

JOSEFINA SCHENKE\*

LA VIRGEN DEL SOCORRO EN SANTIAGO DE CHILE.  
PARADOJAS DE SU ORIGEN, SU MILAGRO Y SU ICONOGRAFÍA  
(SIGLOS XVII-XVIII)<sup>1</sup>

---

RESUMEN

La pequeña figura de la Virgen del Socorro que se venera hasta hoy en el altar mayor de la iglesia de San Francisco de Santiago es reputada como la primera imagen religiosa que llegó a esta capital. Esta escultura fue protagonista de los inicios de la ciudad y concretó el asentamiento de los franciscanos en Santiago de Chile. Se analizará aquí la paradoja esencial anclada en la doble leyenda de su origen y que es común en las imágenes sagradas del cristianismo: Esta escultura habría sido donada en agradecimiento por la aparición milagrosa de su prototipo –la Virgen misma– durante una batalla contra los indios; no obstante, según otras fuentes, una procesión en honor a la escultura habría sido antecedente del mismo milagro. La figura mariana concentró en ella el milagro de la Conquista y contribuyó a instaurar la visualidad cristiana en estos parajes. Ella representó el triunfo español y cristiano sobre los indios en la zona central de Santiago y la consecuente instauración de la ciudad y la apropiación de las élites políticas de la devoción primigenia. Su potencial simbólico fue, además, causa de la polémica apropiación por parte de los franciscanos de un lugar mercedario. Una segunda paradoja fundamental radica en su iconografía, que podría ser la de una María Magdalena al pie del Calvario, protagonizando así una “migración de sentido” común en lugares donde el acceso a imágenes de culto es difícil.

**Palabras claves:** Santiago de Chile, siglo XVII, siglo XVIII, Virgen María, Nuestra Señora del Socorro, Orden de San Francisco, imagen, culto, prácticas religiosas, catolicismo, iconografía, leyenda.

ABSTRACT

The small-scale image of the Virgin Mary that is known and venerated to this day under the name of “the Virgin of Socorro” [the Virgin of the Helpless] in Santiago (Chile)

---

\* Doctora en Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile. Profesora asistente, Departamento de Historia y Ciencias Sociales, Universidad Adolfo Ibáñez (Santiago de Chile) e investigadora del Centro de Estudios del Patrimonio (CEPA) de la misma universidad. Correo electrónico: josefina.schenke@uai.cl

<sup>1</sup> Este artículo no habría sido posible sin los entusiastas comentarios del profesor Pierre Antoine Fabre. Una versión preliminar de este artículo fue presentada en el Laboratorio de Mundos Coloniales y Modernos del Instituto de Historia de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Se agradecen también las valiosas sugerencias y comentarios que en esa ocasión formularon los profesores Rafael Gaune, René Millar, Claudio Rolle y Jaime Valenzuela Márquez.

is also held to be the very first pious image to have landed on this peripheral colonial city. From early on, it inspired a number of legends highlighting its alleged miraculous character, its role in the Foundation of Santiago and the first steps of the Franciscan Friars in the city. This paper delves into the key-paradoxes surrounding the image's supernatural origins and very common upon sacred Christian images: on the one hand, it was offered as a gift to reward the miraculous intervention of the Virgin Mary in the midst of a battle against the Indians; on the other, some sources suggest that the image itself performed the supernatural feat. The image concentrates a host of key-features that are discussed below: (i) it helped shape a new imagery that came to define the Christian practice in these regions; (ii) it exemplifies the gradual usurpation of an originally Mercedarian topic to the profit of the Franciscan Order; (iii) it summarized the triumph of the Christian faith over the native rebel populations of Chile's central region; (iv) and it was also coopted as the preferred devotion by the political elites. The paper concludes by advancing a hypothesis about the image's iconography, which may stem from the appropriation of an alien typology (Saint Mary Magdalene), due to the scarcity of pious images in these peripheral regions.

**Keywords:** Santiago of Chile, seventeenth century, eighteenth century, Virgin Maria, the Virgin of the Helpless, Franciscan Order, image, cult, religious practices, catholicism, iconography, legend.

Recibido: Abril 2018.

Aceptado: Septiembre 2018.

Aunque las versiones documentales no concuerdan por completo, el hito fundacional de la cristiandad y de la devoción mariana en el reino de Chile lo marcó un milagro operado por una imagen de una Virgen María —o por la Virgen misma— en el contexto de un enfrentamiento entre indígenas y españoles. Ya sea que los relatos atribuyan la intervención sobrenatural a la escultura misma —denominada “del Socorro”— o a su prototipo, las narraciones de la anécdota exhiben la ambigüedad característica de la imagen cristiana, en lo concierne a la confusión entre representación y modelo, un fenómeno para el cual existen precedentes de larga data. Este trabajo se hará cargo de los pormenores y variaciones en los relatos del episodio protagonizado por la Virgen del Socorro y reputado como milagroso; de sus consecuencias devotas e institucionales; de sus rendimientos teóricos con respecto a la índole de la imagen cristiana, y de la iconografía misma de la escultura policromada que hoy se conserva en la iglesia de San Francisco de Santiago.

Las fuentes que se analizarán aquí son múltiples y se extienden desde el siglo xvii al xviii<sup>2</sup>. Se explorarán en estos relatos al menos tres aspectos o facetas:

---

<sup>2</sup> Se considerarán aquí: Fray Juan de Vega, *Relación sumaria de las cosas de la Provincia de Chile*, sin fecha [1571-1574?], en Archivo Provincial Franciscano de Chile, Fondo Asuntos Varios (en adelante APFCh.FAV), vol. 1, f. 9; Fray Francisco Montalbo, *Relación de lo que ay que avisar desta Provincia de la Santissima Trinidad de Chile* [1584], en APFCh.FAV, vol. 1, f. 14; Pedro Mariño de Lovera y Bartolomé de Escobar, *Crónica del reyno de Chile* [1594], en José Toribio Medina (ed.), *Colección de historiadores de Chile y documentos relativos a la historia nacional* (en adelante CHCh), Santiago, Imprenta El Ferrocarril, 1865, vol. vi, pp. 63-65; Antonio de la Calancha, *Crónica moralizadora del Orden de San Agustín en el Perú con sucesos*

a) En 1554 los franciscanos, asentados en la ladera poniente del cerro Santa Lucía, se apropiaron de modo polémico de la prestigiosa ermita del Socorro de La Cañada, que existía al menos desde 1548<sup>3</sup> y era custodiada por los mercedarios. Esta temprana usurpación revistió un carácter simbólico y no solo territorial, fundado en la figura excepcional que resguardaba la capilla, a saber, la pequeña escultura de la Virgen del Socorro de 29 cm de alto, que encarnaba el milagro fundacional de la ciudad y el primer asentamiento español y cristiano en Chile. Para comprender este carácter simbólico, es preciso remontarse, entonces, al hecho anterior: la relación entre la aparición de la Virgen del Socorro y su imagen. El análisis pormenorizado de las diversas fuentes documentales mencionadas da cuenta de contradicciones entre los relatos del suceso maravilloso. En efecto, se relata que, por una parte, la imagen traída por los españoles protagonizó la procesión gracias a la cual se produjo el milagro de la aparición de la Virgen misma y su lucha contra los indios y, por otra, que la aparición motivó la posterior donación de la imagen y la rogativa de acción de gracias.

b) Es posible detectar en la leyenda de la Virgen del Socorro una estructura preconcebida que determina el modo de la epifanía mariana y su funcionamiento como fundadora de un culto vinculado a esta ciudad en particular. El hecho milagroso de la aparición y su confusa relación temporal con la imagen arman un relato que sustenta la devoción. De las fuentes surgen variadas preguntas: i) ¿La imagen antecede a la aparición o la sigue? ii) ¿Quién se aparece, la Virgen en persona o su escultura? Se considerará aquí que tales contradicciones o paradojas son esenciales a la dinámica de la imagen cristiana.

c) Si la imagen que hoy se venera en el retablo del altar mayor de la iglesia de San Francisco de Santiago es la original o, incluso, si fue reemplazada más tarde por algún deterioro, la falta de correspondencia entre iconografía y advocación constituye otro rasgo de interés. Se trata, en efecto, de una imagen que encarna una “migración de sentido”, es decir, protagoniza un culto y una devoción impuesta *a posteriori* por una circunstancia particular que es ajena a su primera naturaleza.

#### ALGUNAS CONSIDERACIONES TEÓRICAS

La comprensión no-artística o “an-estética” de la imagen, que interesa aquí, entronca con el proyecto de una “historia de las imágenes antes de la era del arte”, formulado por Hans Belting para tematizar un amplio espectro de representaciones visuales en su

---

*ejemplares en esta monarquía*, La Paz, Archivo y Bibliotecas Nacionales de Bolivia, [1636], p. 213; Alonso de Ovalle, *Histórica relación del reino de Chile y de las misiones y ministerios que ejercita en él la Compañía de Jesús*, Santiago, Pehuén Editores, Biblioteca del Bicentenario, 2003 [1646], pp. 276-277 y Vicente Carvallo i Goyeneche, *Descripción histórico-geográfica del reino de Chile* [1796], segunda parte, en *CHCh*, 1875-1876, vol. x, pp. 41-42.

<sup>3</sup> La ermita ya existía en 1548, cuando el regidor Rodrigo de Araya pidió al Cabildo de Santiago la autorización “para que en el cerro que está más cercano a la hermita y casa de Nuestra Señora del socorro, a la punta del dicho cerro, pueda empezar a hacer y edificar un molino”: *Libro becerro, Primer libro de Actas del Cabildo de Santiago (1541 a 1557)*, en *CHCh*, Santiago, Imprenta El Ferrocarril, 1861, 22 de agosto 1548, vol. 1, p. 150.

conexión con un entramado de prácticas sociales (en particular: litúrgicas, narrativas y místicas)<sup>4</sup>. Dichas prácticas preceden con mucho a la emergencia de la imagen como objeto exclusivo de delectación estética y, en cambio, se valen de ella como artefacto provisto de un poder intrínseco<sup>5</sup>. En efecto, para el caso que se analiza aquí, la imagen protagoniza una historia *anterior* al surgimiento de un “arte de las imágenes”, y a la consiguiente estabilización disciplinaria de su objeto bajo la forma de una “historia del arte”. En esa “pre-época” del arte que describe Hans Belting, las imágenes emergen en conexión con prodigios, milagros o sucesos pretendidamente inexplicables; con rogativas y favores; con repartos de jurisdicción ultraterrena acerca de los asuntos humanos, que trasponen o reflejan querellas de política eclesiástica y civil.

En el régimen imaginario que prevalece durante lo que Hans Belting denomina “era medieval de la imagen”, las configuraciones visuales deben ser analizadas en función de sus usos rituales y religiosos; una lectura ajustada solo a lo formal sería reduccionista. El escenario de la Virgen del Socorro es, por cierto, posterior al medieval y espacialmente ajeno a esa realidad histórica y geográfica, sin embargo, es posible descifrar esta imagen desde esta mirada a-estética. Se adscribirá aquí a la afirmación de Antonio Bonet Correa, según el cual:

“El mundo cerrado y permeable de lo sobrenatural sólo se puede entender como la supervivencia residual de la cultura religiosa medieval remozada con las nuevas formas de devoción contrarreformista y la coexistencia de lo sagrado con lo profano dentro del marco de los diferentes estamentos sociales”<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> Véanse Hans Belting, *Bild und Kult - Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, Munich, C.H. Beck, 1990; Hans Belting, *Image et culte: Une histoire de l'art avant l'époque de l'art*, trad. Frank Muller, París, Les Éditions du Cerf, 1998. Como observa Jean-Claude Schmitt, la mutación decisiva de la imagen en Occidente habría sobrevenido durante la tercera década del siglo xv, tanto en Flandes como en Italia, con lo que Hans Belting denomina “la invención del cuadro”. Jean-Claude Schmitt, *Le corps des images: Essais sur la culture visuelle au Moyen Âge*, Paris, Gallimard, Collection Le temps des images, 2002, p. 51. La tesis de Hans Belting y de otros autores como Werner Hoffmann y Joseph Leo Koerner no es compartida por algunos teóricos españoles para la cristiandad hispana: “Pero la situación en el arco mediterráneo –y de manera muy particular en la España católica– fue completamente diversa, lo que no ha impedido que la historiografía haya privilegiado frecuentemente análisis que, aun reconociendo los vínculos sociológicos e instrumentales de la cultura figurativa con la Iglesia militante, abordan esta cultura en el contexto de una historia del arte, antes que en el de una ininterrumpida ‘Historia de la imagen’”. María Cruz de Carlos Varona, Pierre Civil, Felipe Pereda y Cécile Vincent-Cassy, “Presentación”, en María Cruz de Carlos, Pierre Civil, Felipe Pereda y Cécile Vincent-Cassy (coords.), *La imagen religiosa en la Monarquía hispánica. Usos y espacios*, Madrid, Casa de Velásquez, 2008, p. xviii. Sin embargo, para el caso de la Virgen del Socorro, los planteamientos de Hans Belting de las imágenes milagrosas y culturales como “pre-estéticas” parecen atinentes porque se trata de una imagen que es considerada, desde el comienzo, como puramente cultural y sagrada y está exenta, por tanto, de una lectura estética.

<sup>5</sup> En un sentido afín, sostiene David Freedberg que toda imagen ejerce un *poder*, inspira una creencia inmediata e innata en su eficacia, sea que tal creencia se vincule a “la magia”, a “la santidad religiosa” o a la simple presencia de lo representado. Del mismo modo, aborda así el variado uso de las imágenes en la historia de occidente y las conductas asociadas a ellas, desde su vínculo con el culto de reliquias hasta su participación en las prácticas de iconoclasia, consagración, peregrinación, fabricación de exvotos, etc. David Freedberg, *The Power of Images. Studies in the History and Theory of Response*, Chicago-London, University of Chicago Press, 1989; David Freedberg, *El poder de las imágenes: estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta*, Purificación Jiménez y Jerónima García Bonafé (trads.), Madrid, Alianza, 1992.

<sup>6</sup> Antonio Bonet Correa, “Prólogo”, en Carlos, Civil, Pereda y Vincent-Cassy (coords.), *op. cit.*, p. xiii.

Esta mirada supone que el tratamiento de la representación de lo divino provenga desde la antropología de la imagen<sup>7</sup>. Desde la perspectiva metodológica de Hans Belting, la antropología de la imagen supone estudiar las representaciones de lo sagrado no como arte, sino como objetos con agencias particulares similares a aquellas que se atribuyen a las personas. En ese sentido, es útil aquí invocar la formulación de Alfred Gell:

“Sugerir que los objetos de arte, para figurar en una teoría ‘antropológica’ del arte, tienen que ser considerados como ‘personas’, parece una noción extraña, pero sólo en el caso de no tener en cuenta que, históricamente, la antropología ha tendido hacia el distanciamiento y la relativización de la noción de ‘personas’. Desde los comienzos de la disciplina, la antropología se ha preocupado de una serie de problemas vinculados a las peculiares relaciones entre las personas y las ‘cosas’ que, de algún modo, ‘aparecen como’ o ‘deben ser como’ personas”<sup>8</sup>.

La leyenda de la Virgen del Socorro se inserta en un tipo de relato de tipo guerrero, en el que la Virgen se aparece para defender a los cristianos o cuando los íconos marianos son usados como estandartes. Los orígenes de esta tipología narrativa remontan al mundo bizantino, donde las imágenes operan no solo como figuras de lo sagrado, sino como “personas” que desempeñan papeles activos en una guerra, son heridas por herejes, o agreden a sus enemigos. Ello porque las imágenes religiosas no son simples objetos manufacturados, sino presencias sagradas que intervienen activamente en la historia de los hombres<sup>9</sup>. En efecto, el episodio del Socorro parece ilustrar un fenómeno habitual en las historias de imágenes milagrosas del cristianismo europeo, de acuerdo con las cuales modelo y prototipo cohabitan en permanente confusión. De allí el término de ‘paradoja’ que aquí a veces se utilizará: ‘paradoja’ o contradicción lógica en un sentido que puede llamarse metafísico y epistemológico: Metafísico, puesto que la escultura de esta Virgen *es y, a su vez, no es la Virgen misma*; y epistemológico porque tanto los testigos de la historia, como aquellos que la relatan y el lector mismo *conoce y comprende* que tal Virgen *es y, a su vez, no es la Virgen misma*. Esto permite que tanto las expectativas

<sup>7</sup> Se ha propuesto que la obra *Renacimiento del paganismo*, de Aby Warburg, fue pionera en pensar el objeto de arte desde la antropología de la imagen (Aby Warburg, *Die Erneuerung der heidnischen Antike: Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Geschichte der europäischen Renaissance*, Leipzig, B.G. Teubner Verlag, 1932; Aby Warburg, *Renacimiento del paganismo*, Felipe Pereda y Elena Sánchez (trads.), Madrid, Alianza, 2005). Véase, para esta perspectiva, Carlo Severi, “Warburg anthropologue, ou le déchiffrement d’une utopie”, in *L’Homme*, n.º 165, Paris, 2003. En lo que respecta a la perspectiva de la antropología del arte, véase el dossier monográfico de la misma revista, *L’Homme, image et anthropologie*, n.º 165, Paris, 2003; Alfred Gell, *Art and Agency: An Anthropological Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1998; Mariët Westermann (ed.), *Anthropologies of Art*, Williamson Mass, Sterling and Francine Clark Art Institute, 2005; Hans Belting, *Bild-Anthropologie. Entwürfe für eine Bildwissenschaft*, München, Wilhelm Fink Verlag, 2001. Hans Belting, *Antropología de la imagen*, Gonzalo María Vélez Espinosa (trad.), Buenos Aires, Katz Conocimiento, 2007 y Hans Belting, “Image, Medium, Body. A New Approach to Iconology”, in *Critical Inquiry*, n.º 31, Chicago, 2005, pp. 302-319, entre otros.

<sup>8</sup> “To suggest that art objects, to figure in an ‘anthropological’ theory of art, have to be considered as ‘persons’, seems a bizarre notion, but only if one fails to bear in mind that the entire historical tendency of anthropology has been towards a radical defamiliarization and relativization of the notion of ‘persons’. Since the outset of the discipline, anthropology has been signally preoccupied with a series of problems to do with ostensibly peculiar relations between persons and ‘things’ which somehow ‘appear as’, or to duty as, persons”: Gell, *op. cit.*, p. 9.

<sup>9</sup> Véase Belting, *Image et culte...*, *op. cit.*, *passim*.

con respecto a las imágenes como los milagros que se les atribuyen respondan a aquello que se espera de la Virgen misma y no de su imagen. La representación deja de ser un medio hacia lo divino y se vuelve la fuente misma de la sacralidad<sup>10</sup>.

Puesto que “el uso de las imágenes como documentos históricos ilustra el giro metodológico al centrar la atención sobre el potencial de las imágenes en tanto que fuentes documentales a la vez que agentes vivos de la construcción de la historia”<sup>11</sup> este estudio se centrará en el *uso y la función* de una imagen específica y, en esa medida, los relatos orales y las leyendas que describen tales usos y funciones serán su material central<sup>12</sup>.

Se procederá aquí, además, bajo la hipótesis ya clásica validada por William A. Christian para los casos de Castilla y Cataluña, según la cual:

“La relación entre apariciones y leyendas era simbiótica. Las apariciones se tomaban prestadas de las leyendas, y, en el tiempo, se transformaron a su vez en leyendas. Las investigaciones y posteriores reafirmaciones de las visiones las corregían, las simplificaban y removían las contradicciones”<sup>13</sup>.

Las tradiciones peninsulares de apariciones de la Virgen relacionadas con imágenes suelen estar asociadas al origen prestigioso de un culto, un poblado o una ciudad. Los motivos estereotipados de las apariciones marianas en los *exempla* españoles desde los siglos XII y XIII hasta el XX –un pastor, un monje, en un contexto rural o conventual– difieren, sin embargo, de la aparición de la Virgen del Socorro a un grupo de soldados, en un contexto de guerra<sup>14</sup>.

El estudio que se propone en las páginas que siguen se inscribe, pues, tanto desde el punto de vista de sus intenciones como de su orientación metódica, en el proyecto teórico general perfilado por los autores aquí citados. Ello en razón de las significativas analogías que es posible entablar entre lo estudiado por ellos y las prácticas devotas que proliferan en torno de la imagen sagrada de la Virgen del Socorro en Santiago de Chile.

Es bajo esta luz que se propone aquí comprender el episodio de la Virgen del Socorro en Santiago. La conceptualización interdisciplinar de la imagen sacra pertenece a un

<sup>10</sup> La bibliografía sobre el carácter de la representación de lo sagrado es amplísima. Véase Louis Marin, *Le portrait du roi*, Paris, Éditions du Minuit, 1981; Louis Marin, *De la représentation*, Seuil, Seuil, 1993; Georges Didi-Huberman, *L'image ouverte. Motifs de l'incarnation dans les arts visuels*, Paris, Gallimard, 2007; Georges Didi-Huberman, *La ressemblance par contact*, Paris, Éditions du Minuit, 2008.

<sup>11</sup> Bonet, *op. cit.*, pp. XIII-XIV.

<sup>12</sup> Véase otros trabajos afines Maya Stanfield-Mazzi, *Object and Apparition. Envisioning the Christian Divine in the Colonial Andes*, Arizona, The University of Arizona Press, 2013; Olga Acosta Luna, *Milagrosas imágenes marianas en el nuevo reino de Granada*, Frankfurt-Madrid, Vervuert Verlag-Iberoamericana, 2011; Felipe Pereda, *Las imágenes de la discordia. Política y poética sagrada en la España del 400*, Madrid, Marcial Pons, 2007 y Verónica Salles-Reese, *From Viracocha to the Virgin of Copacabana. Representation of the Sacred Lake Titicaca*, Texas, University of Texas Press, 1997.

<sup>13</sup> “The relation between apparitions and legends was symbiotic. Apparitions borrowed from legends, and overtime they became legends. The investigations and subsequent restatement of the visions correct them, simplify them, and remove contradictions”: William A. Christian, *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1981, p. 208.

<sup>14</sup> La tipología de las apariciones de vírgenes en contextos pastoriles de Valencia y Cataluña ha sido trabajada en profundidad por Christian, *op. cit.*, y, sobre todo, por Marlène Albert-Llorca, *Les Vierges miraculeuses, Légendes et rituels*, Paris, Gallimard, 2002.

conjunto de ciencias humanas en cuya intersección se sitúa este objeto multiforme: antropología de la imagen, antropología religiosa, sociología, iconología, historia del arte, historia material, historia de la cultura. De este modo, este trabajo se inserta en una historia de las imágenes que aborda –entre otros aspectos– el modo en que ellas son recibidas y comprendidas por los feligreses; su funcionamiento en la sociedad que las recibe y en la devoción que las acoge; los relatos que se urden en torno a ellas; su emplazamiento físico al interior de un templo, y el papel que representa en un determinado espacio.

EL TEMPRANO *FURTUM SACRUM* DEL SITIO MERCEDARIO  
Y DE LA IMAGEN SAGRADA

Mientras Rodrigo de Quiroga fue teniente gobernador nombrado por Pedro de Valdivia –entre 1550 y 1554– el Cabildo ordenó al vecino Juan Fernández de Alderete donar a los franciscanos un solar situado al costado poniente del cerro Santa Lucía, además de una ermita dedicada a la misma santa. Juan Fernández de Alderete construyó la capilla Santa Lucía al poniente del cerro Huelén; siendo la donación aceptada en 1553 por el comisario de la orden franciscana recién llegada a Santiago, Martín de Robleda<sup>15</sup>. Por su parte, Valdivia había mandado edificar el hospital y la capilla del Socorro al sur de la misma colina. De acuerdo con la versión más deflacionaria y menos mística, Pedro de Valdivia habría dedicado este templo en acción de gracias por el navío que despachó Alonso de Monroy desde el Perú y la posterior llegada por tierra de este capitán a Chile con setenta hombres a caballo en 1544<sup>16</sup>, todo lo cual había “socorrido” a la ciudad. En 1594, el cronista Pedro Mariño de Lovera explicaba:

“[los españoles] edificaron un templo con título de Nuestra Señora del Socorro encomendándolo a dos clérigos que había en el pueblo: y acudía de allí adelante toda la ciudad a sus devociones”<sup>17</sup>.

Tales “clérigos” eran mercedarios, puesto que esta fue la Orden pionera en asentarse en Chile en 1548. Tras la muerte de Pedro de Valdivia en diciembre de 1553, en un enfrentamiento contra los mapuches en Tucapel, Francisco de Villagra partió rumbo al sur junto a los sacerdotes mercedarios Antonio Correa y Miguel de Benavente. En marzo de 1554, Francisco de Villagra, los mercedarios que lo acompañaron y los pobladores de la recién destruida Concepción volvieron a Santiago, y encontraron la Ermita del Socorro y el hospicio homónimo ocupado por franciscanos. En efecto, algunos días antes, estos frailes aprovecharon la ausencia de los mercedarios en viaje para arrebatar el sitio a los que quedaron en Santiago, y apropiarse de la prestigiosa capilla. Refiere Mariño de Lovera:

<sup>15</sup> Acta del Cabildo, 3 de octubre de 1553, *Libro becerro, Actas del Cabildo de Santiago* (en adelante ACS), tomo 1, CHCh, tomo 1, 1861.

<sup>16</sup> Policarpo Gazulla, *Los primeros mercedarios en Chile (1535-1600)*, Santiago de Chile, La Ilustración, 1918, pp. 149-151.

<sup>17</sup> Mariño de Lovera y Escobar, *op. cit.*, p. 65.

“[...] después andando el tiempo entraron en esta ciudad cinco frailes de la órden del Seráfico Patriarca San Francisco, y pretendieron tomar la posesión de aqueste templo; y aunque los clérigos se los defendieron, pudieron ellos mas por ser en mayor número, echandólos fuera a fuerza de brazos; y fundando allí su monasterio que fue el primero deste reino, y los frailes fueron los primeros que en él entraron en el mes de agosto de mil y quinientos y cincuenta y tres: aunque el mes, en que se aposeionaron desta casa fué el de mayo del año siguiente de 54 [...]”<sup>18</sup>.

Esta ocupación se realizó luego de una sigilosa sesión del Cabildo, presidida por Rodrigo de Quiroga, cuando se les cedió la ermita y el hospicio del Socorro. El acta del Cabildo en que se consignan tales cesiones a los franciscanos no fue consignada en el libro del Cabildo en su momento, sino ciento treinta años después. Esta tardanza confirma el carácter irregular de la apropiación y el beneplácito de las autoridades<sup>19</sup>.

Tras esta llamativa usurpación, los franciscanos ocuparon y construyeron en La Cañada su convento, el altar mayor de cuya iglesia acogió la imagen del Socorro y se encargó de su prestigiosa devoción, mientras que los mercedarios recibieron la donación que Juan Fernández de Alderete había hecho originalmente a los hermanos de Asís, aunque en generosa compensación, se otorgaron, además, en siete solares repartidos entre el pie poniente del cerro Santa Lucía y el actual lugar de la iglesia mercedaria, al norponiente del cerro<sup>20</sup>.

La usurpación franciscana se enmarca en una dinámica apropiativa de lugares y objetos santos que, como se verá a continuación, está bien acreditada en la tradición

<sup>18</sup> Mariño de Lovera y Escobar, *op. cit.*, p. 65.

<sup>19</sup> El documento que cede la ermita del Socorro a los franciscanos no forma parte del *Libro becerro*, el primero de las *Actas del Cabildo de Santiago* que consigna desde 1541 a 1557 (*CHCh*, tomo 1, 1861). Este documento es citado como “Testimonio del Cabildo de 17 de marzo de 1554” en apoyo argumentativo a la renovación de los votos del Cabildo a la Virgen del Socorro el 2 de septiembre de 1667. Aquel “Testimonio” habría estipulado las obligaciones de los franciscanos, entre las que destacan (cursivas añadidas):

“Item, con condición que *la imagen de Nuestra Señora que está agora en arriba del altar mayor de la dicha ermita, siempre haya de estar y esté á donde al presente está, sin la quitar ni mudar de allí*, pues al tiempo que se fundó la dicha ermita se puso allí aquella imagen de Nuestra Señora, *en memoria de aquel Socorro que á esta tierra le vino en memoria de la Sacratísima Madre de Dios, Reina y Señora Nuestra, la Virgen Santa María*. Item, con condición que el dicho monasterio de señor San Francisco que se fundare y poblare en la dicha ermita de Nuestra Señora del Socorro *se nombre y sea la advocación Nuestra Señora del Socorro* desta ciudad de Santiago, no embargante que esté poblado de frailes de la orden de señor San Francisco, porque con esta condición se les daba y dá la dicha casa y ermita. Item, con condición que cada sábado perpetuamente los frailes que en el dicho monasterio residieren hayan de decir y digan una misa cantada de Nuestra Señora, por la mañana, como al presente se dice y hasta agora sea dicho en la dicha ermita después que se fundó, *en memoria y por las ánimas del señor gobernador don Pedro de Valdivia [...], el primer fundador y patrón de la dicha ermita y de los demás cofrades y hermanos de la dicha cofradía [...]*” (*ACS*, tomo xvii, *CHCh*, tomo xxxvii, 1909, pp. 188-191, véanse notas 32 y 51).

El *Libro becerro* consigna, para el 17 de marzo de 1554, la disputa que finaliza en la destitución del cargo de capitán general a Rodrigo de Quiroga, quien había asumido esta función tras la muerte de Pedro de Valdivia y en desmedro de los intereses de Francisco de Villagra y del propio Cabildo (*CHCh*, tomo 1, 1861, pp. 411-414).

<sup>20</sup> Gazulla, *op. cit.*, p. 153. El conflicto con los franciscanos se mantuvo vivo al menos hasta 1615. En el Archivo del Arzobispado de Santiago se conserva un volumen dedicado exclusivamente a un sumario sobre esta causa, que incluye diversos testimonios para probar “que los religiosos de la Orden de la Merced fueron los primeros religiosos que vinieron a Chile, prestaron lo primeros servicios a la Iglesia y a SM el Rey de España, en el Reyno de Chile” y que, por tanto, tenían primacía sobre la Ermita del Socorro, Archivo del Arzobispado de Santiago, Fondo Gobierno, “Mercedarios 1571-1615”, vol. 32.

cristiana y obedece a una lógica propia del cristianismo<sup>21</sup>. En efecto, a primera vista, sorprende el empeño de los franciscanos y las artimañas utilizadas para conseguir esta ermita, puesto que ya poseían otro terreno y ermita donados desde su llegada a Santiago. Este empeño lo explica el atractivo de la imagen de la Virgen del Socorro, el culto más antiguo de la ciudad, vinculada a un “hecho salvador” que poco a poco sufriría una evolución narrativa hasta transformarse (cuarenta años después) en un “hecho sobrenatural”. Pese a su carácter aparentemente insólita, esta apropiación deshonesta de los franciscanos dista de ser un hecho sin precedentes y se ajusta, por ejemplo, a las dinámicas de los “robos de reliquias” muy comunes en la Edad Media; robos que no eran considerados un pecado mortal ni una falta venial, sino “robos santos” (*furta sacra*, en latín)<sup>22</sup>. Se puede, entonces, parangonar esta apropiación indebida de los franciscanos del lugar y del culto de la imagen milagrosa del Socorro a la extendida práctica del robo de reliquias milagrosas, cuyo principio es el siguiente: un religioso tiene el derecho de apoderarse de un objeto con poderes sobrenaturales cuando es absolutamente necesario para un convento sobrevivir mediante la posesión y la custodia de tal objeto. Tal principio, inserto en una lógica cristiana, se cumple en el caso de los hermanos seráficos de Santiago, quienes obtuvieron beneficiosas consecuencias y un prestigio sin igual gracias a custodiar la imagen relacionada con la milagrosa actuación de la Virgen en los albores de la Conquista.

En marzo de 1556, dos años después de la usurpación, el Cabildo de Santiago trató la posibilidad de excomulgar a quienes “dieron la casa y hermita de Nuestra Señora del Socorro para monasterio a señor San Francisco”, y discutió “sobre si los clérigos y curas Francisco Gonzalez y el padre Martin del Cazo estan excomulgados o irregulares”<sup>23</sup>. Con la presencia de dos licenciados, un representante eclesiástico y uno franciscano, se consideró que los responsables habían perjurado en dar la dicha casa; sin embargo, se pidió que los laicos fueran absueltos de excomunión y los curas, de irregularidad. Se ordenó, también, crear una capilla y un altar en el hospital adjunto bajo la advocación de Nuestra Señora del Socorro. Si bien no hubo consecuencias para los seráficos, los docu-

<sup>21</sup> Algunos historiadores han omitido u ocultado la irregularidad de la toma del sitio mercedario por parte de los hermanos de Asís, mediante argumentos que desconocen las fuentes. La más antigua de estas versiones data de una crónica de 1651: “Como pasados seis meses, el mismo Gobierno ofreciese con instancia una devota casa, ennoblecida con el título de N. Señora del Socorro, por una hermosísima imagen de la gloriosísima Virgen María, que los españoles conquistadores de aquel reino habían llevado consigo de la ciudad de Lima y colocaron en aquel santo lugar [...] los religiosos, por no parecer ingratos a tanta humanidad y ofrecimiento, dejando el primer convento a los Padres de la Merced, se mudaron a la iglesia antigua ofrecida”: Diego de Córdova y Salinas, *Crónica franciscana de las provincias del Perú* [Lima, 1651], México, Editorial Jus/Academy of American Franciscan History, Washington D.C., 1957, p. 1095. A continuación, otros ejemplos contemporáneos. “Tal vez por muerte del religioso mercedario que la ocupaba, la ermita del Socorro había quedado del todo abandonada y con ella la atención de la cofradía y hospital anejos. La llegada de los Franciscanos deparó al Cabildo una solución al abandono de la ermita”: Luis Olivares Molina, *La provincia franciscana en Chile de 1553 a 1700 y la defensa que hizo de los indios*, Santiago, Ediciones Pontificia Universidad Católica de Chile, 1961, p. 52. Véase también Marciano Barrios Valdés, *Presencia franciscana en Chile. Sinopsis histórica, 1553-2003*, Santiago, Publicaciones del Archivo Franciscano, 2003 y Roberto Lagos, “Donación de la ermita del Socorro a los franciscanos”, en *Revista seráfica*, año XIV, Santiago, 1914.

<sup>22</sup> Véase Patrick J. Geary, *Furta sacra: Le vol des reliques au Moyen Âge*, Paris, Aubier, 1993.

<sup>23</sup> *Libro becerro...*, op. cit., 21 de marzo de 1556, pp. 514-515.

mentos atestiguan su inquietud por ser expulsados del lugar. Ese mismo año, fray Martín de Robleda consiguió de la Real Audiencia de Lima un auto por el cual se ordenaba a las autoridades de Santiago no intervenir la ocupación franciscana del Socorro. Más tarde, los franciscanos consiguieron la venia del propio Rey. En 1572, por cédula real, la Corona les cedió de manera definitiva la ermita del Socorro:

“[...] de manera q[u]e los dejase librem[en]te husar de la dicha proesion, y fundasion de la dicha cassa y la continuasion de la obra de ella y gosar de las limosnas q[u]e se hubiesen fecho e isiesen sin qu[e] p[o]r ninguna persona fuesen p[o]r ello inquietados ni molestados [...] en la posesión q[u]e tienen del dicho Monasterio fundado en la dicha ciudad sobre q[u]e el sitio en q[u]e se fundo estaba señal[a]do pa[ra] ermita ê q[u]e librem[en]te husen de ella, ê de la continuasion de la ora q[u]e en ella se issiere y gosen de las limosnas, q[u]e se huvieren fechoo, ô hizieren en la dicha casa”<sup>24</sup>.

La misiva real es especialmente elocuente en cuanto al interés pecuniario de tal cesión, puesto que se destaca el hecho de que, poseyendo la Virgen del Socorro, y administrando el culto de su imagen, los franciscanos gozarían también de las limosnas que tal devoción reportaría. En este sentido, el propósito superior —la construcción y mantenimiento de un convento y de su iglesia— justificaba este acto ilícito, puesto que la reliquia o imagen sagrada potenciarían el culto y harían posible la sobrevivencia del convento. En efecto, la causa de este tipo de apropiaciones ilícitas era devota, pero pecuniaria también. La salud financiera de un monasterio, durante la Edad Media, dependía de las reliquias que conservara y de la popularidad de tales restos de santos, que activaban procesiones y todo un movimiento de limosnas y de ventas de productos a su alrededor<sup>25</sup>. El funcionamiento económico de los monasterios dependían de la popularidad de sus reliquias, como más tarde lo harían de sus imágenes. Es preciso leer estos procesos, y el franciscano en particular, al interior de una “economía de lo sagrado”, es decir, los esfuerzos por apropiarse de un lugar y de un objeto determinados iba de la mano con un interés de orden pecuniario, pero también con el prestigio intrínseco que implicaba para una orden estar a cargo de la devoción más importante y más antigua de una ciudad y rendirle el culto que, por lo tanto, merecía. Por esto, los franciscanos, actualizando esta tradición, se sintieron con el derecho de apropiarse de una imagen que los beneficiaría y que significaría acoger la Cofradía del Socorro, hermandad integrada por encomenderos, y sus respectivas limosnas, capellanías, censos y donaciones<sup>26</sup>. La Cofradía del Socorro se identificaba con una devoción de élite, relacionada a la Real Audiencia y, especialmente, al Cabildo, gozando del carácter de oficial. El Socorro encarnaba el codiciado modelo de culto fundado en la identificación de las élites con los orígenes españoles y era un primer paso indispensable para los hermanos de Asís en el asentamiento de la orden en una ciudad nueva.

<sup>24</sup> Provisión del Rey por la cual concede la Ermita del Socorro a los franciscanos, 1572, en APFCh.FAV, vol. 1, fs. 37-38.

<sup>25</sup> Véase Geary, *op. cit.*, *passim*.

<sup>26</sup> Los primeros conquistadores y encomenderos participaban en la Cofradía del Socorro, que habría sido la primera fundada en Santiago, si bien la primera hermandad que nombran los documentos conservados de las actas del Cabildo es la de las Ánimas, en 1559.

Andando el tiempo, los franciscanos fueron acogiendo otros cultos y otras cofradías. De este modo, el Socorro sufrió los vaivenes del olvido y de la relativa calma de la ciudad, motivada por su “distancia psicológica” con respecto al enfrentamiento contra los indios al norte del Maule. Tales confrontaciones habían sido en su momento la principal razón del “socorro” sobrenatural que los españoles habían buscado en su lucha por mantener en pie la ciudad durante los primeros años de la Conquista. Incluso, la Cofradía del Socorro fue poco a poco desplazada por la Cofradía de la Purísima Concepción de la Soledad, fundada a fines del siglo XVI y activa hasta fines del XVIII.

#### CRONISTAS, FUENTES Y MODELOS NARRATIVOS

##### *Los dos primeros relatos franciscanos*

Se verán a continuación las transformaciones narrativas que experimentó la leyenda de la Virgen del Socorro, encarnada en una figura de bulto, cuyo origen material se desconoce con certeza y cuya reducida dimensión revela su primera función en el culto privado. Esta imagen cristaliza un fenómeno complejo que caracteriza la oralidad que se construye en torno a muchos objetos votivos, a saber: ellos se vuelven causa de un hecho milagroso y, a su vez, efecto de tal hecho. Es decir, en este caso, los relatos escritos y las creencias van articulando un relato según el cual la imagen es el motivo de la salvación de las tropas cristianas, tras una procesión o rogativa que ella protagoniza. Lo interesante, sin embargo, es cómo otros relatos civiles invierten el orden de la historia, y vuelven a la misma Virgen, a su prototipo, la salvadora de una facción de soldados y, a partir de esa intervención, se dedica un templo, una imagen y un culto. En ambos casos, hay un milagro, pero tal milagro es ejecutado por una imagen o por el modelo de tal imagen.

Para la Virgen del Socorro, esta dinámica del relato potencia la imagen vinculándola con la conquista española. Resulta fácil detectar en ella la estructura narrativa compleja a la que antes se aludía: la figura habría sido transportada por los propios españoles hasta Chile, durante la Conquista, y es esta imagen –no su prototipo– la que habría efectuado la salvación milagrosa ante un ataque indígena. Su donación sería fruto de la gratitud de los españoles por los refuerzos en hombres, caballos y armas venidos desde el Perú, o por un milagro efectuado por la Virgen durante la Conquista. Complementariamente –fruto probable de esta narrativa confusa– se termina concluyendo que la imagen habría pertenecido al propio fundador de Santiago, el extremeño Pedro de Valdivia, información que figura recién en una crónica civil de fines del siglo XVIII<sup>27</sup>.

<sup>27</sup> Carvallo i Goyeneche, *op. cit.*, pp. 41-42. La historiografía divulgó esta versión, que es hoy la oficial en torno al origen de la imagen de la Virgen del Socorro: “Compañera inseparable del conquistador”, “la virgen del Socorro que trajo Valdivia en el arzón de su silla”: Benjamín Vicuña Mackenna, *Historia crítica y social de la ciudad de Santiago desde su fundación hasta nuestros días (1541-1868)*, Valparaíso, Imprenta del Mercurio, 1869, tomo I, p. 72; “[...] dedicada al culto de la imagen de dicha advocación, traída por Pedro de Valdivia en el arzón de su silla jineta”: Eugenio Pereira Salas, *Historia del arte en el reino de Chile*, Santiago, Ediciones de la Universidad de Chile, 1965, p. 5; “la imagen de busto que Valdivia había traído del Perú en

El más antiguo de los relatos franciscanos que consigna la existencia de la imagen fue redactado por fray Juan de Vega, primer ministro provincial de la recién creada provincia franciscana. Si bien el documento no está fechado, podría haber sido escrito entre 1571 (cuando llega a Chile desde Lima), y 1574 (cuando termina su periodo). En cualquier caso, el texto tuvo que ser redactado antes de 1585, cuando era vicario y guardián del convento Máximo de Lima<sup>28</sup>:

“Fue el dicho ovispo [–Martin de Robleda–] de la ciudad de S[an]tiago de este rreino q[ue] fue el primer [...] el qual tomo el sitio de la cassa de n[uest]ra s[eñ]ora del Socorro en la ciudad de S[an]tiago y despues tomo una hermita q[ue] [e]stava junto al d[i]c[h]o sitio en la qual se puso la iglesia y esta una imagen de sra en el altar maior la qual es de gran devocion y en aq[ue]lla casa a echo la madre de dios muchos mylagros y asi le ofrecen con muchas cavezas brazos piernas y otras cosas de oro y de plata en rreconociem[en]to de los benefi[ci]os y salud que en aq[ue]lla yglesia alcançan llamase aq[ue]lla casa de n[uest]ra s[eñ]ora del socorro por un milagro notor[i]o que fiço al principio quando se conquisto aq[ue]lla tierra y aviendose alzado todos los in[di]os y cercado unos poquitos de españoles q[ue] avia en la ciudad de s[an]tiago y no teniendo rrem[edi]o umagno por ser tanta la multitud de los yn[di]os sacaron esta imagen q[ue] era la primera q[ue] entro en aq[ue]l rreino encomendandose devotam[en]te a la madre de dios alcanzaron victoria contra ynafinita multitud de enemigos”<sup>29</sup>.

Juan de Vega no alude al conflicto entre franciscanos y mercedarios y menciona por primera vez “un milagro notorio” realizado tras la procesión de esta imagen, la primera de carácter cristiano que llegó a estas tierras. Por lo tanto, no hay aquí aparición milagrosa que incite a una donación votiva posterior, sino, por el contrario, es la imagen votiva preexistente, y hacia la cual existe una devoción previa, la que causaría la realización del milagro. Es, pues, la imagen misma, de actual posesión franciscana, la realmente milagrosa, y su existencia no es producto o conmemoración de una intervención sobrenatural previa. En este sentido, vale la pena destacar cómo Juan de la Vega menciona los exvotos de oro y plata que atestiguan el culto personal de los fieles hacia la advocación y que hacen eco a la devoción de carácter bélico-político relacionada con los intereses de la corona española.

El segundo relato franciscano que habla del origen de la devoción del Socorro lo redacta fray Francisco Montalbo o de Montalvo (quinto ministro provincial de la Orden, desde 1584). Se trata de un informe para fray Francisco de Gonzaga –ministro general de la Orden entre 1579 y 1587–, quien solicita información a todas las provincias de los menores. A partir de estos informes, publica en Roma, en 1587 y 1602, un documento

el arzón de la montura”: Alfredo Benavides, *Arquitectura en el virreinato del Perú y la capitania general de Chile*, Santiago, Editorial Andrés Bello, 1988, p. 128; “se cuenta que el capitán [Pedro de Valdivia] la trae en el arzón de su montura como protectora de la conquista [...]; se dice que habría acompañado a Valdivia en todas sus campañas en Italia, Flandes y Perú”: Isabel Cruz de Amenábar, *Arte y sociedad en Chile, 1550-1650*, Santiago, Ediciones Pontificia Universidad Católica de Chile, 1986, p. 218.

<sup>28</sup> Roberto Iturriaga Carrasco, *4268 nombres y otros datos... Elenco de religiosos de la Orden Franciscana que han pasado por Chile*, Santiago, Publicaciones del Archivo Franciscano, n.º 100, 2007, p. 480.

<sup>29</sup> Vega, *op. cit.*, f. 9. Este relato sigue la línea de los ritos militares bizantinos, en los que un ícono de la Virgen era exhibido por la ciudad antes de una batalla contra las tropas orientales. Véase Belting, *Image et culte...*, *op. cit.*, *passim*.

compilatorio de la situación de la orden seráfica en el mundo, el *De origine Seraphicae Religionis Franciscanae eiusque progressibus...*<sup>30</sup>.

La *Relación de lo que ay que avisar desta Provincia de la Sanctissima Trinidad de Chile* de Francisco Montalbo se conserva, trunca, en el Archivo Franciscano de Santiago, y dataría de 1584, por la fecha de elección de Francisco Montalbo como ministro provincial y la posterior publicación del compendio de Francisco de Gonzaga en 1587. He aquí el relato del episodio votivo fundacional que nos interesa:

“Estos religiosos llegaron a esta ciudad de s[an]tiago a principio de s[an]tu[br]je d[e]l sobre dicho año [1553]: dieronles un sitio llamado Sa[n]ta Lucia, que agora es el monast[er]io de los p[adr]es de n[uest]ra señora de las mercedes. En este sitio estuvieron hasta el sábado de Ramos del año siguiente de 1554, que a la q[uen]ta fueron siete de abril, desde el qual por orden del gover[nado]r don P[edro] de Valdivia aunque sin sabiduría d[e] los religiosos el Cabildo desta ciudad les hissieron pasar y les dieron el sitio que agora tenemos que era una hermita intitulada n[uestr]a s[eñor]a del Socorro y tie[n]e agora n[uest]ro conv[e]nto la mesma vocación, fue esta hermita la pri[mer]a yglesia q[ue] se fundó en este Reyno, la ymagen de donde tomó la vocación es pequeña, traxeronla los españoles qu[and]o vinieron a poblar esta tierra desde el Piru, quinientas leguas, trujeronla con veneración por el despoblado que ay entre el Pirú y esta tierra<sup>31</sup>.

En este texto no se asume tampoco un conflicto con los mercedarios, puesto que se argumenta que habría sido el propio Pedro de Valdivia quien habría ordenado la usurpación de la ermita del Socorro a los clérigos mercedarios, lo que no es exacto, puesto que el Gobernador se encontraba en el sur y murió en diciembre de 1553. Esta información de Francisco Montalbo, de 1584, contradice de modo flagrante lo dicho por los propios franciscanos algunos años antes y registrado por las actas del Cabildo de 1577, cuando declaran que Rodrigo de Quiroga, habiendo sido nombrado teniente de gobernador por Pedro de Valdivia,

“[...] nos dio y mandó dar con los señores que a la sazón eran del Cabildo de dicha ciudad la posesión de la ermita de Nuestra Señora del Socorro con el sitio en que agora esta fundada la iglesia de la dicha devoción”<sup>32</sup>.

En el relato de Francisco Montalbo —que, como se vio, iba destinado a la administración central en Roma—, tampoco figura referencia alguna a un milagro del Socorro, sino solo al hecho de que la imagen habría sido traída por los españoles y que dio origen a la

<sup>30</sup> Francisco de Gonzaga, *De origine seraphicae Religionis Franciscanae eiusque progressibus: de Regularis Observantiae institutione: forma administrationis ac legibus admirabilique eius propagatione*, publicado en Roma (Ex Typographia Dominici Basae), en 1587 y 1602.

<sup>31</sup> Montalbo, *op. cit.*, f. 14. En los textos sucesivos, se ha conservado el relato extenso de la fundación de la ermita y después iglesia del Socorro y de su vínculo con el milagro, puesto que ambas cosas están relacionadas en los relatos. Por esta razón, se destaca aquí, en los extensos párrafos la información que la fuente refiere específicamente al milagro y su imagen.

<sup>32</sup> Acta del Cabildo de Santiago, 16 de agosto de 1577, *ACS*, tomo II, *CHCh*, tomo XVII, 1898, p. 510. Este testimonio es refrendado en la renovación de los votos del Cabildo de Santiago a la Virgen del Socorro el 2 de septiembre de 1667, *ACS*, tomo XVII, *CHCh*, tomo XXXVII, 1909, pp. 188-194. Véanse notas 19 y 51.

ermita y (más tarde) al convento franciscano de la misma advocación. Resulta evidente que este texto de carácter oficial franciscano tergiversa las extrañas circunstancias de la “donación” de la ermita y, además, silencia el milagro de la Virgen que, sin embargo, sí había sido reportado algunos años antes por el fraile De Vega. Francisco Montalbo se muestra más cauto a la hora de referir el origen de la advocación, y atribuye la donación del sitio al mismo conquistador Pedro de Valdivia, para darle, quizá, más legitimidad, lo que, como se ha dicho antes, era imposible por la prematura muerte del conquistador. Y, si bien este relato se encuentra conservado de manera incompleta, la referencia a la Virgen del Socorro figura en la primera de sus páginas y luego se relata la breve historia institucional de la orden en Chile, por lo que resulta poco verosímil pensar que el texto consignara el milagro en sus páginas faltantes.

*Una temprana crónica civil:*

*La irrupción de Santiago Mataindios y el modelo narrativo cusqueño*

En lo que concierne a los escritores laicos, el cronista y militar Pedro Mariño de Lovera es el primero que refiere la batalla donde la propia Virgen habría intercedido con un milagro, por cuyo agradecimiento se construiría después la capilla en honor al Socorro<sup>33</sup>. Redactada en 1594, esta versión no está refrendada por el relato franciscano anterior y, como suele suceder con los cronistas, refiere una historia ideal, basada en un prototipo narrativo de las apariciones marianas medievales que sirven para promover y fortalecer un culto. Más específicamente, el esquema sigue un relato cusqueño que, a su vez, copia a uno español. En ambos la intervención celeste decisiva en la escena bélica es Santiago “Matamoros” o “Mataindios”:

“Estando ya cansados los cristianos de correr a tantas partes, y alancear tantos hombres se fueron recojiendo a la ciudad trayendo por delante muchos indios presos en manos de los yanacunas de servicio los cuales venian despavoridos, y embelezados diciendo, que aquel caballero del caballo blanco que los habia vencidos en la primera batalla habia peleado tambien en ésta, y era el que les hacia la guerra aterrándolos con la gran braveza de sus fuerzas, y severidad de su aspecto. Demas desto venian publicando que cuando la refriega estaba en el mayor furor, habia salido de la ciudad una señora que les echaba tierra en los ojos cegándolos, de suerte no vian a los cristianos obligándolos a volver las espaldas, sin ver en que lugar ponian los piés, ni saber si estaban en cielo o tierra. [...] Certificados los españoles con las indubitables informaciones que se hicieron, primeramente dieron a Dios y a su Santísima Madre las gracias debidas por tan insigne beneficio: y para mostrar la gratitud debida a la soberana reina del cielo le

---

<sup>33</sup> Los otros “soldados-cronistas” de comienzos de la Conquista Jerónimo de Vivar, en su crónica redactada entre 1538 y 1558, no menciona el milagro del Socorro, solo se refiere a su invocación, equivocando, además, el orden de llegada de franciscanos y mercedarios: “El primero que se fundó fue el de la orden del Bienaventurado Señor San Francisco y tiene la invocación de Nuestra Señora del Socorro. Fundola el padre don Martín de Robledo, natural de Salamanca; el segundo es de la orden mercedarios”: Jerónimo de Vivar, *Crónica y relación copiosa y verdadera de los reynos de Chile hecha por Gerónimo de Bibar natural de Burgos*, MDLVIII, (transcripción de Irving A. Leonard), edición facsimilar, Santiago, Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, 1866, pp. 212-213; Alonso de Góngora y Marmolejo, *Historia de Góngora y Marmolejo (1536-1575)*, en *CHCh*, tomo II.

edificaron un templo con título de Nuestra Señora del Socorro encomendándolo a dos clérigos que había en el pueblo: y acudia de allí adelante toda la ciudad a sus devociones. Después andando el tiempo entraron en esta ciudad cinco frailes de la orden del Seráfico Patriarca San Francisco, y [...] se aposeñaron desta casa [en] mayo del año siguiente de 54 [...]”<sup>34</sup>.

Pedro Mariño de Lovera es, entonces, quien vincula por primera vez, la aparición de la Virgen a la del “caballero blanco”, haciendo eco, sin nombrarlo, a las epifanías del apóstol Santiago “Mataindios” y de la Virgen en Cusco, en similares circunstancias, reportada por José de Acosta en su *Historia natural y moral de las Indias*, publicada cuatro años antes, en 1590:

“En la ciudad del Cuzco, cuando estuvieron los españoles cercados, y en tanto aprieto que sin ayuda del cielo fuera imposible escapar, cuentan personas fidedignas y yo se lo oí, que echando los indios fuego arrojado sobre el techo de la morada de los españoles, que era donde es agora la iglesia mayor, siendo el techo de cierta paja, que allí llaman icho, y siendo los hachos de tea muy grandes, jamás prendió ni quemó cosa, porque una Señora que estaba en lo alto, apagaba el fuego luego, y esto visiblemente lo vieron los indios, y lo dijeron muy admirados.

Por relaciones de muchos y por historias que hay, se sabe de cierto, que en diversas batallas que los españoles tuvieron, así en la Nueva España como en el Perú, vieron los indios contrarios en el aire un caballero con la espada en la mano, en un caballo blanco, peleando por los españoles; de donde ha sido y es tan grande la veneración que en todas las Indias tienen al glorioso Apóstol Santiago. Otras veces vieron en tales conflictos la imagen de nuestra Señora, de quien los cristianos en aquellas partes han recibido incomparables beneficios”<sup>35</sup>.

A su vez, José de Acosta basa su relato en aquel momento mítico fundamental enraizado remotamente en los orígenes de la corona española, a saber, la intervención salvífica de Santiago Matamoros en el siglo IX en la batalla de Clavijo (844). De acuerdo con la leyenda, el apóstol Santiago habría apoyado al rey Ramiro I de Asturias en su lucha contra los moros en las cercanías de Clavijo, La Rioja. Este relato fue elaborado mucho más tarde por el arzobispo de Toledo Rodrigo Jiménez de Rada (1170-1247) en su *De rebus Hispaniae*, justificando así el patronazgo santiaguino sobre España, puesto que el apóstol no solo habría apoyado a la Corona contra los moros, sino que habría cristianizado la Península Ibérica y luego muerto en Compostela. De acuerdo con Rodrigo Jiménez de Rada, los españoles se encomendaron a Santiago antes de la batalla y el apóstol se apareció para socorrerlos contra los árabes, dando origen a la denominación y devoción del “Santiago Matamoros”<sup>36</sup>.

---

<sup>34</sup> Mariño de Lovera y Escobar, *op. cit.* Esta crónica no fue publicada hasta 1865, en el volumen VI de la *Colección de historiadores de Chile y documentos relativos a la historia nacional*. Antes de morir en Lima, en 1595, Pedro Mariño de Lovera confió el manuscrito para su edición al jesuita Bartolomé de Escobar, pero el texto no se publicó entonces. Puesto que interesa aquí el testimonio mismo y no su fecha de publicación, parece que, si bien la crónica no sirvió para divulgar la leyenda de la Virgen del Socorro, ella documenta la idea que tiene un cronista civil de la imagen milagrosa y, acaso, recoge las ideas que otros tenían sobre el mismo fenómeno.

<sup>35</sup> José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, Sevilla, Casa de Juan de León, 1590, p. 340.

<sup>36</sup> El cronista Francisco López de Gómara, en su *Historia de la conquista de México*, la segunda parte de su *Historia general de las Indias* (1552), relata cómo durante la batalla de Cintla, que inaugura la entrada de

La leyenda de la Virgen del Socorro y de su advocación como defensora de la Corona contra los indios –y como fundadora en la ciudad de Santiago tanto de la cristiandad como de la devoción franciscana–, adquiere así una nueva dimensión en el relato de Pedro Mariño de Lovera, que la asocia con la leyenda publicada cuatro años antes por José de Acosta para explicar un milagro similar en el Cusco. De este modo, los cronistas dan cuenta de una trama compleja mediante una narrativa que modela el Nuevo Mundo a la luz de la Europa cristiana. En esta ecuación, que multiplica los paralelismos políticos y religiosos entre esta remota e incipiente ciudad, Cusco y España (dicho de otro modo: entre Santiago y las otras geografías a las que va asociada), los franciscanos resultan privilegiados como la Orden fundante por excelencia, aunque, paradójicamente, no sean ellos quienes elaboren esta leyenda, al menos en lo que a textos escritos conservados se refiere. Es posible, empero, que una tradición oral transmitida en las prédicas sí haya sostenido esta tesis, aunque tampoco los sermones franciscanos así lo atestigüen.

Por otra parte, y en relación con lo que interesa aquí, Pedro Mariño de Lovera coincide con los otros relatos en que antepone el milagro (“cuando la refriega estaba en el mayor furor, había salido de la ciudad una señora que les echaba tierra en los ojos cegándolos”), a la fundación de la capilla (“para mostrar la gratitud debida a la soberana reina del cielo le edificaron un templo con título de Nuestra Señora del Socorro”), sin referirse, sin embargo, a la imagen misma de la Virgen.

#### *Versiones jesuitas:*

##### *¿Omisiones intencionales?*

Es interesante notar cómo el próximo cronista que alude a tales hechos sobrenaturales –la guerrera intervención de la Virgen y la aparición de Santiago en tierras de Chile– menciona una imagen de la Virgen realizada en bronce tras el milagro, no policromada ni regalada por los conquistadores... Además, el jesuita Alonso de Ovalle elude la relación entre tales hechos sobrenaturales y la Orden de los hermanos menores. En efecto, omite todo vínculo entre la imagen del Socorro y el milagro mariano y relata una historia cercana al mito de Santiago Matamoros, sin nunca nombrarlo. El jesuita, en su *Crónica del reino de Chile* –publicada en 1646 y destinada a exaltar las virtudes naturales y religiosas del reino, y, en especial, la acción de la Compañía ante el generalato en Roma–, relata ambos milagros por separado y, en lo que se refiere a la aparición de la Virgen, puede suponerse que lo hace de modo deliberadamente ambiguo:

“Desde los principios de la fundación del Reino de Chile, mostró siempre la soberana Reina del Cielo que le tomaba debajo de su protección y amparo, como se ha visto en lo que queda dicho y se verá adelante; y ya que se ha tocado este punto, quiero acompañarle con otra *maravilla que oí contar a mis mayores, aunque no me acuerdo del lugar en particular donde sucedió; pero sé que fue en una de las ciudades de Chile, cuando se fundaba*. Sucedió, pues, que estando sitiada una de ellas, o viniéndola a combatir los indios, salieron de la ciudad los es-

---

los españoles a México, hubo un misterioso soldado montando un caballo rucio cuyas entradas esporádicas en la lucha lograron amedrentar los indios. La misteriosa presencia es interpretada como Santiago Apóstol. Francisco López de Gómara, *Historia de la conquista de México*, México, Editorial Porrúa, 1998 [1552], pp. 34-35.

pañoles que había dentro a resistirles y detenerles por lo menos el paso; llegaron a las manos y, comenzando a pelear, comenzaron los indios a huir a gran priesa. Admirados los españoles del caso, viendo que siendo tantos los indios huían de ellos, que eran tan pocos, cosa tan nueva y que no decía con la arrogancia de esta gente, habiéndoles preguntado después la causa, respondieron que aunque eran pocos los españoles, y así no los temían, pero que vieron venir delante una Señora hermosísima y bella, que les venía echando polvo en los ojos y cegándolos, y obligándolos con esto a que se retirasen, como lo hicieron, sin que se atreviese ninguno a pasar adelante. [...] es bien que se esculpa en bronce y se ofrezca por voto en el altar de vuestros beneficios y quede registrada en este libro, en esta imagen, que en nombre del Reino de Chile os presento en señal de agradecimiento y debido obsequio”<sup>37</sup>.

Resulta curioso que Ovalle diga no recordar dónde se produjo este milagro, cuando Pedro Mariño de Lovera lo vincula claramente con la advocación del Socorro, más tarde franciscana. Tal ambigüedad del relato, o tal silencio, podría explicarse por el interés de los jesuitas en no destacar a la Orden de Asís como los poseedores de la imagen sagrada, lo que también cabe asociar a la rivalidad que opone a jesuitas y franciscanos en Chile a propósito de las misiones y también a la disputa de las órdenes en España por la primacía en la devoción de la Inmaculada Concepción durante el siglo xvii. Resulta curiosa, también, la alusión a una imagen de la Virgen realizada “en bronce” tras el milagro. Ovalle no especifica si se trata de una intención pía a la que él invita o si está reportando una imagen que ya existe y recibe veneración. Por esto, la relación de esta figura –deseada o real– con la imagen votiva franciscana –en madera policromada– dista de ser clara.

Menos explícito aún es al referirse a la aparición de un misterioso personaje en el contexto previo a las “pases que capituló con el araucano rebelado el Marqués de Baidés”:

“Viéronse en este tiempo en el aire, formados dos ejércitos y escuadrones de gente armada, puestos en campo y orden de pelea, el uno a la banda de nuestras tierras, donde sobresalía y se señalaba un valiente capitán en un caballo blanco, armado con todas armas y con espada ancha en la mano desenvainada, mostrando tanto valor y gallardía que daba alientos y ánimo a todo su ejército y le quitaba al campo contrario, el cual se vio plantado a las partes de las tierras del enemigo; y acometiéndole el nuestro, le dejó desbaratado en todos los encuentros que tuvieron: representación que les duró por tiempo de tres meses, para que hubiese menos que dudar, particularmente en los leídos y noticiosos de las historias romanas y del segundo libro de los Macabeos, donde se ven casos y prodigios semejantes, y que así se hiciese mas persuasible lo que afirman testigos de tanta calidad, como son, entre otros, don Pedro de Sotomayor, doña Catalina de Santander y Espinosa, y doña Mariana de Sotomayor, españoles cautivos que entonces lo eran del enemigo”<sup>38</sup>.

Es interesante que la descripción de Alonso de Ovalle coincida con la de José de Acosta para la aparición del apóstol Santiago en el Perú –“vieron [...] en el aire un caballero con la espada en la mano, en un caballo blanco, peleando por los españoles”– y

<sup>37</sup> Ovalle, *op. cit.*, pp. 276-277.

<sup>38</sup> Ovalle, *op. cit.*, p. 315.

que, sin embargo, Alonso de Ovalle la relacione con “las historias romanas y del segundo libro de los Macabeos”. Sitúa, además, este relato en el sur, lejos de la Virgen del Socorro de la ciudad de Santiago. Ni Pedro Mariño de Lovera ni Alonso de Ovalle especifican que se trate del apóstol Santiago en su faceta guerrera, como sí lo hace José de Acosta al referirse al santo apóstol.

Por otra parte, el jesuita Diego de Rosales no menciona el milagro de la Virgen del Socorro en su crónica finalizada en 1674, mientras sí se refiere a otros prodigios marianos ocurridos en Concepción y Boroa. En Concepción, la Virgen se habría aparecido para cegar a los indios con su luz y lanzarles arena, la misma historia que reporta Alonso de Ovalle<sup>39</sup>. Para la segunda mitad del XVIII, otro sacerdote de la Compañía, Miguel de Olivares, se refiere al culto franciscano en los siguientes términos: “la curiosa capilla y milagrosa imájen de Nuestra Señora del Socorro que trajeron de Lima como la invencible protectora de las armas católicas los primeros conquistadores”<sup>40</sup>, sin más especificaciones.

### *Una tardía crónica civil*

Una importante adición a este entramado narrativo es la de Vicente Carvallo i Goyeneche, quien fue el primero en asociar la imagen del Socorro al conquistador Pedro de Valdivia en la segunda parte de su *Descripción histórico-jeográfica del reino de Chile*, escrita en 1796, 150 años después de la crónica de Alonso de Ovalle, y publicada recién en 1875. Además, si bien reporta la tradición según la cual sería la propia imagen (y no su prototipo) la que habría cegado a los indios con puñados de arena, Vicente Carvallo i Goyeneche se distancia de tal versión por no existir documentos escritos que la apoyen. Al describir la iglesia del convento de San Francisco de Santiago, señala:

“Las capillas de los cuerpos colaterales están ordenadas a todo costo, i en la del cuerpo principal se venera la milagrosa imájen de Nuestra Señora del Socorro, que es de média vara de alto, i la condujo desde Italia don Pedro de Valdivia; i la llevó siempre en toda sus peregrinaciones; hasta que la colocó en su ermita de la ciudad capital de aquel reino. Tiene la sagrada imájen una piedrecilla en los dos primeros dedos de la mano derecha, i es tradicion tenerla desde que los indios del Mapocho acometieron a los españoles, i cegó a los enemigos con puñados de arena. Nada hai de este prodijio en los libros de la ciudad donde habla de aquel hecho de armas, ni donde trate de la fundacion de la ermita i de su donacion para convento de San Francisco, ni en la del Hospital, ni el archivo eclesiástico, i con el P. Calancha, escritor de Chile, me inclino a creer que lo ejecutó en el Peru la soberana Reina de los ánjeles. La ciudad, en su angustias i públicas necesidades, ocurre a la proteccion en cuerpo de ayuntamiento, i hasta ahora no se ha dado ejemplar de no haber sido bien despachadas sus humildes suplicas”<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> Esta crónica se terminó de escribir en 1674, pero fue publicada recién a fines del siglo XIX. Diego de Rosales, *Historia general de el reyno de Chile, Flandes indiano*, Valparaíso, Imprenta El Mercurio, 1878, tomo II, pp. 439-440.

<sup>40</sup> Miguel de Olivares, *Historia militar, civil y sagrada de lo acaecido en la conquista y pacificación del Reino de Chile desde la primera entrada de los españoles, hasta la mitad del siglo décimo octavo*, en *Colección de historiadores de Chile y documentos relativos a la historia nacional*, Santiago, Imprenta El Ferrocarril, 1864, tomo IV, p. 171.

<sup>41</sup> Carvallo i Goyeneche, *op. cit.*, pp. 41-42.

Por una parte, Vicente Carvallo i Goyeneche difundió por primera vez la idea de que la pequeña figura habría acompañado a Pedro de Valdivia “en todas sus peregrinaciones” desde Italia hasta el valle del Mapocho, lo que reforzó la importancia de la imagen como tutelar de la ciudad de Santiago. Después de relatar lo que ha escuchado, el cronista descalifica el relato de las piedras lanzadas a los indios haciendo alusión al hecho de que tal “prodigio” no se encuentra en los archivos franciscanos ni eclesiásticos de la ciudad, sino que sería una adaptación para la ciudad de Santiago de una tradición oral peruana. Entonces, cita a Antonio de Calancha para exponer su propia teoría: tales sucesos no habrían ocurrido en Chile, sino en el Perú. En primer lugar, se ve que conoce solo de oídas a Antonio de Calancha (1584-1654), puesto que no es, como afirma, un “escritor de Chile”, sino un agustino chuquisaqueño que tomó hábitos y vivió la mayor parte de su vida en Lima. Además, habla de este milagro chileno como “real” e independiente del peruano:

“En Chile se apareció la Virgen Santísima acompañada de un venerable anciano i arrojándoles tierra a los ojos rendía a los Araucanos, que uyendo decían: Si vencemos a la muger que nos anda echando tierra, venceremos a estos Españoles; esta muger ermosa nos destruye”<sup>42</sup>.

En consecuencia, tanto Vicente Carvallo i Goyeneche como Antonio de Calancha aluden a la creencia de los fieles de Santiago en el milagro original obrado por la imagen del Socorro. Tal milagro se expresaba material y visualmente en las “piedrecillas” que la escultura aún portaba en su mano derecha y que, según la tradición, llevaba consigo desde que cegó a los indios. Si los autores consideran que tales piedras son un resabio material del milagro y no solo un atributo asignado por los franciscanos o los cofrades, este relato confunde, de modo ejemplar, el prototipo con la representación, y es este el centro del problema del objeto votivo: la Virgen misma, en persona, realizó el milagro, pero la imagen lleva las piedrecitas “desde que [ella] cegó a los indios”. La pregunta es: ¿a quién se hace referencia mediante el pronombre personal “ella” en esta frase? ¿A la Virgen o a la imagen? ¿Cuál de las dos operó realmente el milagro? Responder a esta cuestión, distinguir claramente entre estas dualidades, es lo que resulta accesorio en este tipo de fenómenos. A fin de cuentas, en estas imágenes y en la devoción que reciben, se conjugan la tradición y la leyenda, dando lugar a un objeto santo que no está *ni antes ni después del suceso*. Este objeto *es y no es* el prototipo, desafiando así el principio de no contradicción en el terreno de la creencia y la tradición, donde tal principio sacrifica al menos parte de su validez.

#### LA IMAGEN Y SU PROTOTIPO EN ACCIÓN: AUGE Y CAÍDA DE LA DEVOCIÓN DEL SOCORRO

En esta sección, se abordarán en las tareas que le fueron encomendadas a la imagen del Socorro en pos del bienestar de la ciudad, con el interés del Cabildo de por medio y la confusión permanente entre imagen y prototipo que afecta a esta Virgen. Se tratarán también aquí la evolución, auge y caída en la popularidad de esta devoción mariana.

<sup>42</sup> Calancha, *op. cit.*, p. 214.

Su origen, a la vez “antiguo” y milagroso, asoció a la Virgen del Socorro con la fundación española y cristiana de Santiago, y otorgó prestigio a la imagen, que desde 1554 contaba con un culto oficial. Durante el siglo xvii, el Cabildo de Santiago la votó como patrona de la ciudad. En efecto, cuando la devoción a la Virgen del Socorro parecía haber sido desplazada por otras vírgenes veneradas en la capital, una estrategia de relegitimación encontró su cauce, en respuesta a una cédula real fechada el 10 de mayo de 1643. En ese documento, el Rey invitaba a elegir la imagen de más devoción de la ciudad y a ofrecer un novenario y procesión por los triunfos militares de la Corona:

“En la devoción que en todos mis reinos se tiene de la Virgen Santísima [...] he resuelto que en todos mis reinos se reciba por patrona y protectora, señalando un día, el que pareciere, para que en las ciudades, villas y lugares de ellos se hagan novenarios, habiendo todos los días misas solemnes con sermones [...] haciéndose procesiones generales con las imágenes de mayor devoción [...]”<sup>43</sup>.

El Cabildo, en la misma sesión en la que da cuenta de esta misiva real (el 15 de abril de 1645) votó mayoritariamente por la Virgen del Socorro como la imagen mariana “de mayor devoción” en Santiago. Ella fue elegida por sobre Nuestra Señora del Rosario –dominica– y Nuestra Señora de las Mercedes, también llamada “la Antigua”, puesto que “desde el principio de la población de esta ciudad y reino su imagen [fue] de devoción y veneración y que antes de ahora en los principios de la dicha fundación está votada para los buenos sucesos de la guerra de este reino”<sup>44</sup>. Sin embargo, esta decisión enfrentó al Cabildo con la Real Audiencia y el obispo Gaspar de Villarroel, quienes el 28 de abril de ese mismo año celebraron como patrona de Santiago a la Virgen de la Victoria, versión del Rosario venerada en la catedral y en el convento de las monjas agustinas. El Cabildo reaccionó argumentando:

“[...] los antiguos pobladores y conquistadores tenían en tanta veneración y devoción [a la Virgen del Socorro] que se sabe que ninguno salía de la ciudad para fuera de ella o para la guerra que primero no la visitase y lo mismo de vuelta antes de entrar en sus casas”<sup>45</sup>.

Las actas del Cabildo del 6 y 9 de abril de 1646 relatan que, a falta de acuerdo, se decidió votar a ambas advocaciones –de la Victoria y del Socorro– como patronas y protectoras de la ciudad<sup>46</sup>. Sin embargo, el Cabildo “intentará reimplantar, desde 1646, la fiesta anual de la Virgen del Socorro, siempre donde los franciscanos”; ello, debido a que este culto “se ligaba a la identidad histórica del Cabildo y, por extensión, de la élite. Una élite que se esforzaba permanentemente por mostrar su origen como aristocracia guerrera heredada de los primeros conquistadores”<sup>47</sup>.

<sup>43</sup> Acta del Cabildo de Santiago, 15 de abril de 1645, *ACS*, tomo XIII, *CHCh*, tomo xxxiii, 1906, pp. 25-26.

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> Acta del Cabildo de Santiago, 28 de abril de 1645, *ACS*, tomo XIII, *CHCh*, tomo xxxiii, 1906, pp. 31-32.

<sup>46</sup> Acta del Cabildo de Santiago, 6 de abril de 1646, *ACS*, tomo XIII, *CHCh*, tomo xxxiii, 1906, p. 96.

<sup>47</sup> Jaime Valenzuela Márquez, *Las liturgias del poder: Celebraciones públicas y estrategias persuasivas en Chile colonial (1609-1709)*, Santiago, Ediciones de la Dirección de Bibliotecas, Archivo y Museos, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana / LOM Ediciones, colección Sociedad y Cultura, 2001, vol. xxvii, p. 226. Véase la discusión que plantea al respecto el autor, pp. 224-228.

Durante el siglo xvii, el Cabildo organizó una promoción activa de la fama milagrosa de la Virgen del Socorro, intentando extender su eficacia al ámbito del interés público y de la catástrofe. Se buscaba así confirmar su preponderancia como una de las figuras fundantes de la devoción mariana en Santiago y protectora de su población. Esto se hizo notorio tras el terremoto de 1647. Una *carta annua* de los jesuitas a Roma cuenta que los franciscanos sacaron en procesión a la Virgen del Socorro a la calle tras el terremoto del 13 de mayo, ceremonia en la que también participó la Compañía de Jesús:

“[...] otra procession, que salio de casa del Serafico P[adr]e S[an] Fran[cis]co llevando en ella a n[uest]ra S[e]ñor[ia] del Socorro, toda la comunidad, donde iban los Religiosos de la misma orden azotandose publica[men]te: La Compañía de Jesús dió en la ocasión muestras del ardiente zelo, que heredó de su Santissimo Patriarcha y fundador”<sup>48</sup>.

En lo que restó del siglo, el Socorro no volvió a ser invocada contra los terremotos, pero sí contra las pestes. Por ejemplo, el Cabildo acordó una rogativa al Socorro contra el chavalongo en 1669, así como una novena por la misma causa en 1670<sup>49</sup>. Tales fechas suceden a la decisión del Cabildo de renovar, en 1667, su voto<sup>50</sup> a la advocación del Socorro, que suponía costear una fiesta anual el domingo siguiente al de Nuestra Señora de las Mercedes. El Cabildo aprovecha de recordar a los franciscanos la obligación de celebrar una misa cada sábado en honor a la Virgen y “por la intención de los antepasados y presentes de capitulares de este Cabildo y de los que en adelante fueren”<sup>51</sup>.

Durante el siglo xviii, el Cabildo la invocó con rogativas y novenas especialmente contra la sequía<sup>52</sup>. En 1742, las actas lo muestran de modo elocuente en su petición, porque vin-

<sup>48</sup> “Letras anuales de la V. Provincia del Reino de Chile desde el año de mil y seiscientos y quarenta y siete hasta el presente de 1648”, en *Archivum Romanum, Societatis Iesu*, “Provincia Chilensis”, 1647-1648, vol. 6, f. 208v. Estas cartas, inéditas, serán publicadas en Jaime Valenzuela Márquez (ed.), *Cartas anuales y otros documentos de la Compañía de Jesús en Chile (siglo xvii)*.

<sup>49</sup> Acta del Cabildo de Santiago, 16 de septiembre de 1670, *ACS*, tomo xviii, *CHCh*, tomo xxxviii, 1909, pp. 73-74. Las peticiones de novenas al Socorro contra la peste no se repitieron hasta 1711, cuando el Cabildo pidió invocarla “por la epidemia”, Acta del Cabildo de Santiago, 1 de agosto de 1711, *ACS*, tomo xxv, *CHCh*, tomo xlvi, 1933, p. 111.

<sup>50</sup> La función del “voto” de una ciudad a la Virgen es descrita por Marlène Albert-Llorca para los casos valenciano y catalán: “La relation du patronage est une sorte de contrat passé entre un saint et l’individu ou le groupe (corps de métier, communauté locale) qui se voue à lui: le saint s’engage à protéger ses dévots; ceux-ci en retour lui promettent de l’honorer. Dans ce contrat, soulignons-le, l’Église en tant que telle ne joue aucun rôle. C’est bien ce que met en valeur l’expression *voto de villa*, ‘voeu de la ville’, que les Espagnols emploient toujours pour désigner l’institution du lien de patronage entre une communauté locale et un saint. Car la *villa* n’est pas une entité religieuse, la paroisse, mais la cité entendue comme entité politique”: Albert-Llorca, *op. cit.*, p. 94.

<sup>51</sup> Actas del Cabildo de Santiago, 29 de julio, 1 de agosto y 2 de septiembre de 1667, *ACS*, tomo xvii, *CHCh*, tomo xxxvii, 1909, pp. 185-194. Durante estas sesiones correlativas, además de renovarse los votos del Cabildo de Santiago hacia la Virgen del Socorro, se cita el concierto (“Testimonio del Cabildo de 17 de marzo de 1554) que el Cabildo y los franciscanos habrían firmado y que legitimaba, de modo definitivo, la posesión de la ermita y de la imagen por parte de los franciscanos, además de estipular las modalidades de la devoción a la imagen. Véanse notas 19 y 32.

<sup>52</sup> Desde comienzos del siglo, la Virgen del Socorro fue invocada con rogativas y novenas contra la falta de lluvias, siempre aludiendo a “otros años” en que la imagen había intercedido en favor de la ciudad y —muy a menudo, además— en relación con las pestes que suponía la sequía. Actas del Cabildo de Santiago, 26 de julio de 1709 (*ACS*, tomo xxv, *CHCh*, tomo xlvi, 1913, p. 256); 11 de mayo de 1736, (*ACS*, tomo xxx, *CHCh*,

cula la falta de lluvias a la posibilidad de un terremoto, razón por la cual se invitó al Obispo y a los franciscanos a realizar una novena, y una procesión una vez concluida la novena:

“[...] que por cuanto es mucha la seca que está padeciendo esta ciudad y sus contornos y por ella mucha mortandad de ganados mayores y menores siendo lo más principal el anuncio de algún terremoto como se ha experimentado en los años pretéritos y especialmente el del treinta [...] que dichos señores prebendados dijesen la misa y la oficiase la música de dicha iglesia y concluida dicha novena saliese la divina imagen por las calles públicas”<sup>53</sup>.

Un éxito para el Cabildo fue el resultado milagroso de la rogativa con novena y procesión por lluvia a la Señora del Socorro para contrarrestar las “epidemias y enfermedades debidas a la falta de agua y lluvia del cielo”<sup>54</sup> que había pedido el 9 de mayo de 1743 para realizarse el 11 del mismo mes. El día 20, el escribano Juan Baptista de Borda atestiguó acerca de “la terrible seca y falta de lluvia, con una consiguiente peste en sus habitantes” por lo que “moría mucha gente”, así como sobre la súbita lluvia caída tras la novena, la noche del 19 de mayo. Conviene detenerse brevemente en este testimonio del escribano Juan Bautista de Borda por varias cuestiones. En primer lugar, el relato resume la función mediadora de la imagen mariana, con respecto a la cual el propio Cabildo se escenificó, a su vez, como mediador. El Cabildo “financia la novena”; tal iniciativa lo constituyó en mediador entre la Virgen y la ciudad; a su vez, el Socorro operó como mediadora entre la ciudad sufriente y Cristo, puesto que el propósito de la novena fue “suplicar a la Divina Señora intercediese con su Santísimo Hijo, se sirviese aplacar su justa ira, usando de su clemencia y misericordia; y que en el último día saliese por las calles la divina Imagen en procesión”<sup>55</sup>. La interpretación de la sequía y la peste posterior como castigos divinos evoca ciertos retablos de la Virgen de la Misericordia —realizados desde fines del siglo XIV— en los que Cristo, desde el Cielo, lanza flechas pestíferas a los hombres, mientras el manto de su Madre los protege<sup>56</sup>.

En segundo término, el carácter prodigioso de la posterior lluvia fue puesto en evidencia por Juan Bautista de Borda mediante el contraste retórico entre “el día muy apacible y claro” y el cambio de clima que siguió a la rogativa: “entre doce y la una de la noche fue tanta el agua que hasta el día siguiente llovió, que parecía la del diluvio según su violencia”<sup>57</sup>. Y el escribano concluye relacionando este milagro con aquel primer milagro fundador que empalma con el interés de la devoción para el Cabildo:

tomo XLVIII, p. 120); 28 de junio de 1759 (*ACS*, tomo XXXIII, *CHCh*, tomo LVI, 1987, p. 23); 18 de abril de 1760 (*ACS*, tomo XXXIII, *CHCh*, tomo LVI, 1987, pp. 52-53); 30 de julio de 1768 (*ACS*, tomo XXXIII, *CHCh*, tomo LVI, 1987, p. 180) y 3 de agosto de 1769 (*ACS*, tomo XXXIII, *CHCh*, tomo LVI, 1987, p. 193).

<sup>53</sup> Acta del Cabildo de Santiago, 16 de mayo de 1742, *ACS*, tomo XXXI, *CHCh*, tomo LIV, 1913, p. 36.

<sup>54</sup> Acta del Cabildo de Santiago, 9 de mayo de 1743, *ACS*, tomo XXXI, *CHCh*, tomo LIV, 1913, p. 56.

<sup>55</sup> El testimonio de Juan Baustista de Borda describe el ceremonial cargado simbólicamente mediante palabras, gestos, prácticas e imágenes que potencian la rogativa y sacralizan el espacio: “Después de ser descubierto el Santísimo Sacramento del altar [...] y de la exhortación final del padre lector [salió la procesión], capitaneándola el glorioso patriarca Señor San Francisco con su Venerable Orden Tercera y la divina Señora del Socorro, entonando los religiosos y pueblo sus letanías: José Toribio Medina, *Cosas de la Colonia*, Santiago, Imprenta Universitaria, 1952, pp. 234-235.

<sup>56</sup> El museo de Maipú conserva un lienzo con esta iconografía.

<sup>57</sup> Medina, *Cosas de la Colonia...*, *op. cit.*, pp. 234-235.

“[...] para que en todo tiempo conste y en lo futuro se sepa que la Reina de los Ángeles, María Santísima del Socorro, es la advocación que en los mayores conflictos de la ciudad, como primera fundadora de ella, se ha esmerado en favorecerla y que en iguales casos puedan confiados ocurrir a ella”<sup>58</sup>.

Probablemente, este “testimonio” interviniera en un contexto polémico, porque dos días después de la novena del 19 de mayo y del relato del escribano redactado el 20, el Cabildo solicitó otra novena, esta vez para la Virgen de la Merced: “Sobre que se traiga a Nuestra Señora de la Merced a la Catedral por la epidemia que hay, llamada Prego”<sup>59</sup>. Es posible, por ende, que las lluvias de la noche del 19 no surtieran el efecto de reducir las numerosas muertes por las pestes, que de Borda revela iban ya en catorce.

Por último, este testimonio es especialmente interesante porque revela varios comportamientos y expectativas con respecto a la imagen del Socorro y a la constante confusión entre la imagen mariana y su prototipo celeste. El escribano explica que se solicitó a la “Divina Señora intercediese con su Santísimo Hijo”, pero termina alabando “el patente milagro de esta soberana *imagen* y cuán poderosa es para con su precioso Hijo”<sup>60</sup>. Esta confusión entre representación y modelo, entre imagen y prototipo, de la que pueden encontrarse muchos ejemplos en el culto de las imágenes, se ve reflejada también en el acta del 30 de julio de 1768, cuando el Cabildo decidió comenzar un novenario a la Virgen del Socorro por la lluvia y que “en caso de que goce este beneficio [las lluvias] antes que se empiece la novena, se le asigne el dinero correspondiente al gasto de la cera del que pareciere al Ayuntamiento, para que se haga alguna alhaja en obsequio y servicio de esta Divina Reyna”<sup>61</sup>. Es decir, se ofrece premiar a la imagen misma con una joya o vestido, como si se tratara de una persona a la que se pretende pedir un favor, pero que, si cumple con él sin siquiera habérselo pedido con homenajes, se le “premia” de algún modo.

En 1760 también el Cabildo pidió que se realizara la novena al Socorro por las lluvias y contra las enfermedades “habiéndose reconocido en años iguales a este los favorables efectos de dicha novena”<sup>62</sup>. Esta frase, común en la retórica de las actas en relación con la imagen del Socorro, podía indicar que el recuerdo de la rogativa de 1743 y sus efectos permanecía vivo y podía seguir dando rédito a la virgen franciscana. En 1760, la fiesta del Socorro aún era costeadada por el Cabildo de Santiago, así como la procesión y novena al Socorro<sup>63</sup>. Ese mismo año, en Cabildo extraordinario, se habría invocado al Socorro por última vez ante la falta de lluvias.

Para fines del siglo XVIII, el culto al Socorro había declinado definitivamente, en relación, por ejemplo, a la Merced o a la Inmaculada. En 1792, las actas del Definitorio reportan una decadencia en la fiesta del Socorro motivada por la confusión entre la novena

<sup>58</sup> Medina, *Cosas de la Colonia...*, op. cit., pp. 234-235.

<sup>59</sup> Actas del Cabildo de Santiago, 22 de mayo de 1743, ACS, tomo XXXI, CHCh, tomo LIV, 1913, p. 57.

<sup>60</sup> *Ibid.* Cursiva añadida.

<sup>61</sup> Acta del Cabildo de Santiago, 30 de julio de 1768, ACS, tomo XXXIII, CHCh, tomo LVI, 1987, p. 180.

<sup>62</sup> Acta del Cabildo de Santiago, 18 de abril de 1760, ACS, tomo XXXIII, CHCh, tomo LVI, 1987, pp. 52-53.

<sup>63</sup> Según correspondía de acuerdo con las *Tablas de las seremonias y etiqueta q(ue) observara el Il(ust) t(re) Cab(ildo) en todas sus funciones, así publicas, como secretas*, Archivo Nacional Histórico de Chile, Fondo Varios, vol. 217, Libro anotador del ceremonial en las recepciones públicas, 1760, 33 fs.

dedicada a esta advocación y los sermones de las Llagas<sup>64</sup>. Se recomendó, entonces, separar ambas celebraciones, y que los sermones quedaran a cargo de los predicadores y de los lectores de teología de la Orden<sup>65</sup>.

A comienzos del siglo XIX, una reveladora petición franciscana al Cabildo muestra que este organismo había dejado de financiar la fiesta del Socorro y que el recuerdo del carácter tutelar de esta advocación era ya muy difuso. El 25 de mayo de 1810, el acta reporta:

“Habiéndose presentado el guardián del convento grande de San Francisco con acta celebrada en el 1554 por los señores del muy ilustre Cabildo en que consta haberse nombrado por patrona de esta capital a la Reina de los Ángeles bajo la advocación de Nuestra Señora del Socorro y con una real cédula fecha en Madrid a 10 de mayo de 1643, inserta en otro acuerdo celebrado en 15 de abril de 1645, por la que se ordena se asista por el tribunal de la Real Audiencia y el Cabildo a solemnizar la fiesta de la imagen de Nuestra Señora que hubiere de más devoción en dicha ciudad, pido a este ilustre ayuntamiento el cumplimiento de la contribución a la limosna anual a que el mismo Cabildo se obligó [...] y que resolvieron por acuerdo el 12 de septiembre de 1809 se saquen de los propios de la ciudad cien pesos anuales para que con ellos se hiciese la dicha fiesta de nuestra señora del socorro”<sup>66</sup>.

Este testimonio es elocuente y contrasta con otro documento de ese mismo año, que muestra que la celebración parecía no haber perdido su esplendor, al menos en apariencia, a juzgar por descripción de los objetos (todos relativos a funciones bélicas) que complementan su fiesta: “un juego de pistolas de cristal y otros cañones torneados de madera, con otras figuras de guerra para las Andas de la Virgen del Socorro”<sup>67</sup>. Sin embargo, tanto la imagen como su devoción y su fiesta, sufrieron un paulatino abandono cultural, y sus vínculos privilegiados con la ciudad y con el proceso de la Conquista fueron cayendo en el olvido. Es probable que los encomenderos hayan migrado a otras cofradías, como la del Rosario de Santo Domingo o la de la Soledad de los propios franciscanos.

Por otra parte, un sermón dedicado a la Virgen del Socorro en 1817 demuestra que los franciscanos buscaban, por ese entonces, promover su advocación tutelar en relación con la devoción mariana en general, y no ya fomentar la historia particular del Socorro y su narrativa fundacional referida al asentamiento cristiano y español en la ciudad. El culto santiaguino y guerrero, asociado al milagro de los orígenes de la Conquista, cedió paso —en los albores de un proyecto republicano y programáticamente laico— a una denominación que no aludía más que a la Virgen María en la universalidad dogmática de su culto<sup>68</sup>.

<sup>64</sup> Los franciscanos establecieron en 1715 un “Novenario de las Llagas” que comenzaba el 8 de septiembre, día de la *Natividad de la Virgen*, y se prolongaba hasta el 17 del mismo mes, día de la *Impresión de las Llagas de San Francisco*. “Publicábase al efecto una misión por las calles y en las esquinas los religiosos hacían pláticas moviendo a la penitencia”: Medina, *Cosas...*, *op. cit.*, p. 448.

<sup>65</sup> APFCh, Actas del Definitorio (en adelante, AD), vol. 5, 2 de octubre de 1792, f. 165.

<sup>66</sup> Acta del Cabildo, 25 de mayo de 1810, en ACS, tomo IXI, CHCh, tomo XXXIX, pp. 8-9.

<sup>67</sup> *Libro para sentar las disposiciones de este Convento Máximo de Na Sa del Socorro de la Ciudad de Santiago de Chile. Hecho por el R. P. Blas Alonso, Predic(ado)r Gral. Apostólico y Guardián actual de él*, 1790, en APFCh, f. 34v.

<sup>68</sup> Anónimo, *Sermon de María S[antisi]ma del Socorro*, 1817, en APFCh, Fondo Sermones, s./f.

ICONOGRAFÍAS DIFUSAS:  
CONSIDERACIONES CONCLUSIVAS

La devoción original del Socorro remite, desde los primeros siglos del cristianismo, al motivo más general de María Auxiliadora, es decir, la Virgen como mediadora entre los hombres y Dios Padre o Jesucristo. María actúa como “abogada”, cuya influencia no encuentra rival en ningún santo patrón<sup>69</sup>. De esa advocación derivan las de la Misericordia, de la Merced, del Socorro, del Perpetuo Socorro, del Carmen, etc.; todas ellas, vírgenes que interceden por los hombres frente al Padre o a Cristo, en la vida terrena o ultraterrena<sup>70</sup>. Desde esta tipología de la Madre de Dios que auxilia o intercede por la humanidad, surge la devoción más particular del Socorro, donde María, provista de un palo, cetro, lanza, flecha o cadena, defiende a un niño de ser devorado por un demonio en forma de dragón<sup>71</sup>.

Como se ha visto aquí, la denominación “del Socorro” que se aplica a la escultura franciscana es circunstancial —pues se relaciona con el socorro material o milagroso que brinda la Virgen en el evocado momento álgido de la Conquista<sup>72</sup>. Los escasos lienzos de esta temática que se encuentran descritos en inventarios en Santiago para la época evocaban, quizá, la iconografía original<sup>73</sup>. Puesto que las obras a las que se tenía acceso comercial en Santiago no eran, con probabilidad, de elaboración local, todo hace suponer que la particular visualidad de esta virgen franciscana no encontraba eco en las imágenes comercializadas.

En efecto, la Virgen del Socorro, además de ser la primera imagen —documentada— de culto en Santiago, fue también la primera en adquirir una advocación que, en rigor, no concordaba con la iconografía según la cual fue diseñada. En el supuesto de que la imagen que sobrevive hoy sea la misma que la de los orígenes de la Conquista, esta escultura de un personaje femenino adquiere la advocación del Socorro de modo circunstancial; es posible, incluso, que no se trate ni siquiera de una representación mariana.

La historicidad del objeto en sí mismo es un aspecto que los estudiosos han desestimado. Imagen sacra de devoción, está situada, vestida, en lo alto del retablo de la iglesia

<sup>69</sup> “A partir del siglo iv, San Efrén la invoca como mediadora del mundo”: Louis Réau, *Iconografía del arte cristiano: Iconografía de la Biblia / Nuevo Testamento*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2000, t. 1, vol. 2, p. 119.

<sup>70</sup> Algunos lienzos virreinales que evocan esta iconografía original son el lienzo *Virgen del Socorro* de la Iglesia de Córdoba, Sopetrán, Colombia (PESSCA, Project of the Engraved Sources of Spanish Colonial Art, colonialart.org); y otros dos lienzos de vírgenes del Socorro cusqueñas, conservadas en el monasterio de Santa Teresa y de San Blas del Cusco, que provienen de una misma fuente impresa: Héctor Schenone, *Santa María*, Buenos Aires, Editorial de la Universidad Católica Argentina, 2008, p. 520.

<sup>71</sup> Tal imagen habría surgido de la leyenda medieval de un niño arrojado al infierno y salvado por la Virgen. Héctor Schenone cita la aparición de esta leyenda en el siglo xi: Schenone, *op. cit.*, p. 519. Sin embargo, se considera aquí, que su difusión iconográfica se debería a las *Cantigas de Santa María* (cantiga cxv), recopiladas por Alfonso X el Sabio durante la segunda mitad del siglo xiii y a los *Miracles de Nostre-Dame*, del benedictino Gautier de Coincy, obra redactada entre 1218 y 1228.

<sup>72</sup> Es llamativa, además, la omnipresencia del vocablo ‘socorro’ en las cartas al Rey, informes, crónicas y actas, siempre relacionado con la ayuda material y en hombres durante las guerras.

<sup>73</sup> Por ejemplo, un inventario donde proliferan las imágenes nombra “un lienzo de Nuestra Señora del Socorro con su moldura dorada de bara y media de alto una bara poco menos” y el inventario de un comerciante consigna un “cuadrado de n sra del socorro”: Inventario de los bienes de Gerónimo de la Cámara e Inventario de los bienes de Diego de Montoya, en ANHCh, Fondo Escribanos de Santiago, 1691, vol. 396, fs. 94v-97; 99-101; 101-102 y 1701-1702, vol. 408, f. 67, respectivamente.

de San Francisco, por lo que acceder a ella para un análisis material es imposible; su iconografía puede estudiarse solo a partir de fotografías de la pieza sin vestir y se ignora, además, si se trata o no de la pieza original.

A continuación, se pasará revista a las construcciones interpretativas que la historiografía ha elaborado sobre sus orígenes geográficos y su iconografía, y se concluirá con algunas hipótesis sobre la posible iconografía original de la escultura hoy conservada.

Basándose en el relato de Vicente Carvallo i Goyeneche, en *Descripción de las provincias del obispado de Santiago y Concepción*, publicado entre 1756 y 1776 en Lima, el historiador Rubén Vargas Ugarte considera que la imagen fue propiedad del mismo Pedro de Valdivia<sup>74</sup>. Más tarde, Alfredo Benavides, también siguiendo a Vicente Carvallo, atribuye un origen italiano a la escultura:

“Es de madera tallada y policromada con el ropaje de un hermoso color rubí que enriquecen algunos toques de oro. Tiene los pies asentados en ángulo recto, lo que podría considerarse como una prueba de su origen italiano, y no fue hecha para ser vestida, lo que ha motivado que se la mutilara para poder vestirla a la moda española. En todo caso parece ser una de las pocas reliquias que quedan en Chile de aquellos tiempos, y por su conservación merecen agradecerimiento los religiosos de San Francisco”<sup>75</sup>.

Con respecto a lo anterior, es preciso destacar que la descripción de aquel “ropaje color rubí que enriquecen algunos toques de oro” contrasta con la actual apariencia de la imagen que, según las fotografías más recientes, lleva pintada una túnica sobredorada con flores rojas en el borde inferior, mientras la última sección del vestido es marrón con flores blancas y azules. Las posibles restauraciones, repintes o cambios de la escultura no se encuentran registrados en el archivo franciscano, por lo que no es posible saber la causa de este cambio de apariencia<sup>76</sup>. Adicionalmente, Alfredo Benavides no explicita las razones que lo llevan a establecer una relación entre los “pies en ángulo recto” y “su origen italiano”, sin contar con que, de acuerdo con las imágenes disponi-

<sup>74</sup> Rubén Vargas Ugarte, *Historia del culto de María en Iberoamérica y de sus imágenes y santuarios más celebrados*, Madrid, Editorial Huarper, 1956, tomo II, p. 389.

<sup>75</sup> Benavides, *op. cit.*, p. 128.

<sup>76</sup> En un estudio reciente, Isabel Cruz ha observado, con respecto a la escultura de la Virgen del Socorro: “Al desvestirla se advierte que no es de bulto completo sino de tres cuartos, con la parte posterior plana, lo que la leyenda atribuye al roce que sufrió por largos años con la montura de Valdivia en las interminables campañas del capitán. Se halla sumamente restaurada, porque la policromía del traje es actual, las manos fueron reconstituidas en este siglo y los diminutos ojos de cristal se le agregaron perforando las órbitas, una de las bárbaras mutilaciones del siglo XVIII que despojaron a tantas imágenes de su fisonomía original”: Isabel Cruz de Amenábar y Alejandra Fuentes González, “Vírgenes milagrosas y primeras tallas virreinales (1550-1650)”, en Claudio Díaz Vial (ed.), *Escultura sacra patrimonial en Santiago de Chile, siglos XVI al XX*, Santiago, Ograma, 2016, p. 24. No es posible observar la imagen de cerca, porque su devoción está vigente y no es posible removerla de su lugar para fines académicos o científicos, pero de acuerdo con lo que se aprecia en las fotografías de la reciente limpieza de la escultura, los ojos de vidrio no parecen haber sido puestos con posterioridad. Quizá tales ojos de vidrio revelen que la escultura es efectivamente posterior al siglo XVI y no se trata de la imagen original. Por otra parte, una información oral no corroborada cuenta que Rosa Puga, directora del Museo Colonial de San Francisco en la primera década del siglo XXI, contaba haber encontrado una nota adherida a la Virgen con el siguiente texto: “Repolicromada por Ignacio Iacome”. Según información actual del museo, tal papel se habría perdido. Ignacio Iacome fue un escultor quiteño llegado a Santiago a comienzos del siglo XIX, quien restauró imágenes de culto y fabricó otras de acuerdo con la tradicional técnica quiteña.

bles de la escultura, no es posible advertir la posición de las extremidades bajo la túnica dorada y policromada porque, en su estado actual, los pies no están esculpidos bajo el vestido. Por último, la afirmación según la cual “se la mutiló para poder vestirla a la moda española” tampoco resulta del todo clara. Los brazos, con los pliegues del vestido también modelados y policromados, no parecen estar mutilados.

La interpretación de Alfredo Benavides influyó en las posteriores lecturas de la imagen: el origen italiano y la presunta mutilación de la imagen son dos características recurrentes y muy comentadas en la historiografía posterior. Isabel Cruz de Amenábar pone en duda tal origen: “según la tradición, la imagen es de origen napolitano, lo cual resulta actualmente difícil de probar” y agrega: “el rostro y el modelado general del cuerpo corresponden a una talla europea –posiblemente española de mediados del siglo XVI– con influencias góticas y renacentistas”<sup>77</sup>. En cuanto a la iconografía de la imagen, esta autora comenta:

“Lo cierto es que la advocación primitiva de esta pequeña Virgen no fue la del Socorro ni la de la Concepción Inmaculada –según es creencia popular– sino justamente la de la Asunción, como había prometido Valdivia en Cuzco. La imagen tiene los brazos y las manos abiertas, como es característico de esta y otras iconografías marianas. El niño le fue agregado posteriormente. La advocación del Socorro es pues ulterior y corresponde al agradecimiento que le manifestó el pueblo de Santiago por los socorros que trajo la expedición de Alonso de Monroy en enero de 1545”<sup>78</sup>.

La promesa de Pedro de Valdivia aludida en el texto recién citado, y que dataría de 1540, es reportada por Claude Gay, pero sin hacer alusión a una imagen:

“Así dispuesto y aparejado, se dirigió Valdivia a la catedral, en cuyo atrio hubo de recibirle el célebre obispo D. Fray Vicente Valverde, para oír y recoger los votos que en aquella época prometía religiosamente la milicia por medio de sus caudillos, toda vez que iba á tentar empresas de gravedad. Los de Valdivia fueron en esta ocasion la promesa de dedicar á la Virgen de la Asunción, patrona del Cusco, y bajo cuyo amparo se puso el primer templo que en Chile la gratitud y la devocion vinieran a levantar; y la primera ciudad que allí se fundara seria consagrada al apóstol Santiago”<sup>79</sup>.

Claude Gay omite la fuente de la que fue tomado el relato de la promesa a la Virgen de la Asunción. Esta versión, sumada a la historia de la escultura mariana como propiedad del propio Pedro de Valdivia (informada por Vicente Carvallo i Goyeneche), sirvió de sustento para

<sup>77</sup> Cruz de Amenábar, *Arte y sociedad...*, *op. cit.*, pp. 218 y 220.

<sup>78</sup> *Op. cit.*, p. 219. Héctor Schenone, por su parte, considera que la imagen sería flamenca y adhiere también a la idea de la mutilación con fines devotos: Schenone, *op. cit.*, p. 522. Rubén Vargas Ugarte considera que se trata de una representación de la Virgen Inmaculada: Vargas, *op. cit.*, tomo II, p. 389.

<sup>79</sup> Claude Gay, *Historia física y política de Chile*, París, En casa del autor / Santiago, Museo de Historia Natural de Santiago, 1844, tomo I, pp. 124-125. Benjamín Vicuña Mackenna, poco después que Claude Gay, considera que Pedro de Valdivia se habría encomendado a la Virgen del Socorro, sin citar sus fuentes: “El gobernador Valdivia, agradecido en efecto al celo i abnegacion con que le habían acompañado en su empresa algunos entusiastas frailes mercedarios, les confió el cuidado del templo de su devoción personal, consagrado a la advocación de la virjen, que, como soldado, había elejido desde sus primeras armas, como era costumbre en esa edad de caballeresco fanatismo”: Vicuña, *op. cit.*, tomo I, p. 121.

atribuir la iconografía asuncionista a la pequeña imagen devota. Esta confusión de la historiografía proveyó, a su vez, una justificación para la posible mutilación de los brazos, puesto que una Virgen de la Asunción llevaría los brazos en alto. Sin embargo, la representación de la Asunción en el arte surge tímidamente a partir del siglo xv y solo en pintura<sup>80</sup>. Es recién a partir del siglo xvii que se encuentran esculturas de la Virgen de la Asunción, pero siempre como parte de un conjunto y, en general, conjuntos monumentales destinados a iglesias.

La escultura que aquí se describe lleva el pelo suelto, sin cubrir por un manto; una túnica con un ligero escote. Podría tratarse, eventualmente, de una Virgen Inmaculada, porque la Virgen representada “fuera del tiempo” –de acuerdo con las visiones del Apocalipsis atribuido a san Juan– es una Virgen antes de su parto: es aún una doncella y puede representarse con el pelo suelto y un discreto escote. Sin embargo, de acuerdo con su iconografía, la Inmaculada lleva los brazos cruzados sobre el pecho o junto al cuerpo, algo elevados y con las palmas al aire, todo en señal de oración. Además, va de pie sobre una medialuna o un monstruo o serpiente, un atributo básico de este motivo iconográfico. En este caso, es muy probable que la escultura de la Virgen del Socorro hoy conservada no correspondiese entonces originalmente a una Virgen de la Asunción, ni a una Inmaculada, puesto que no cumple con los atributos iconográficos esperables. Los cabellos sueltos y sin tomar, la forma y colorido del vestido y la posición de los brazos sugieren otra figura femenina: una María Magdalena al pie del Calvario. Si esto es así, el episodio fundacional de la devoción mariana en el reino de Chile –que, a la vez, funda la cristiandad en Santiago e inaugura la devoción a una imagen en el centro del culto– iría a la par con una falta de correspondencia entre la iconografía y su advocación, lo que constituye un rasgo significativo. Se trataría, en efecto, de una imagen que encarnaría una “migración de sentido”; es decir, protagonizaría un culto y una devoción impuesta por una circunstancia particular diferente de su primera tipología. Este fenómeno es deudor de la necesidad, y propio de lugares y circunstancias en los que no es posible crear una imagen específica que encarne un culto nuevo; por el contrario, ese culto migra y “ocupa” una imagen cuyo primer sentido no era aquel cuya devoción la justificará más tarde. Esta práctica es muy común en Chile, siempre debido a la escasez de imágenes disponibles para el culto<sup>81</sup>.

Esta particularidad iconográfica no implica una real contradicción ni paradoja, así como tampoco las sucesivas leyendas de su aparición y milagros, pues la confusión en-

---

<sup>80</sup> Hacia fines del siglo xiii, la representación de la Dormición o muerte de la Virgen y la Resurrección de su alma en manos de Cristo fue reemplazada por la Asunción, donde María es elevada al Paraíso sobre las alas de los ángeles: “En el Evangelio no se habla de la Asunción de la Virgen. Se trata de una leyenda tardía, copiada en el siglo vi del *Arrebatamiento* del profeta Elías [que asciende al Cielo en un carro de fuego] y de la *Ascensión de Cristo*. En el siglo viii, la Iglesia de Roma todavía consideraba la Asunción corporal de la Virgen una opinión piadosa y no un dogma. [...] Fue en ocasión del Año Santo de 1950, cuando el papa Pío XII proclamó el dogma de la Asunción”: Réau, *op. cit.*, p. 638.

<sup>81</sup> “Esta reinterpretación popular de la imagen de una santa por una Virgen responde a un fenómeno que podemos llamar ‘migración iconográfica’ o ‘migración de sentido’. Se trata de una imagen que protagoniza un culto y una devoción impuestos *a posteriori* por una circunstancia particular que es ajena a su primera naturaleza. Este fenómeno es deudor de la necesidad, y aparece en lugares y circunstancias donde no es posible crear una imagen específica que encarne un culto nuevo, sino, por el contrario, ese culto migra y ‘ocupa’ una imagen cuyo primer sentido no era aquel cuya devoción la justificará más tarde”: Josefina Schenke, “Virgen de Ajtirká”, en Josefina Schenke (ed.), *Museo de Artes Universidad de los Andes, Colección María Loreto Marín*, Santiago, Universidad de los Andes, 2014, p. 204.

tre modelo y representación no merma en nada su calidad de imagen sagrada. Tal es la dinámica propia del culto de las imágenes en el cristianismo por distintas que sean las locaciones geográficas y las épocas: toda leyenda, toda visualidad queda integrada. Una dialéctica permanente surge de relatos o apariencias opuestas que se complementan y que, lejos de sembrar dudas con respecto a la sacralidad y legitimidad de la imagen, sirven para complejizar su culto y mantener y reforzar la devoción.

Por otra parte, tal apropiación de historias y sentidos diversos superpuestos redundaron en las beneficiosas consecuencias que la escultura de la Virgen del Socorro trajo para los franciscanos, cuyo impulso inicial de apropiarse de la ermita resultó muy beneficioso. La historia del objeto santo donado por el conquistador Pedro de Valdivia así como el milagro originario del asentamiento español y cristiano en Santiago sustentaron, además, la estrecha relación del Socorro con las élites españolas y la oficialidad colonial, por cuyas rogativas públicas a la Virgen del Socorro esta devoción se tornaría socialmente transversal hasta los albores del siglo XIX.

FIGURA 1

*Virgen del Socorro, sin traje, tras proceso de limpieza del taller de restauración del Museo Colonial de San Francisco (Santiago de Chile)*



Fuente: Gestión Museo Colonial de San Francisco (Santiago de Chile).

FIGURA 2

*Retablo mayor de la Iglesia del Convento de San Francisco (Santiago de Chile).  
Al centro, la imagen de la Virgen del Socorro vestida de blanco*



Fuente: Gestión Museo Colonial de San Francisco (Santiago de Chile).