar pérdidas cada año, como lo denuncian en 1725 los propietarios del valle de Surco, al sur de Lima. Una junta de propietarios dirigida por el hacendado Ignacio Fernández presenta entonces una queja por los interesados

en el mantenimiento del río Surco, una canaleta prehispánica que regaba ese valle y que los terremotos e inundaciones habían dañado gravemente, por no haberse limpiado en «más de cuatro años» y «por cuya causa estar quebradas muchas tomas [siendo] gravísimo el perjuicio que a todos se sigue», lo que amenazaba en «riesgo fatal» en el desperdicio del agua disponible «y falta de agua» para su aprovechamiento productivo (AGNP, Juzgado de Aguas, 1725, c 3.3.4.13, f. 1).

Las manifestaciones religiosas anotadas al inicio eran parte de un espectro más abarcador de estrategias de mitigación social contra el impacto de los cambios medioambientales, como la reparación de infraestructura hidráulica o la redistribución de tierras agrícolas según las nuevas (y desoladoras) cifras de población. Se trata de una estrategia general de búsqueda de estabilidad y orden social ante el impacto del desorden ambiental. La cuestión del uso del agua durante esos años fue relatada por el oidor Ambrosio Cerdán de Landa, posiblemente el mejor conocedor de la hidráulica y sus problemas en Lima y sus contornos, sobre todo en el siglo XVIII, quien informa sobre la dotación de aguas en los valles de Pachacámac y Lurín:

Supuesto el origen y giro progresivo del advertir, que casi al [íntegro mío] en esta Judicatura me propuso con reconocimiento palpable de la nociva falta de [orden], el laborioso designio, no solamente de establecer en la más cumplida observancia el Repartimiento, que [se] dictó en el año de 1726 [...] por el señor virrey Marqués de Castel-Fuerte para el arreglo de las aguas del río de Lurín (Cerdán de Landa, 1793, p. 276).

Debido a la terrible variabilidad climática, remata el texto, todas las estrategias de mitigación «han sido infructuosas hasta ahora en la mayor parte» (Cerdán de Landa, 1793). Los aluviones y las lluvias copiosas provocaban, contrariamente a lo que pudiera pensarse, a que se generaran más conflictos entre los usuarios.

Poco después, Luis de la Vega y Zelda, hacendado en el valle de Lurigancho, argumentaría que era la recepción cognitiva del impacto ambiental, que

desde el año pasado de 1727 así del común de indios por los perjuicios que les causaba el arrendatario de la chacra de don Bartolomé de Agüero rompiendo contra la ordenanza los bordos de la acequia principal [...] le parecía para sacar el agua siendo tal el exceso que dejaba totalmente perdidas y secas las sementeras de los hacendados del dicho valle (AGNP, Cabildo. Causas Civiles, Leg. 7, c. 92, f. 1, 1727).

No debe sorprender que en este contexto de cambio climático, y sostenido fracaso de las estrategias cognitivas de mitigación, los ruegos, procesiones y rosarios encabezaran, desde los primeros fenómenos climáticos del siglo XVIII peruano, una plataforma sistemática para aplacar la ira de Dios, mostrada en sequías, terremotos y aluviones. El fervor religioso es parte de una lucha integrada contra el impacto social y económico de los embates de la naturaleza. Una reducción dramática de la producción agrícola, la recaudación tributaria e incluso el número de la población desencadenan una política fiscal, largamente odiosa para los afectados. Tuvo en un inicio un efecto adverso en la producción textil, así como en otros factores, como la distribución de la tierra productiva, en este caso a favor de las haciendas de los comerciantes y la nobleza, y en perjuicio del estamento indígena, cuyos índices poblacionales habían caído alarmantemente por lo que habían dejado extensiones de tierra sin ocupar (Huertas, 2001, pp. 41-42). Las estrategias sociales cognitivas no serían sin embargo muy exitosas.

En relación con el agro, la situación en Lima y sus valles circunvecinos no mejoró, pues los conjuros administrativos y estatales ante los desastres naturales no lograban el efecto deseado: la estabilidad en el mundo productivo. Los fracasos a nivel legal, administrativo y otros fueron el caldo de cultivo para el fomento de estrategias no cognitivas, que hemos ya registrado para inicios del siglo XVIII; se trataría de una constante de rogativas y procesiones de santos para aplacar lo que la sociedad tomaba como una impaciencia del Cielo por corregir aspectos no cognitivos de la vida.

En 1723 observamos que ante el obvio fracaso de las estrategias cognitivas para la mitigación de los cambios climáticos, el alcalde de Lima, Juan de Aliaga, resuelve solicitar al Cabildo eclesiástico tomar medidas simbólicas, que se esperaba fueran más efectivas:

Juan de Aliaga pidió al Cabildo eclesiástico se hiciese en julio de 1723 una procesión de la Virgen del Rosario y Santa Rosa, y un novenario para implorar la divina clemencia. Accedió el cabildo, dejando los gastos a discreción del comercio; ordenando concurriese el clero secular y órdenes religiosas a las rogativas y a la procesión que se hizo de la iglesia de Santo Domingo a la catedral (Polo, 1913, p. 31).

El alcalde de Lima hizo notar que esta salida en procesión de la Virgen del Rosario, patrona del Reino y cuya capilla se hallaba en la iglesia de Santo Domingo (donde estaba enterrada Santa Rosa de Lima), era en realidad una práctica que se venía repitiendo desde hacía varios años, por los mismos motivos. Como puede intuirse, no se trata solo de incorporar estrategias no cognitivas junto a las estrategias más operativas y prácticas contra

el desastre del impacto ambiental, sino también de la percepción de que habría motivos no cognitivos para el origen de los desastres, y también para la inoperatividad de todas las demás estrategias, que fracasaban ante el hecho incuestionable de un ciclo interminable de desgracias.

Lo que en una estrategia cognitiva tiende a ser tomado como un tema técnico, relativo a las habilidades humanas para resolver o adaptarse a dificultades prácticas, se convierte en una estrategia no cognitiva en la interpretación de un problema sobrenatural; si los aluviones y los terremotos afectan Lima de modo sostenido, sin importar qué se haga al respecto, una causa posible es la insatisfacción de esas respuestas ante una instancia sobrenatural, interesada más posiblemente en la buena conducta moral y religiosa de los peruanos que en sus conocimientos de cálculo climático, infraestructura e ingeniería de aguas.

Rezar ante el castigo divino

Como se observa líneas arriba, los intentos de encontrar una explicación racional a la ocurrencia de fenómenos naturales, su fracaso e inoperatividad, fueron tomados como prueba de que las herramientas de una estrategia social cognitiva frente a la variabilidad climática no atendían al origen verdadero de los problemas de desorden ambiental. El fracaso de políticas de sanidad, tributarios, de infraestructura, etc., terminaron siendo la prueba de que estos fenómenos eran castigos divinos. Trabajaban el Cabildo, las comunidades, los hacendados, los ingenieros y los sabios — como Hipólito Unanue —, pero todo era inútil. La naturaleza parecía indomable. Ante esto, se llegó al consenso impensado de que era el momento decisivo de ir dejando oportunidad a otras estrategias de mitigación; en este caso, las de la Iglesia católica, sus devociones, rogativas y procesiones. Lo que se debía paliar no era la dureza del clima, sino la cólera de Dios ante los pecados de los feligreses.

Esto se observa tras la ocurrencia de movimientos sísmicos de gran intensidad, que daban un tono dramático a la atmósfera de inseguridad y angustia de los cambios climáticos en general y su impacto en la política pública. Manuel de Mendiburu, historiador del siglo XIX, presenta una breve evolución de los santos relacionados con los sismos. Según Mendiburu, ya para fecha tan temprana como el 9 de julio de 1583 los limeños honran a santa Isabel. Tras el sismo del 7 de noviembre de 1630, la Iglesia de Lima, quizá algo defraudada de santa Isabel, eleva en dignidad a la Virgen del Milagro.

Para el terremoto y tsunami de 1687, que da origen al arco de variabilidad climática que sirve de hito temporal en este trabajo, se acude a la Virgen de las Lágrimas, que jugaría un rol decisivo en el imaginario limeño

sobre los sismos. Vargas Ugarte (1957, pp. 48-49) relata que esta imagen lloró y sudó desde el 2 de julio al 20 de octubre de 1746. Tras el terremoto que asoló Lima y Callao, los fieles se convencieron de que la Virgen anunció la tragedia, y destinaron su fiesta para el 20 de octubre; la imagen fue trasladada a la iglesia de San Pablo (hoy San Pedro), y quedó desde entonces en el altar del Señor de la Contrición (Mendiburu, [1885] 1933, pp. 182-183).

La devoción de san Simón y san Judas tuvo también gran éxito tras el terremoto de 1746. A raíz de este luctuoso suceso surge el culto del Señor de los Milagros, uno de los más extendidos tanto por la cantidad de fieles como por su permanencia (Bromley y Barbagelata, 1945, p. 69). El terremoto de 1746 hizo recordar a los habitantes de la zona el hito sísmico de 1687. María Rostworowski, especialista en las raíces de esta devoción, encuentra un origen indígena, un vehículo negro y su adopción posterior por la sociedad urbana hispana peruana criolla (1992, p. 143). A Pachacamac se le atribuía ser el señor de los temblores. Su ira se manifestaba con movimientos telúricos, por lo que la magnitud de su enojo se medía con la intensidad de las ondas. De ese modo permaneció en el recuerdo colectivo y adquirió una amplia veneración (Rostworowski, 1992, pp. 43-44).

Es necesario agregar que la costumbre de la procesión del Cristo se inicia en 1746, luego que Sebastián de Antuñano sacó una copia de la imagen del Señor de los Milagros y, pese a no haber información sobre su duración o recorrido, a partir de entonces quedó establecida la costumbre de sacar la efigie el 20 de octubre. Junto a la del Señor de los Milagros, hubo otras procesiones limeñas típicas: la Virgen de los Dolores, reducida luego a los extramuros de la ciudad; la de la Minerva, que partía de la Veracruz; y, sobre todo, la del Señor del Triunfo, llamada también la del «Señor del Borriquito», típica del Domingo de Ramos, fundada por el religioso Castillo. Durante esta procesión, junto con la figura de Jesús salía la de Zaqueo, que cada año se presentaba con un vestido diferente según la moda o la actualidad (Basadre, 1947, p. 95).

Ciertamente, Lima no estaba sola en el gran estallido de piedad contra temblores y epidemias. Ya desde «mediados del siglo XVI, Arequipa se hallaba en un serio conflicto; a juicio de la iglesia, la ciudad se hallaba sobreprotegida» (Seiner, 2009, p. 27). El papa Urbano VIII tenía mandado ya desde inicios del siglo XVI que ninguna ciudad tuviese más de un santo tutelar, lo que sugiere mucho de la piedad arequipeña, que no debió esperar al ciclo de 1687 para tener mitigado al Cielo. El Cabildo de Arequipa eligió a santa Marta como patrona tutelar, tratando de seguir las normas del papa; esto, según algunos historiadores, revelaba el «temor

reverencial que los arequipeños dispensaban a los sismos» por encima al temor a epidemias o erupciones volcánicas (Seinier, 2009, pp. 27-28).

Como veremos, las advocaciones tenían un rol de estrategia de mitigación contra distintas desgracias, y no solo las de origen natural. Si ya para aplacar la peste de 1614 hubo procesiones y rogativas de parte del Cabildo, ante la peste de 1720, el mismo Cabildo juró como patrón a san Francisco Javier, con las consiguientes rogativas y procesiones; la peste era implacable, y el número de muertes diarias era siempre superior al de cien al día. Del mismo modo que las procesiones y otros cultos a los santos buscaban aplacar la ira divina expresada en los desastres naturales, se vio el mismo tipo de motivaciones ante las incursiones de los piratas protestantes. Esta es la reacción que se observa tras las noticias sobre corsarios y piratas amenazando la costa: para atender esta situación se hicieron listas de vecinos y soldados para la defensa; pero el arma que se consideraría más fuerte y eficaz contra los enemigos era la oración. Ante la posible incursión de herejes se practicaron penitencias y salieron en procesión las imágenes sagradas; se celebraron «misas y los novenarios, las letanías, los toques de campana» (Basadre, 1947, p. 110).

Jorge Basadre ha establecido el rol simbólico de los diversos santos contra la furia de la naturaleza, que era también el castigo por los pecados. Santa Marta daría protección a los habitantes de Lima contra los terremotos; san Sebastián, contra las epidemias, tan frecuentes desde 1687, aunque sería también defensor de los vecinos en el Cielo contra las erupciones volcánicas, resultado de la ira divina. El beato san Juan Sahagún había sido invocado por el Cabildo en 1614 contra la peste, pero la situación dramática de 1720 lo haría inclinarse ante san Francisco Javier (Basadre, 1947).

Como es fácil suponer en una sociedad religiosa, los actos piadosos se multiplicaban luego de cada evento telúrico; la idea que primaba era que se trataba en cada caso de castigos divinos o advertencias contra el mal camino, un producto de la ira de Dios como consecuencia de los pecados.

Con ocasión de la catástrofe de 1687 se llevaría a cabo procesiones sangrantes con un rigor extraño y admirable, bastante exagerado incluso para los contemporáneos, esto como prueba del arrepentimiento de los atormentados fieles. El 20 de octubre, día de la catástrofe, los fieles sacaron la efigie del Santo de los Milagros a las calles, jurado entonces por el Cabildo como patrón y defensor de la ciudad de los terremotos. Los fieles, organizados en cofradías, condujeron la imagen por las calles de Lima durante cinco días seguidos, y pasaron por plazas y lugares notables de la ciudad. Tras el devastador sismo de 1746 y la pérdida del Callao tras

el subsecuente tsunami se manifestaron nuevamente las procesiones y mortificaciones públicas, especialmente con el Señor de los Milagros. Los religiosos de las diversas órdenes llamaban a la penitencia a los fieles con severos ejemplos. Al respecto, comenta Llano y Zapata sobre la nobleza limeña con ocasión de celebrarse una procesión de Jesús Nazareno, la Virgen del Rosario y santa Rosa realizada por la Recoleta Dominica:

la mayor parte de Señoras cantando los misterios del Rosario, con tanta ternura de voces que fueron emulación santa de las ilustres que asistieron, y justa envidia de las plebeyas que faltaron: luego que [vi] con los cabellos cortados descalzos los pies de muchas encenizadas, y todas vestidas de lana [a] las que en otro tiempo apenas de [veían] por los cristales de sus carrozas [o] velos de sus mantos, pidiendo ahora por las calles públicas, perdón por las pasadas profanidades, dije: ¡O dichosa nobleza que conoces lo vil de lo caduco, en comparación de lo eterno! (Odrizola, 1863, p. 85).

Debe anotarse que la cita de Llano Zapata expresa de alguna manera las jerarquías de la sociedad cristiana hispano-peruana; pese a la situación trágica tras el desastre, las capas altas de la sociedad, el entorno del cronista, se perciben a sí mismas como las responsables de guarnecer la moral y la fe, cosas que —entendiendo la tesis de la ira de Dios y el hecho que las oraciones y penitencias protegerán a la ciudad de futuros desastres— en cierto modo ennoblecían más a la élite. Un año después, el día 28 del mismo mes, luego de los sermones respectivos de los frailes de la Merced, la imagen del Cristo del Auxilio fue llevada en procesión solemne por la ciudad en medio de muchas manifestaciones de piedad y arrepentimiento (Mendiburu, [1885] 1933, pp. 181-182).

La religiosidad sirve en estos casos como un soporte; los sobrevivientes necesitan una explicación ante tanta desgracia y el predominio de la religión en la sociedad no solo significaba «oscuridad» sino también «estabilidad y tradición» (Sánchez, 2003, p. 171). Precisamente ese arraigo religioso de la sociedad limeña del siglo XVIII hacía que fuera más cómodo aceptar las teorías religiosas sobre los desastres como artículos de fe, sin necesidad de pruebas que lo acreditaran. Eso no quiere decir que las estrategias cognitivas no siguieran adelante, como veremos ahora.

Causalidad sísmica en el imaginario colonial

Como hemos visto en el esquema de interacción entre estructura social e impacto de los desastres naturales, la falta de control de la sociedad sobre la naturaleza y sobre los desastres del tipo de los terremotos, tsunamis y otros de similar magnitud provocan en la sociedad dos tipos distintos estrategia de respuesta de mitigación: de un lado, se busca la

protección divina al mitigar su ira ante la indisciplina o la ligereza de costumbres de una sociedad extremadamente religiosa; de otro lado, hemos visto la necesidad de buscar estrategias de mitigación que hemos llamado cognitivas, y cuya finalidad es dar una explicación de los acontecimientos para someterlos a control práctico. Es fundamental subrayar que se trata en ambos escenarios de «predecir el desastre y establecer sus causas», para lo cual no se «vacila en observar cuanto indicio sirva al efecto» (Seiner, 2002, p. 31).

Tras una catástrofe como la ocurrida en 1746, hay quienes inevitablemente generen una «conciencia mágica», ya que prefieren transferir la causa de los acontecimientos reales y cotidianos hacia un nivel sobrenatural o que antes hemos denominado simbólico o no cognitivo, el cual es imposible de penetrar racionalmente, pero que sin duda es parte de las estrategias sociales de mitigación de impactos, incluso en sociedades no necesariamente religiosas. Las fuerzas extrañas e incontrolables de la naturaleza que las medidas políticas, administrativas y también técnicas son incapaces de resolver, deben ser mitigadas de alguna manera, hacerse tolerables y comprensibles. Romero y Maskrey (1993, pp. 6-10) señalan que, como parte de la tradición popular, se mantiene una supuesta concepción errónea y perniciosa que consiste en atribuir que los desastres ocurren por el comportamiento o actuación maléfica de la naturaleza, atribuyendo poderes sobrenaturales o divinos a las manifestaciones anómalas de la naturaleza. A nuestro juicio la religión es una estrategia social ante el impacto de fenómenos naturales, aunque no de manera cognitiva, lo que explica su interés social.

Volvamos al castigo divino como efecto social del fenómeno natural. En el sentir de los contemporáneos, un sismo era la manifestación explícita de la ira divina como castigo a una extendida práctica de conducta afrentosa ante mandatos divinos, que reclamaba actividades reparadoras de tipo simbólico, que restituyeran la estabilidad que se había puesto en cuestión. Era necesario «prevenir», garantizar la actitud favorable del agente sobrenatural mediante mecanismos efectivos que permitían reducir o controlar simbólicamente este tipo de eventos; menguar la «ira de Dios»,

puesta ante el peligro originado por un sismo o cualquier manifestación dantesca de la naturaleza o corsarios holandeses o ingleses, una ciudad implementaba su estrategia de respuesta. Y si la respuesta técnica a la inminencia de un ataque corsario radicaba en construir defensas [...], la respuesta de la religión implicaba una acentuación de las acciones de piedad (Rostworowski, 1992, p. 44).

Así, los sermones, la consagración de santos y las procesiones fueron los vehículos a través de los cuales se canalizaron las angustias de la población. Dos de los casos más significativos de estrategias no cognitivas en el ámbito religioso para mitigar la ira divina están representados por el Señor de los Milagros y por el Señor de los Temblores. Dada la frecuencia y, en algunos casos, la magnitud de la destrucción de los terremotos en el país, es comprensible la pervivencia de estos cultos (Rostworowski, 1992).

En el contexto de la gran variabilidad climática del siglo XVIII en los Andes centrales, marcada por los terremotos que tomaron en cuenta Unanue y el *Mercurio Peruano*, el terremoto de 1746 fue la catástrofe más destructiva de toda la época colonial y fue calificado así por sus contemporáneos. Pérez-Mallaina (2001, p. 61) lo indica como el más destructivo de todos los terremotos en este arco de tiempo entre 1687 y 1804, año de la publicación de *El clima de Lima*. Las dos grandes catástrofes de 1687 y 1746, hitos del gran ciclo de desastres naturales, coincidieron en el mismo mes de octubre, lo que ha convertido a ese mes en un periodo calendario para pedir perdón por los pecados personales y sociales, sacando en procesión al Cristo de los Milagros, principal protector contra la furia de los elementos hasta hoy (Pérez-Mallaina, 2005, pp. 47-48).

Los terremotos alteraban la tranquilidad del inalterable clima limeño, lo que generaba sorpresa entre la población y el aprovechamiento de instituciones como la Iglesia, algo natural en una sociedad constitutivamente orientada a la religión. Luego del terremoto de 1746, el marqués de Obando afirmó que los terremotos tenían origen de orden natural, lo cual le atrajo públicamente las censuras generales de la población, convencida de la eficacia de las estrategias de mitigación no cognitiva (Basadre, 1947, pp. 94-95).

La religión no era la única actividad social de mitigación de impactos de desastres naturales. No en vano hemos iniciado esta reflexión aludiendo al *Mercurio Peruano*, periódico de la Ilustración cristiana peruana, lleno de estudios técnicos y científicos motivados en gran medida por los desastres naturales a partir de 1687; del mismo modo, hemos citado *El clima de Lima*, una obra cuyo estudio científico pormenorizado sobre los cambios ambientales en el siglo XVIII de alguna manera cierra el ciclo. Pese a la monopolización de las causas y predicciones referentes a los sismos por parte de la Iglesia, cosa natural en una sociedad que no se interpretaba separada de ella, paralelamente surgen nuevas corrientes de pensamiento a lo largo del siglo XVIII, con un cierto atisbo de autonomía en el orden de las estrategias de mitigación de impacto (Seiner, 2009, p. 30).

No quisiéramos terminar sin mencionar el organicismo, teoría sobre los cambios climáticos y los terremotos que fue básica en la interpretación de todas las estrategias en general. Era una teoría sobre la causalidad sísmica muy acogida en la España del siglo XVIII, por lo que es razonable constatarla en el Perú colonial. Esta teoría se sustentaba en la supuesta semejanza entre los organismos vivos y el «organismo» terrestre, que permitía una comprensión satisfactoria de variados fenómenos naturales, explicados en términos de patología humana, y cuyas raíces provenían del platonismo, luego fundido en el cristianismo a través de la obra de san Agustín (Capel, 1980, pp. 6-8).

El neoplatonismo agustiniano que estaba detrás del organicismo fue difundido por las órdenes religiosas cercanas a la obra teológica del santo de Hipona, así como de sus grandes referentes, los Padres de la Iglesia. Los agustinos se situaron en una concepción platónica, con la que se diferenciaban del aristotelismo tomista de los dominicos desde el siglo XIII. Los franciscanos se insertaron en la tradición agustiniana, la que, probablemente, influyó también en los jesuitas. Uno de estos, Athanasius Kircher, publicó *Mundus subterraneus* en 1655, donde refleja claramente una concepción organicista, en la que concibe el fuego central como un elemento fundamental en la discusión sobre la estructura interna de la tierra (Capel, 1980, p. 14). Kircher fue moneda corriente en el Perú debido a la correspondencia que mantuvo este sabio alemán con el Cosmógrafo Mayor del Perú, Juan Ramón Coninck. Además, 13 tomos de sus obras se contaban en el inventario de la biblioteca del cosmógrafo (Seiner, 2009, p. 34).

Paralelamente al organicismo circulaba un conjunto de ideas aristotélicas que conformaban lo que Capel (1980, p. 35) califica como «explicación tradicional», exagerando algo el aristotelismo de la era borbónica, algo menos relevante socialmente que el platonismo del mismo periodo. Para esta supuesta «explicación tradicional» la Tierra era por naturaleza seca, pero se humedecía por acción de la lluvia; esta se filtraba a su interior y, al ser calentada por la acción conjunta del fuego interno de la Tierra y la acción del Sol desde fuera, daba origen a un *pneuma*, una suerte de sople o vapor que se exhalaba desde dentro y salía al exterior, lo que producía el viento, mientras que hacia el interior provocaba sismos y terremotos. Esto se decía en analogía con las palpitaciones originadas en el hombre. Estas ideas fueron traducidas al castellano para 1615. El platonismo y el aristotelismo no estuvieron solos.

Una vertiente de explicación de la variabilidad climática, especialmente en boga en el arco de desórdenes del siglo XVIII, fue la tradición física estoica reflejada en las famosas *Naturales quaestiones* de Séneca, quien adoptaba la teoría pneumática anterior a la era romana y concluía que

la principal causa de los temblores era el viento. Séneca influyó en Plinio; ambos autores fueron ampliamente conocidos y traducidos en España. En resumen, el punto de partida de cualquier reflexión científica sobre el origen de los terremotos, hasta el siglo XVII, en España y toda Europa, fue la explicación clásica aristotélica-senequista. Seiner recuerda que la vieja tesis que planteaba como causa de aquellos la existencia de supuestos soplos se encontraba muy arraigada en la conciencia de la gente cultivada: esto explica la creencia común en la era española por la cual, si se lograba facilitar la expulsión del *pneuma*, disminuía entonces sensiblemente el peligro de terremotos; esta sería la causa de abrir hoyos en los ambientes urbanos (Seiner, 2009, p. 35).

Esta breve revisión de las distintas teorías propuestas debe servir de recordatorio de que, aparte de las teorías modernas, hubo un bagaje social de generación de interpretaciones no religiosas para hacer estrategias de mitigación de impactos, que difícilmente se puede considerar cognitivas, y que daban que hablar a los sabios universitarios de Lima como san Roque a las beatas y a las monjas. El Señor de los Milagros, para un limeño de 1746, es un recurso para mitigar ante Dios el impacto de un espasmo aristotélico/senequista (Basadre, 1947, p. 93).

Conclusiones

Hemos recogido ideas de John Maunder sobre la interacción entre los eventos naturales, catástrofes y cambios climáticos y la estructura social, en particular su vínculo de tipo impacto-estrategias de mitigación. A diferencia de Maunder, que reduce estas estrategias a factores prácticos o tecnológicos de adaptación, hemos esbozado el rol que en la mitigación de impacto ambiental puede tener la interpretación simbólica y religiosa de los desastres naturales. Hemos distinguido así estrategias de mitigación cognitivas (las que trata Maunder) y no cognitivas, relativas a las prácticas y códigos vigentes en una sociedad religiosa. Centrando nuestra investigación en las estrategias no cognitivas para interpretar una crisis climática en el pasado, nos hemos remitido al arco de tiempo que va entre 1687 y 1804, entre el primer gran terremoto que arrasó Lima y Callao y la publicación de *El clima de Lima*, quizá el testimonio más interesante de la Ilustración borbónica en Lima, que describe y explica en sus términos el largo siglo de variabilidad climática cuya redacción cierra.

Hemos podido constatar que desde muy pronto dentro del arco de tiempo planteado fueron de utilidad las herramientas del andamiaje simbólico del catolicismo español para el procesamiento y mitigación de los estragos de las catástrofes ambientales, conforme estas se fueron sucediendo y acumulando en el tiempo, muy en particular en los grandes

hitos de los terremotos de 1687 y 1746. Desestimando metodológicamente otros estudios orientados al supuesto resurgimiento de prácticas imprecatorias o mágicas precristianas, hemos recurrido a material de archivo y crónicas de época para subrayar el éxito de las diversas prácticas de piedad, si no en resolver, prevenir o salvar, al menos de interpretar y sobrellevar las calamidades ambientales como castigo divino que debía ser aplacado.

Contribución de autoría

Laura Amador, Carlos Carcelén y Daniel Morán participaron en las fases de conceptualización, curación de datos, análisis de datos, investigación, metodología, administración del proyecto, recursos, supervisión, validación, visualización, redacción del borrador original, y redacción, revisión y edición del texto final.

Fuente de financiamiento

Autofinanciado.

Potenciales conflictos de interés

Ninguno.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Basadre, J. (1947). *La multitud, la ciudad y el campo en la historia del Perú. Con un colofón sobre el país profundo*. Huascarán.
- Bromley, J. y Barbagelata, J. (1945). *Evolución urbana de Lima*. Talleres Gráficos de la Editorial Lumen.
- Capel, H. (1980). *Organicismo fuego interior y terremotos en la ciencia española del siglo XVIII*. Universidad de Barcelona.
- Carcelén, C. y Morán, D. (2022). Investigando ante la necesidad: los desastres naturales desde las ciencias sociales y las humanidades en el Perú. *Desde el Sur*, 14(1), e0001.
- Cerdán de Landa, A. (1793). Tratado sobre las aguas del valle de Lima. *Mercurio Peruano*, 7.
- Garza Merodio, G. (2002). Frecuencia y duración de sequías en la cuenca de México de fines del siglo XVI a mediados del XIX. *Investigaciones Geográficas*, 48, 106-115.
- Huertas, L. (2001). *Diluvios andinos. A través de las fuentes documentales*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Martin, J. y Barriendos, M. (1995). The use of rogation ceremony records in climatic reconstruction: A case study from Catalonia (Spain). *Climatic Change*, 30, 201-221.
- Maticorena, M. (1981). Cuerpo político y restitución en Túpac Amaru. En *Colección Documental del Bicentenario de la Revolución Emancipadora de Túpac Amaru. Tomo III*. Comisión Nacional del Bicentenario de la Rebelión Emancipadora de Túpac Amaru.
- Mauder, J. (1990). *El impacto humano sobre el clima*. Arias Montano.
- Mendiburu, M. ([1885] 1933). *Diccionario Histórico Biográfico del Perú. Tomo VII*. Librería e Imprenta Gil.
- Odrozola, M. (1863). *Terremotos. Colección de las relaciones de los más notables que ha sufrido esta capital y que la han arruinado*. Tipografía de Aurelio Alfaro.
- Pérez-Mallaína, P. (2001). *Retrato de una ciudad en crisis. La sociedad limeña ante el movimiento sísmico de 1746*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Pontificia Universidad Católica del Perú e Instituto Riva-Agüero.
- Pérez-Mallaína, P. (2005). Las catástrofes naturales como instrumento de observación social: el caso del terremoto de Lima en 1746. *Anuario de Estudios Americanos*, 62(2), 47-76.

Polo, J. (1913). *Apuntes sobre las epidemias del Perú*. Imprenta Nacional de Federico Barrionuevo.

Romero, G. y Maskrey, A. (1993). Cómo entender los desastres naturales. En A. Maskrey (comp.), *Los desastres no son naturales* (pp. 6-10). Red de Estudios Sociales en Prevención de Desastres en América Latina.

Rostworowski, M. (1992). *Pachacámac y el Señor de los Milagros. Una trayectoria milenaria*. Instituto de Estudios Peruanos.

Sánchez, S. (2003). Apelando a la caridad y a las diversiones. Una aproximación de la reconstrucción de la ciudad de Lima después del terremoto de 1746. En S. O'Phelan, F. Muñoz, G. Ramón y M. Ricketts (comp.). *Familia y vida cotidiana en América Latina. Siglos XVIII-XX*. Institut Français d'Études Andines, Instituto Riva-Agüero, Pontificia Universidad Católica del Perú.

Seiner, L. (2002). *Estudios de historia medioambiental: Perú, siglos XVI-XX*. Universidad de Lima.

Seiner, L. (2009). *Historia de los sismos en el Perú. Catálogo: siglos XV-XVII*. Universidad de Lima.

Unanue, H. (1806). *Observaciones sobre el clima de Lima, y sus influencias en los seres organizados, en especial el hombre*. Imprenta Real de los Niños Huérfanos.

Vargas Ugarte, R. (1956). *Historia del Perú. Virreinato (siglo XVIII), 1700-1790*. Librería Imprenta Gil.

Vargas Ugarte, R. (1957). *Historia del Santo Cristo de los Milagros*. Librería Imprenta Gil.

Laura Amador es licenciada en Historia por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Su línea de investigación se orienta a los temas relacionados con los desastres naturales, la religiosidad y la salud en la Colonia.

Carlos Carcelén es doctor en Historia Latina por la Universidad Pablo de Olavide (Sevilla, España). Especialista en historia ambiental y del clima. Profesor investigador en el Departamento de Historia de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Daniel Morán es docente investigador Renacyt-Concytec-nivel 2 en la Facultad de Artes y Humanidades de la Universidad San Ignacio de Loyola, y docente asociado en la Escuela de Historia de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Doctor en Historia de la Universidad de Buenos Aires (Argentina), magíster en Historia en la Universidad Nacional de San Martín (Argentina) y licenciado en Historia en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Recepción: 2/1/2025
Aceptación: 26/3/2025