



Digital Commons@

Loyola Marymount University
LMU Loyola Law School

Con-spirando

Women's and Gender Studies

12-2003

Nº45: Vírgenes y diosas de América Latina: La resignificación de lo sagrado

Colectivo Con-spirando

Follow this and additional works at: <https://digitalcommons.lmu.edu/con-spirando>



Part of the [Feminist, Gender, and Sexuality Studies Commons](#), and the [Religious Thought, Theology and Philosophy of Religion Commons](#)

Recommended Citation

Colectivo Con-spirando, "Nº45: Vírgenes y diosas de América Latina: La resignificación de lo sagrado" (2003). *Con-spirando*. 43.

<https://digitalcommons.lmu.edu/con-spirando/43>

This Book is brought to you for free and open access by the Women's and Gender Studies at Digital Commons @ Loyola Marymount University and Loyola Law School. It has been accepted for inclusion in Con-spirando by an authorized administrator of Digital Commons@Loyola Marymount University and Loyola Law School. For more information, please contact digitalcommons@lmu.edu.

REVISTA LATINOAMERICANA DE ECOFEMINISMO, ESPIRITUALIDAD Y TEOLOGIA

CON-SPIRANDO



Vírgenes y Diosas
de América Latina:
...la resignificación
de lo sagrado...

Como eco/feministas, ¿qué hacemos con el gran **icono mariano**? ¿lo tomamos como la imagen de madre que debemos seguir, como ideal de la mujer pura, abnegada y sacrificada que quisiera imponer la cultura católica latinoamericana? ¿sospechamos de él?

Sabemos que la represión cultural de la conquista europea a menudo logró desplazar las cosmovisiones indígenas, que tenían sus propias diosas y divinidades, con el culto a María, dejando los cultos locales en la clandestinidad y en nuestra inconsciencia colectiva.

En este número de la **Revista Con-spirando** presentamos los resultados de una investigación colectiva sobre las deidades o personajes femeninos que subyacen en las Vírgenes de América Latina, indagando sobre nuestras culturas mestizas e indígenas la imagen sagrada de la mujer, previa a la conquista. Nuestra investigación muestra que muchas de estas deidades o personajes femeninos aún conservan su fuerza y su poder, y aparecen en celebraciones, bailes y cantos, donde no hay límites claros entre la devoción mariana y la diosa u ancestra que habitaba el lugar.

Esta investigación colectiva sobre las Vírgenes y Diosas de América Latina nos dio la posibilidad de reconocer y reconstruir las deidades latinoamericanas o personajes ancestrales femeninos—como La Ñusta (Chile), Qana It'zam (Guatemala), Oshun (Cuba), Iemajá (Brasil), la Pachamama (el altiplano peruano y boliviano)—lo que nos permite conectarnos con una parte de nuestra historia desconocida pero sospechada, intuida y vivenciada, y desde allí actuar con una perspectiva de refuerzo de nuestra propia identidad, que nos permita transmitir y gozar de la energía que este culto puede entregar. Tal vez nos permita practicar una dimensión nueva de ritos que refuercen nuestra identidad como mujeres.

Queremos destacar la originalidad de la metodología que hemos empleado para realizar esta investigación: diez equipos locales, que fueron constituidos desde las Escuelas de Espiritualidad y Ética Ecofeminista realizado por Con-spirando durante los últimos cuatro años, se comprometieron de investigar una Virgen dónde la gente de su zona o región realizaba una fiesta con mucha devoción. Una parte medular del diseño de investigación fue el método propuesto, con entrevistas y observación participante para recoger los datos acerca de las Vírgenes. En la fase de trabajo de campo los equipos locales se dirigieron a los lugares de culto, de rituales, y recogieron la información. Esta fue la fase de más arduo trabajo, ya que se estaba frente a aquello que nos interesaba, la celebración de las Vírgenes, y podía exigir varias tareas en un mismo lugar. Levantamos el trabajo colectivo de las mujeres que formaban los equipos locales, que desde sus miradas y sus historias de reflexión grupal, hicieron visibles las memorias que hacen eco en nuestro sentir.

Así mismo, destacamos la participación del equipo coordinador latinoamericano compuesto de: Graciela Pujol (Colectivo Caleidoscopio, Montevideo, Uruguay), Coca Trillini (Co-coordinadora de América Latina de Católicas por el Derecho de Decidir, Buenos Aires, Argentina), Verónica Cordero (Equipo Capacitar-Chile) con Judy Ress de Conspirando.



Vírgenes y diosas en América Latina: la resignificación de lo sagrado

*Verónica Cordero Díaz**

Este proyecto surge de las reflexiones realizadas por las participantes y facilitadoras en las cuatro Escuelas de Ética y Espiritualidad Ecofeminista (EEEE) realizadas anualmente en Santiago de Chile, durante diez días, en el mes de enero de los años 2000 al 2003. En un plenario de la Escuela se invitó a realizar una investigación colectiva en torno a las Vírgenes latinoamericanas. Esta investigación se concretó este año y fue llevada a cabo por diez equipos locales y un equipo coordinador.

En la mirada a los arquetipos femeninos, que se hizo en las EEEE, surgió la necesidad de continuar con la reflexión del arquetipo de la dadora/madre, porque éste nos señalaba aspectos relacionados con la “imagen de maternidad” que hemos internalizado, y también nos revelaba aspectos de la forma en que hemos vivenciado la sexualidad. Luego del trabajo realizado, se relacionó este arquetipo con la imagen de la Virgen que recibimos de niñas como parte de la educación religiosa, y la forma como nos relacionamos con esta imagen durante el transcurso de nuestras vidas. Comprendido como uno de los que tienen más fuerza entre las representaciones sociales construidas desde el patriar-

cado, este arquetipo ofrece una excelente posibilidad de exploración, ya que nutre a distintas experiencias, relatos y testimonios. La oportunidad de ahondar en él podía constituirse también en la posibilidad de vivirlo y encontrarle un sentido diferente, y de esta forma fortalecer el proceso de construcción genérica de nuestros símbolos.

La importancia de la relación con el arquetipo de la dadora, entre las participantes de la EEEE, está directamente unida con la imagen de la madre, y se ha centrado en la construcción del rol femenino, que tiene expresión en nuestra cultura en la figura de la Virgen María, o en aquellas Vírgenes que tienen un papel trascendental en la internalización de nuestro deber ser cultural como mujeres.

Para comprender mejor esta relación hemos recurrido a uno de los ejes centrales desde los que se explica la cultura latinoamericana, y es así como nos encontramos con el gran ícono mariano que le da soporte a la representación de aquella imagen de madre que debemos seguir. Esta imagen de mujer pura, abnegada y sacrificada ha reforzado históricamente el estereotipo cultural de la mujer latinoamericana, desde la conquista española. Es esta imagen la que ha dado continuidad e identidad a la maternidad en los países latinoamericanos, siendo en al-

gunos más fuerte que en otros. Este símbolo universal que es la imagen de la Virgen María posee su particularidad en América Latina, y tiene un significado en las prácticas cotidianas de las mujeres, además de una representación propia según la Virgen del país o de la localidad a que se pertenezca.

Por otro lado, la represión cultural de la conquista logró, en cierta forma, desplazar la cosmovisión indígena, que tenía sus propias diosas y divinidades, sobre las cuales estaba centrada la espiritualidad. Es así como el culto a María desplazó a los cultos locales, dejándolos en la clandestinidad, como sucede por ejemplo en la cultura andina con el culto a la Pachamama. Lamentablemente muchas de nosotras, a pesar de ser mestizas, desconocemos la belleza de la percepción sobre lo sagrado que tiene el pensamiento ancestral. Pero la historia también ha transitado bajo la imagen de la Virgen protectora, y muchas figuras importantes y representativas se han constituido en Vírgenes en los países latinoamericanos, dando espacio a la legitimidad de las figuras de mujeres locales, quienes han sido puestas bajo la imagen de María.

Nuestras sospechas

En las sociedades indígenas, anteriores a la conquista de

* Verónica Cordero, antropóloga chilena, es miembro de Capacitar-Chile, L.A. Formó parte del equipo coordinador de este proyecto.



Esta imagen de mujer pura, abnegada y sacrificada ha reforzado históricamente el estereotipo cultural de la mujer latinoamericana, desde la conquista española.

América, aunque no podemos hablar de plena igualdad, porque sabemos que eran organizaciones sociales de tipo patriarcal, las mujeres tenían un cierto poder que se vio violentado y fracturado con la llegada del conquistador. Las divinidades femeninas y sus poderes fueron desplazados, ingresando al mundo de las divinidades ensombrecidas, y continúan transitando en espacios no muy visibles en las comunidades locales. Hay quienes hablan de sincretismos, pero también hay quienes piensan que no existe el sin-

cretismo cuando se desplaza por poder, sino que lo originario está latente y mezclado con los cultos llamados oficiales y permitidos.

En este número de la revista presentamos la reflexión nacida de la investigación colectiva, desde una mirada crítica y laica, capaz de incorporar la dimensión olvidada del poder que tiene la Virgen, no sólo como figura religiosa sino como una figura arquetípica de mujer poderosa que se presenta al amparo de una imagen femenina nutricia y sin poder. Tal

vez nos permita practicar una dimensión nueva de ritos que refuercen nuestra identidad como mujeres y nos permita reconectarnos con símbolos sagrados que ya valorábamos como tales.

Las Vírgenes aquí expuestas pueden ser consideradas producto de concepciones patriarcales históricas, resultantes de una intencionalidad ética y política. Queremos destacar, desde esta investigación, que los grupos de mujeres se encuentran en un momento importante dado por la mirada feminista, en el que se potencia un trabajo colectivo de mujeres –no expertas, pero con una historia de reflexión grupal– rescatador de memorias que hacen eco en nuestro sentir, y que se manifiestan en una visión creativa en torno a la imagen de lo sagrado de la Virgen.

Nuestra sospecha no es sólo hacia las imágenes simbólicas de la Virgen, sino hacia la mirada y la utilización que hizo de ellas el patriarcado (institución iglesia). Sabemos que todas ellas tienen una trama histórica que las conecta con la ancestralidad de una América indígena, resistente culturalmente hasta hoy día. Somos conscientes de que en ellas hay una identidad impuesta, definida por lo masculino poderoso. Creemos entender, desde una perspectiva histórica, que la imposición de imágenes fue un acto de violencia simbólica,

ya que las imágenes seducen; parecería que los habitantes de América cayeron en la trampa ilusoria de las imágenes, no sólo como figuras de devoción sino también como representaciones del mundo.

Nos preguntamos: ¿cómo sucedió toda esta historia? Parte de la respuesta está en el proceso de aculturación impulsado por los españoles, que produjo un cambio de imágenes que no es precisamente un sincretismo cultural: se yuxtapuso una imagen sobre otra y se revirtieron los significados de la creencia de participación en la cosmología de origen. La empresa de la dominación hispánica no sólo impuso; a través de las imágenes explicó la historia del cristianismo, unas imágenes por cierto llenas de dolor. Luego realizó una evangelización forzada, dando enseñanzas morales a partir de una categorización del mundo fundada en lo divino abstracto y patriarcal, no en lo que los pueblos indígenas conocían, que era una divinidad que se manifestaba por medio de la naturaleza.

Una metodología innovadora

Como Equipo Coordinador propusimos un estilo de investigación cualitativa libre en el cual, a partir de una aproximación simple al trabajo de campo, se pudiera iniciar una reflexión acerca de la subjetividad que en los equi-

pos locales aflorara, registrada como “vivencia significativa”.

Primero realizamos un diseño de investigación con la planificación de las actividades que deberían llevarse a cabo para lograr nuestro objetivo: rescatar de la oscuridad histórica a las diosas y/o los personajes femeninos que hay detrás de las Vírgenes, para ver lo que pueden representar en nosotras, como mujeres de América Latina, buscando la significación que pueden tener tanto a escala personal como colectiva.

Contactamos a los Equipos Locales de cada país y les pedimos que hicieran una identificación clara del escenario donde se iba a investigar a la Virgen, sea este un pueblo, un santuario, o una localidad específica. Les solicitamos asimismo especificar los recursos con que contaban para realizar las investigaciones. Una parte medular del diseño de investigación fue el método propuesto, con entrevistas y observación participante para recoger los datos acerca de las Vírgenes.

Brindamos una Pauta de Investigación, que no fue más que un ordenamiento de lo que se considera una forma particular de recoger, organizar y luego analizar los datos con respecto al objetivo. Además de la Pauta confeccionamos un Cronograma de Investigación, que tenía como fin ordenar las actividades basándose en

el cumplimiento de fechas. Se estableció así una fase de conformación de los Equipos Locales, una fase de trabajo de campo o de indagación sobre el terreno, una fase de análisis de la información y una fase informativa, en la que se debería entregar el material recolectado al Equipo Coordinador.

La Pauta de Investigación tenía tres hitos fundamentales:

- **La historia oficial**, la reconocida por todos, que es además la historia oficial del lugar de culto (iglesia).
- **La historia alternativa**, que no está oficializada pero constituye una explicación relevante de por qué la imagen tiene importancia local y por qué es venerada.
- **Las reflexiones del equipo local** sobre sus descubrimientos, que incluyen reflexiones sobre la imagen de la mujer presente en las dos versiones, las relaciones de poder que están en juego, el papel de la sexualidad, la fertilidad y la sensualidad.

Cabe mencionar que en el grupo de Argentina se dio una metodología novedosa, con la dinámica de incorporar aspectos de prácticas cotidianas y de subjetividad, como los sueños y el tarot, junto con una encuesta, dando un aire nuevo a una metodología cualitativa de género no convencional.

Finalmente, la última etapa, que estuvo a cargo del Equipo Coordinador, consistió en la revisión de los textos produ-



cidos por los Equipos Locales. Fue crucial centrarnos tanto en los aspectos objetivos como en aquellos relacionados con las historias oficiales, y también en los aspectos subjetivos relacionados con las reflexiones que surgieron de la investigación sobre la historia o las situaciones que emergían. La apuesta del Equipo Coordinador fue hacer resaltar los descubrimientos sobre aspectos que se desconocían, para emprender la posibilidad de otra mirada, mediante la publicación de parte de la investigación en la revista *Conspirando*.

Lo subjetivo de la Virgen

En esta investigación potenciamos lo subjetivo, preguntándonos por el significado de aquello que hemos aprendido, presenciado y vivenciado en el

Las divinidades femeninas y sus poderes fueron desplazados, ingresando al mundo de las divinidades ensombrecidas, y continúan transitando en espacios no muy visibles en las comunidades locales.

caso de las fiestas marianas. Sabíamos que las subjetividades son personales y colectivas a la vez, y que hay una esfera afectiva, anidada en el sentir, y otra intelectual, anidada en el pensamiento.

En las subjetividades que nos interesaba recoger había un enfoque de género ya explorado en las EEEE. Centramos la importancia de esta investigación colectiva, realizada en red, en la necesidad de reunir una subjetividad de género que tiene una manera propia de valorar las Vírgenes y que es producto de un proceso de reflexión colectiva, surgido en las Escuelas y profundizado por los grupos de cada país.

Constatamos que esta conciencia de género es reflexiva y surge de la comparación entre la mirada religiosa y dogmática aprendida y una visión cuestionadora, surgida de la vivencia significativa acerca de lo “femenino” que estas imágenes proyectan.

Esta mirada sobre la subjetividad se pautó con una Guía para la reflexión del Grupo Local, para ser utilizada una vez que hubiesen reunido y analizado colectivamente la información.

Teníamos como supuesto que esta investigación y el

fruto de su información pudieran generar alguna “vivencia significativa” en las mujeres que componen los Equipos Locales. Elaboramos así las siguientes preguntas: ¿Cuál es la vivencia significativa que me da este conocimiento? ¿Qué aspectos presentes en la diosa descubierta no están en la Virgen? ¿Qué significa descubrir esta otra historia? ¿Cómo lo veo relacionando estas dos historias con la imagen de mujer que me enseñaron de niña? ¿Cómo han influido estas imágenes en el transcurso de mi vida? ¿Reconozco la historia no oficial como parte de mi cultura?

Quiero compartir el sentimiento que ganó por momentos al Equipo Coordinador, en los que tocamos una profundidad que no tiene palabras; será necesario volver una y otra vez a esa riqueza del trabajo reflexivo de los Equipos Locales, a sus aspectos amplios y simbólicos, y reconsiderarlos. Esto nos permitirá reconocer la identidad de cada grupo, pero también nos dará pistas, nos ayudará a disolver modelos que no nos interpretan y a encontrar otros, o simplemente nos dará la posibilidad de hacer otras lecturas. Lo subjetivo en este proyecto pasa por el rescate, por la recuperación de todo aquello que es polisémico –que tiene muchos significados–, donde lo sincrético no es una mezcla compacta y las respuestas son diversas.

La reflexión nos llama porque necesitamos referencia pero, ¿cómo desmontar eso que traemos desde hace tantos siglos, y cómo otorgar significado a lo que aflora?

La idea no era probar que han existido diosas en América Latina, ni la existencia de otras deidades, sino mostrar la evolución de aquellas imágenes sakÚadas, según las necesidades de una cultura o una sociedad, y también cómo se superpone un símbolo sobre otros según los intereses de los poderosos en resignificar lo sagrado. Para eso queremos rescatar, desde las subjetividades, una nueva mirada que será un gran aporte en el camino de redescubrir nuestras raíces y nuestra identidad.

Quisiéramos decir que las historias alternativas no siempre son como queremos, y no todas ayudan a la liberación de género, ya que el patriarcado como organización social también fue parte de la América precolombina.

Cada Grupo Local manifestó una forma de abordar lo subjetivo, producto de su conciencia histórica, y esto lo recogemos como su aporte, que no deja de estar ajeno a un conflicto de tensión con la historia oficial.

Finalmente, el restablecimiento de una espiritualidad propia de las mujeres es parte de un complejo entramado de valores, prácticas y significados que caracterizan la coti-dianeidad de sus vidas.

Poder dialogar sobre esta base nos ayuda a potenciar un proceso de transformación en el cual, a partir de la propia configuración de una espiritualidad educada con símbolos impuestos y entregada jerárquicamente, se localiza el punto de tensión para las mujeres, y podemos re-significar esa espiritualidad mediante un proceso de búsqueda y creación que es el primer paso dado por esta investigación.

Las Vírgenes de la Frontera y la cristianización de la naturaleza



Las historias oficiales de las cuatro vírgenes estudiadas revelan que el sentido de las imágenes se relaciona con los momentos históricos de la conquista española, utilizadas para reforzar distintas etapas de su dominación y como estrategia de colonización cultural.

La conquista y la colonización fueron muy difíciles en

* *Newen Kushe* es un colectivo de mujeres en Concepción, Chile que está dedicado a la búsqueda de su propia espiritualidad como mujeres. Más información: maaedo@udec.cl

Grupo Newen Kushe*
María Teresa Aedo, Patricia Bastos, María Teresa Inostroza, María Olivia Oñate



esta zona, dada la pertinaz resistencia que opusieron los mapuches, con alzamientos y rebeliones que se prolongaron por siglos. Se intentaron distintas estrategias, entre ellas la evangelización pacífica de los indígenas como un medio de aculturación que favorecería los procesos de dominación política.

La Virgen del Boldo de Penco

“En lo más de la refriega estaban los sitiados tan oprimidos por los indígenas sitiadores que, desconfiando ya de sus propias fuerzas, elevaron una

fervorosa súplica a la Virgen María de la Natividad, implorando su protección en tan apurado trance.

Acudió la Virgen en auxilio de los devotos en los momentos precisos en que los indios atacaban con irresistible furia, resueltos a vencer y destruir la ciudad hasta no dejar rastros sobre ella.

Aportes desde la historia: una cosmovisión particular

Descorazonados estaban ya los españoles y desconfiados del éxito, cuando sin motivo aparente alguno, huyen los sitiadores atemorizados y como si algún ser invisible peleara contra ellos y los empujara hacia fuera y muy lejos de la ciudad.

Huían en el más completo desorden, dejando en poder de los españoles gran número de prisioneros; éstos explicaron la causa de su pánico y de su derrota en la siguiente forma:

‘Una joven hermosísima, rodeada de una luz extraordinaria, se posó sobre las ramas de un corpulento boldo que estaba junto a la ermita y desde allí hacía ademán de querer estorbar la entrada de los indios al recinto militar. A pesar de ser joven y bellísima, había sin embargo en su rostro tal aspecto de cólera y enojo, que los asaltantes se sintieron sobrecogidos de temor y paralizaron por momento el ataque. Vueltos en sí recobraron sus primeros bríos, empeñaron de nuevo la acción y llegaron hasta los muros peleando con tal bravura que estaban a punto de romper la brecha y forzar la entrada. Descendió entonces del boldo la joven de la aparición y con una apariencia de verdadera furia en el rostro, con sus brazos levantados en alto, hacía ademán de contener a los indios que escalaban ya la trinchera y tomando tierra en sus manos la arrojó a los ojos

Los procesos de construcción de las imágenes de la Virgen María en la llamada “zona de la Frontera”, marcada por el río Bío Bío en la VIII región de Chile, tienen características que los distinguen de otros procesos similares en América Latina. La diferencia se produce por la particular cosmovisión de las culturas indígenas locales, que fueron evangelizadas con la conquista española, a mediados del siglo XVI. Las diferencias se explican en parte por la enorme diversidad cultural de América Latina, que fue sometida a forzados y sucesivos procesos de homogeneización, primero por la colonización y luego por la formación de las naciones independientes.

En nuestra investigación identificamos, en primer lugar, una serie formada por tres vírgenes que se sitúan en un perímetro reducido de una misma área geográfica. Ellas son: la Virgen del Boldo de Penco, la Virgen de los Copihues y la Virgen de la Piedra de Tubul. Estas vírgenes no sólo se encuentran geográficamente cerca una de la otra, sino que son próximas también en el tiempo. En efecto, el origen de las imágenes y sus respectivas historias datan de los primeros años de la conquista, como consta en las crónicas coloniales escritas a mediados del siglo XVII.

La diferencia -y la singularidad- del proceso de construcción de estas imágenes cristianas es que no se superponen ni desplazan a otra figura antropomórfica de divinidades femeninas, ni a personajes míticos pertenecientes a la cultura mapuche, que es la cultura indígena originaria de la región. Esto es así porque la religiosidad mapuche no incluye este tipo de imágenes sagradas; dentro de su cosmovisión, la naturaleza es concebida como un ecosistema que, como un todo y en cuanto sistema de relaciones vitales interdependientes, constituye lo sagrado.

Ya los nombres de las vírgenes indican que la primera evangelización de los mapuche se orientó a buscar una identificación entre la imagen sagrada de la Virgen María y ciertos elementos propios de la naturaleza indígena -árboles, piedras, flores- con el fin de “cristianizar”, por así decirlo, su naturaleza sagrada. La historia de la Virgen de la Piedra de Quilacoya muestra una versión contemporánea de ese proceso y es expresión de una religiosidad mariana estrictamente popular y campesina.

de los jefes y de los demás esforzados asaltantes...'

No pudieron ahora resistir los indios el enojo de la joven guerrera y presa de un temor invencible huyeron de la ciudad para no volver jamás. Por las señales que daban los indios prisioneros, la joven de la aparición tenía la misma cara que la imagen de la Virgen de Natividad venerada en la Ermita. De aquí vienen los nombres populares de la Virgen del Milagro o de la Virgen del Boldo, o el Boldo de la Virgen con que hoy conocemos esa imagen venerada, y al boldo de la aparición con sus renuevos que aún subsiste en Penco.” (Versión de Monseñor Reinaldo Muñoz Olave de 1918: Las Monjas Trinitarias de Concepción, 1570-1822. Esta versión está basada a su vez en otras anteriores, que se remontan a la de Alonso de Ovalle, de 1646, que ya recoge

este relato como muy antiguo).

En este contexto, la Virgen del Boldo adquiere la figura de la guerrera que lucha en favor de los españoles e interviene para lograr la derrota definitiva de los indios. Los españoles tratan de legitimar su guerra de conquista mostrando que son apoyados por Dios, representado en este caso por la figura de la Virgen.

Los indios en esta historia son presentados como los sitiadores, agresores violentos e irracionales, mientras los españoles se muestran como los sitiados, implorantes, devotos, dispuestos a ofrecer su vida por defender una causa que aparece como justa y legítima, al punto que son escuchados inmediatamente por la divinidad cristiana representada por la Virgen María de la Natividad. Lo que se va ocultando en esta versión de la historia es que los españoles son los invasores y

los indios no hacen más que defender su vida, su territorio, su sociedad y su cultura.

Según el relato, la barbarie indígena es contenida por la belleza, la luminosidad y la fuerza de esta joven figura femenina. En un primer momento, ella se interpone como barrera, pero al no poder detener de este modo el ataque, se ve forzada a intervenir más activamente con la estrategia de cegar a los guerreros mapuche. Contra la evidencia histórica, su triunfo se da por definitivo.

El relato pone en boca de los indios la visión y la intervención de esta figura extraordinaria, que luego los españoles se limitan a reconocer como la Virgen de la Natividad. Esta estrategia narrativa es a su vez una estrategia de legitimación del poder español, pues son los mismos indios enemigos los que cuentan el “milagro”

Aportes desde la subjetividad del asombro a la indignación

En el transcurso de nuestra investigación se suscitaban diversas reacciones en las integrantes del equipo. Un sentimiento compartido fue el asombro ante la habilidad para manipular los signos y diseñar estrategias de sustitución de significados, con el fin de justificar y consolidar la destrucción de la cultura del colonizado.

Compartimos también la rabia y la indignación frente al manejo que, aún hoy, se hace de lo sagrado y frente a la apropiación de las necesidades y los sentidos religiosos de la gente del pueblo.

También nos disgusta la simplificación y el menosprecio que se ha hecho de la rica y compleja cosmovisión mapuche y de su concepción de lo sagrado, ya sea por desconocimiento o por la aplicación de categorías occidentales para estudiarlas o conocerlas. De acuerdo con estas categorías, que imponen un modelo eurocéntrico de desarrollo, la cultura mapuche aparece como desvalorada frente a las “altas culturas” indígenas latinoamericanas.

Una vez más, dentro de estas categorías, las concepciones occidentales de género se constituyen en formas de expresar las relaciones de poder entre colonizadores y colonizados. Gradualmente se fue imponiendo el sentido de lo femenino asociado a la tierra y la utilización de distintas facetas de lo femenino patriarcal, que van desde la joven guerrera hasta la madre protectora y dadora.

de la Virgen en contra de ellos y actuando en ayuda de los invasores.

Por otra parte, el boldo es un árbol exclusivo del bosque nativo de la zona sur de Chile, es decir, la Virgen se impone con fuerza sobre uno de los elementos más autóctonos de la naturaleza mapuche y lo somete.

La Virgen de la Piedra de Quilacoya

“Se cuenta que, hace bastante tiempo, un muchacho que cuidaba ganado en los campos aledaños a Hualqui se encontró, casualmente, con una hermosa piedra a la cual la madre naturaleza le había dado la forma de una Virgen. El muchacho, extrañado, acudió a la dueña del ganado para mostrarle su curioso descubrimiento que de inmediato fue bien recibido. La señora no

tardó en limpiarla y hacerle una hornacina para cobijarla y ofrecerla a la oración de los fieles.

Sin embargo, al paso de los años la propiedad cambió de dueño y el destino de la santa de piedra resultó ser por un tiempo bastante triste. Fue considerada por los nuevos propietarios como una simple piedra y, ayudados por su falta de fe, olvidaron su cuidado dejándola al desamparo de la lluvia y el tiempo. Bastaron un par de meses para encontrarla nuevamente como había sido encontrada por aquel muchachuelo.

Pero... algo iba a suceder que cambiaría la suerte de la hermosa piedra.

En efecto, al tiempo de ser abandonada por sus nuevos dueños, muchos animales se enfermaron y murieron, en tanto que las cosechas no rendían ni para recuperar lo sembrado.

Todo parecía derrumbarse. Sin embargo, y considerando que todo hombre tiene algo de fe en su corazón, los desgraciados dueños se dieron cuenta del error que habían cometido y no tardaron en recoger aquella bella piedra y cuidarla para siempre. Al poco tiempo el campo volvió a producir y servir de alimento a los numerosos animales.


Después de ello, la gente de los contornos supo la historia y comenzó a peregrinar hacia aquel lugar para orar y pedir favores a la santa de piedra, convirtiéndose en una tradición que se repite cada 8 de diciembre. Desde Hualqui y Quilacoya y otros sectores rurales, la fe y la tradición se convierten en una fiesta popular.

La Santa de Piedra había nacido del corazón de la tierra, emergiendo de la naturaleza para quedarse entre la gente de nuestra tierra como un mensa-

No obstante, vivimos también una experiencia de encuentro, compartimos nuestros recuerdos y nuestras vivencias. Miramos la historia de nuestra región y nos reencontramos con los procesos culturales que han ido definiendo nuestro entorno. Vencer las dificultades que presentaba la investigación, lograr el acceso a lugares recónditos, obtener información perdida y rescatar de la memoria oral de la gente relatos que se han transmitido de generación en generación -y que ya comienzan a olvidarse- nos reportó, sin duda, una gran satisfacción.

Esto no fue solamente un trabajo intelectual, sino también vivencial y un ejercicio lúdico y de la imaginación para recopilar los relatos, comparar las versiones, armar las piezas para relacionarlas con nuestras historias personales y nuestras historias de mujeres.

Al mismo tiempo, nos reconfortó percibir, durante la investigación, no sólo las poderosas dinámicas de dominación, sino también la fuerza de las estrategias de resistencia a la pérdida de las visiones tradicionales y a la asimilación de las versiones oficiales.

Nos satisface comprobar la solidez del proceso que hemos ido haciendo juntas de desconstrucción y recreación de nuestra historia. Este proceso nos da la suficiente seguridad como para que la revisión histórica no nos resulte ya tan dolorosa y nos reafirme en las reformulaciones que hemos ido haciendo de nuestra relación con lo sagrado. 

je venido del cielo. Tal vez son mensajes enviados por Dios, el creador.” (Versión recogida en *Leyendas y tradiciones de Hualqui*, 1994)

La versión oficial se caracteriza por una indeterminación en el tiempo y en el espacio que contribuye a mitificar y a darle un carácter inmemorial a la historia de esta virgen. La devoción se presenta avalada por una tradición que se supone muy antigua.

Hoy la visión de la naturaleza ha cambiado radicalmente; ya no es el ecosistema sagrado que era para los mapuche -totalmente ausentes, por lo demás, en esta historia-, sino que se trata de una visión de la naturaleza como fuente de riqueza y materia para ser explotada, propia de la concepción occidental y de la economía impuesta por la cultura europea moderna. La presencia de la Virgen respalda esta concepción e instaura la lógica de la negociación característica de las devociones marianas.

La frase “la santa de piedra había nacido del corazón de la tierra” es clara para aludir a esta resignificación de la naturaleza y para establecer definitivamente la dicotomía tierra/cielo: el signo queda grabado en la piedra, pero expresa un mensaje “venido del cielo”. Estas oposiciones atraen también a las de alto/bajo, luz/oscuridad, masculino/femenino, espíritu/mate-

ria, razón/emoción, incluso naturaleza/Palabra.

De acuerdo a la versión que cuenta la gente actualmente, la historia se percibe como más cercana en el tiempo y se recuerda incluso el apellido de la familia que habría encontrado la imagen al excavar la tierra para poner los cimientos de su casa.

Originalmente, y hasta hace sólo un par de años, se trataba de una devoción espontánea y exclusiva de los campesinos y las comunidades alejadas de los centros urbanos; sin embargo, hoy la devoción es administrada por el Arzobispado de Concepción por medio de la parroquia de Hualqui. Es así como el lugar ha sido cercado y se ha pretendido construir un altar y una capilla. Esto es un proceso complejo, porque al mismo tiempo que se oficializa la imagen, se legitima la devoción popular.

Lógica colonizadora y redes de sentido

Las historias de la Virgen de los Copihues y de la Virgen de la Piedra de Tubul tienen características similares a la de la Virgen del Boldo y responden a una lógica colonizadora que intenta desplazar, destruir y resignificar las redes de sentido originarias. La historia de la Virgen de la Piedra de Quilacoya, en cambio, corresponde a un momento posterior, donde este proceso

está consumado y los campesinos han interiorizado ya la lógica de la religión del conquistador.

El proceso que vemos delinear en Quilacoya es la paulatina sustitución de una forma de pensamiento por otra. El pensamiento mapuche no obedece a una lógica binaria, sino a una visión relacional mucho más compleja y flexible, que encontramos en este caso focalizado en el concepto de “naturaleza”. La superposición de la imagen de la Virgen a los elementos naturales indígenas va imponiendo la oposición occidental patriarcal entre Naturaleza y Cultura y, por otra parte, va feminizando el mundo y la cultura mapuche, que quedan de este modo devaluados e inferiorizados frente al conquistador. En tanto formas de dominación, la lógica de la colonización opera en estrecha interrelación con el pensamiento patriarcal.

El hecho de que las tres primeras vírgenes no tengan hoy devoción popular hace sospechar que, al menos entre los mapuche, este proceso de cristianización mediante esta figura divina femenina, subordinada dentro de la religión del conquistador, no tuvo mayor éxito. La lógica occidental se arraiga, no obstante, en los sectores mestizos de la población, como se puede apreciar en la historia y el culto de la Virgen de la Piedra de Quilacoya.



Qana It'zam y la Virgen de los Desamparados

Núcleo Mujer y Teología*
Maricarmen Martín, Cinthia
Méndez, María Eluvia Zúñiga

El culto del Qana It'zam es tan antiguo como su nombre. Qana It'zam en idioma q'eqchi' significa "Nuestra Madre". Así llamaron los antiguos mayas q'eqchies a ese cerro ubicado en lo que hoy es el departamento de Alta Vera Paz.

El culto a la Virgen María en el cerro Qana It'zam se originó en la época de la Conquista,

con la llegada de los frailes dominicos y su patrona, la Virgen del Rosario. Desde entonces, para algunos cristianos, los más cercanos a la sacristía, el cerro estuvo dedicado a Nuestra Madre: la Virgen María. Otras personas hacen una síntesis entre Qana It'zam y la Virgen de los Desamparados, recientemente colocada en el interior del cerro.

Para los guías espirituales, en la cosmovisión maya, Qana It'zam es la Madre Naturaleza,

la Sabia, la Astróloga que interviene para mantener el equilibrio de la naturaleza y las buenas cosechas. Desde esta perspectiva, la colocación de una imagen de María en el interior del cerro no es más que un abuso y una falta de respeto a su espiritualidad de parte de los sacerdotes católicos.

A mediados del siglo pasado, entre 1950 y 1955, queriendo orientar la devoción al cerro hacia el culto a la Virgen María, un fraile dominico colocó

* El Núcleo Mujer y Teología es un grupo de estudios recién formada en la ciudad de Guatemala. Más información: cindu13@hotmail.com

en la piedra, en el fondo de la cueva en la que, según los relatos populares, habitaba la Madre Qana It'zam, una imagen pequeña de la Virgen de los Desamparados (Patrona de Valencia) grabada en azulejo. La imagen fue puesta exactamente allí donde se cree que la Madre Qana It'zam descubrió el Maíz como medio de subsistencia para los pobladores de estas tierras. Alcanza apenas unos 35 centímetros de altura y en ella se ve a una bella joven europea, con todo un atuendo de reina, ropas lujosísimas de la época del Renacimiento y perlas preciosas.

Quién era Qana It'zam

Qana It'zam era una venerable mujer que representaba a la Madre Naturaleza, Astróloga y Sabia, a quien le gustaba comentar con otros sabios el curso que seguirían las estrellas. A ella se le atribuye el descubrimiento del Maíz como el sagrado sustento del pueblo maya.

Cuenta la leyenda que en una oportunidad subió ella misma a otro cerro para encontrarse ahí con otros sabios, pero cuando estaba casi por llegar sintió que sus fuerzas se habían agotado. Fue entonces que cayó de rodillas y por un rato imploró la ayuda de otras diosas y otros dioses y al instante recobró las fuerzas, y así pudo mantener un diálogo cortés y delicado con

sus amigos los sabios. En ese cerro existe una piedra en donde, según los lugareños, las rodillas quedaron grabadas.

Qana It'zam aparece como defensora de la naturaleza, a la cual representa. Cuentan las ancianas y los ancianos del lugar que en una oportunidad, se acercó un depredador queriendo cazar un animal. De pronto el hombre vio un jabalí y le asestó un golpe mortal, pero el animal siguió corriendo hasta una cueva. Una vez adentro, el animal desapareció y en su lugar apareció una mujer, bien peinada y con el traje regional primitivo de Santa María Cahabón, quien le preguntó a quién le había pedido permiso para cazar animales. Apenado, aquel hombre se vio envuelto en una muralla invisible que le impedía salir. Qana It'zam le pidió que ofrendara unos poch, una especie de tamalitos que él interpretó como bolas de copal pon, esa resina de aroma agradable que se extrae de la corteza de los árboles para quemar en un inciensario y ofrecer a las divinidades. El hombre hizo su ofrenda y pudo salir del lugar.

El mito original

Llovía a chorros sobre la selva exuberante de aquellos tiempos... De pronto, un rayo partió en dos el cerro y abrió el cofre de piedra que guardaba en su interior el sagrado Maíz. Ante semejante estruendo el

pueblo palideció de miedo y fue la valiente Qana It'zam quien se acercó para analizar lo sucedido...

El tiempo marcó la hora mágica de aquella tarde... En el cielo, el padre sol y la abuela luna bordaron hilos de colores y la Madre Qana It'zam bajó la montaña radiante de alegría, llevando en su falda los mejores granos de maíz, que ella supo aprovechar para las gentes de aquel pueblo. Dicen que las gentes de la tierra fría, al saber lo acontecido, bajaron a recoger los granos que quedaron tostados por el rayo. Se cree que a eso se debe que el maíz negro se da en tierra fría y el blanco en tierra caliente.

El culto q'eqchi' del Mayejak

Siete ancianas y siete ancianos se preparan para subir al cerro Qana It'zam para realizar su Mayejak, el culto-ofrenda para obtener permiso de labrar la Madre Tierra con la esperanza de que Corazón del Cielo y Corazón de la Tierra les bendigan con abundantes cosechas. Al acercarse el mes de mayo, con sus nubes de plomo que anuncian la llegada del invierno, todo el pueblo se prepara para el Mayejak. Este ritual se hace también cuando hay una desgracia, cuando hay problemas en la comunidad o desentendimientos. Y se hace también por el bienestar de la familia, para que la siembra sea próspera y produzca

abundantes frutos, para dar gracias y para lo que tiene que emprender.

Las ancianas y los ancianos que subirán a la montaña santa hacen siete días de oración, ayuno y abstinencia de relaciones sexo-genitales, y preparan las arobas de copal pon y las candelas de cera de abeja que utilizarán en la ofrenda.

El Mayejak se hace siempre en una hora par, que puede ser las doce o las diez, y se hace con la idea de incluir a todas y a todos en el rito ya que, según la cosmovisión maya, existe un dualismo complementario: el sol y la luna, la tierra y el cielo, el hombre y la mujer; todo tiene su razón de existir y todo es digno de respeto por el núcleo sagrado viviendo en cada cosa.

Mientras el pueblo permanece en el salón comunal en vigilia y oración, siete ancianas y siete ancianos se preparan para subir al Qana It'zam para realizar el Mayejak, llevando consigo sus ofrendas. Además de las candelas y el copal pon, llevan semillas, frutos, hierbas, flores, y hojas de pacaya, de pino y de pimienta, y todo lo que se pondrá en el altar. Una vez en el cerro, se quitan los zapatos y hacen un círculo en torno a la ofrenda, encienden sus candelas y en el momento de quemar el copal pon, saludan con su reconfortante aroma a Corazón del Cielo y Corazón de la Tierra desde los cuatro puntos cardinales, con

Aportes desde la subjetividad.

Una madre imposible y otra mala

Cuando éramos niñas nos enseñaron la historia de “María” como la mujer ideal que proponen los varones: abnegada, sumisa, obediente, callada... y no nos enseñaron la historia de Qana It'zam, la sabia, la bruja, la que tiene iniciativas, la que decide, la diosa.

Nos transmitieron normas morales, éticas, espirituales, religiosas y físicas que tienen como fundamento la antropología patriarcal y occidental. Nos dieron como modelo a la Virgen María, tratando de ocultar o culpabilizando y endemoniado la existencia de cualquier otra mujer diferente u alguna antepasada o diosa que vivía desde otras convicciones y motivaciones.

Nos negaron el derecho a conocer las historias de las diosas. No nos fue permitido fascinarnos con su encanto y su poesía... En su lugar nos propusieron un modelo de mujer aburrido, de la que obedece y calla porque todo lo guarda en su corazón.

María es la madre diosa, el modelo imposible, pero necesario para todas las mujeres católicas. En nuestra niñez se nos enseñó la relación con la Madre Naturaleza referida a los problemas femeninos como el ciclo menstrual. Entonces tenemos que la primera madre es imposible y la segunda es mala.

Una imagen femenina diferente

Muchos de los aspectos presentes en Qana It'zam no se encuentran en la Virgen María:

- Su identificación con la Madre Naturaleza.
- Su actividad de astróloga y sabia.
- Su iniciativa activa en la participación.
- Su papel de guía espiritual y su reconocimiento como sabia y venerable por el pueblo sin ser madre, contrariamente a lo que se nos da a conocer en la Virgen María.
- Busca el bien común de su pueblo, aconseja y busca el consejo de los sabios.
- Su relación con la fertilidad que está proyectada en la tierra.
- La valoración en sentido de igualdad y el respeto hacia la naturaleza. 🍄

el propósito de incluir a todos los seres del universo en la ofrenda. Se inclinan hacia el centro, dialogando con la Madre It'zam, pidiéndole tierna y humildemente permiso para labrar la tierra e invocando a Dios la bendición para las hijas y los hijos, los animales, las siembras y la solución de sus problemas comunitarios. La Comunidad es el elemento primordial de la identidad q'eqchi'. No existe un q'eqchi' disgregado ni solitario. Todo entra en relación con el grupo, con la tierra.

Terminado el Mayejak, los ancianos y las ancianas se reúnen con el pueblo que está esperando en el salón comunal para una fiesta comunitaria, en donde hay comida especial para todas y todos, y para los animales que merodean el lugar. Se ofrece chunto (pavo); kakaw, la bebida de cacao o chocolate –que simboliza la riqueza y la bendición de Dios, el don de Dios– con la que se hacen todas las ceremonias de carácter vital y que expresa la abundancia, la fraternidad y la concordia, y bo'j, que es una bebida fermentada hecha a base de jugo de caña de azúcar.

La vivencia espiritual

El Mayejak es una respuesta de la persona a la divinidad. Se requiere un comportamiento psicológico estable, para poder responder a las exigencias de un Mayejak auténtico. Es un

comportamiento espiritual y moral, y también social, con las cosas, con toda la creación, con todo el cosmos, un comportamiento ecológico. No se trata solamente de abstenerse de relaciones genitales, evitar ciertas comidas o ciertas conductas sociales, sino también de justicia social, de derechos humanos.

Estas celebraciones se han dejado influenciar por los dogmas de la tradición católica. Los agentes de pastoral católicos invitan a la gente del pueblo q'eqchi' a participaren las misas y las confesiones en el cerro, para rezar a la Virgen de los Desamparados, la Madre María que nos dio a su hijo Jesús para salvarnos. También se da el caso de q'eqchies católicos que hacen su Mayejak intercalando avemarías y padrenuestros en sus ritos.

Un sacerdote, párroco de un pueblo cercano a la montaña, cuenta con mucha satisfacción que él fue al cerro a regar agua bendita, officiar una misa y realizar confesiones en la cueva, para hacer una limpia de la idolatría y la hechicería que se han hecho en el lugar.

Ancestras que llenan vacíos

Con respecto a Qana It'zam, estamos fascinadas con su mito y lo que representa para las mujeres de este nuevo milenio. Actualmente nos relacionamos con ella, pero también con María. Nos es tan

difícil liberarnos de la Virgen, porque constantemente nuestras vivencias y nuestras experiencias surgen desde ella. Aún actuamos con abnegación, sumisión, obediencia, aunque somos más conscientes de estas actitudes. Pero algunas veces nos relacionamos y nos emocionamos al comunicarnos con Qana It'zam que nos libera y nos integra a la bondad del universo y la creación. Ella y otras ancestras llenan los vacíos y responden las preguntas que nos surgen desde lo más profundo del corazón. Ella termina fortaleciéndonos en el camino y protegiendo nuestros sueños y los sueños de tantas ancianas y tantos ancianos que la recuerdan y la invocan.

El modelo de María que nos presentaron se ha ido desvaneciendo con el correr de los años y vamos imaginando la otra María, la que conoce la historia de su pueblo y se identifica con las luchas de libertad, respeto y equidad.

Acrecentar los poderes que llevamos dentro

En un principio, nos influyó la imagen de esa María que nos enseñaron y nosotras también queríamos ser mujeres abnegadas, obedientes, complacientes con los demás... Poco a poco fuimos descubriendo que nosotras no éramos ésa y, sobre todo, descubrimos que ésa no quería ser nosotras y comenzamos a buscar. En esa

búsqueda hemos encontrado sufrimiento, dudas, incomodidades... y, a veces, nos movemos entre dos aguas, entre la María que nos enseñaron y la Qana It'zam que encontramos.

La imagen de María es la que más nos ha habitado; sus huellas en nuestras vidas han penetrado hasta lo más profundo de nuestras creencias; sobre todo reforzó en nosotras la actitud de servicio, muchas veces llevándonos a olvidarnos de nosotras mismas y a pensar que siempre debíamos ser para los y las demás. Muchas cosas no nos las permitíamos, porque ella tampoco lo hacía. Ésa es la teología y la filosofía que por años nos han enseñado y hemos enseñado en la Iglesia. Pero de pronto, en el madurar de nuestros años, encontramos una insatisfacción, una incomodidad por lo que se nos ha hecho creer y por lo que se nos ha exigido como mujeres durante siglos y nos damos cuenta de que hay otras alternativas, de que hay mujeres diosas que nos dan la fuerza para empoderarnos de nuestros sueños, nuestra vida, que recrean y cambian nuestra teología, nuestras propias con-

Anciana de Santa María Cahabon, contadora de las historias de Qana It'zam.



vicciones para mirar el mundo y relacionarnos con él. Nos encantó iniciar este recorrido junto a ellas, y entre ellas.

El modelo de mujer que nos enseñaron nos hizo a muchas de nosotras tímidas y de carácter introvertido. Será un proceso despojarse de este falso modelo de mujer. Creemos que Qana It'zam llega en un momento importante en nuestras vidas para reafirmar nuestros valores, vencer los complejos de inferioridad y

acrecentar esos poderes que llevamos dentro. ☞

La Virgen de la Candelaria de Copacabana y la Pachamama

*Felipa Huanca Yupanqui, Saturnina Quispe Choque, Cati Williams**



La Virgen de la Candelaria llegó en 1580 a América, al altiplano de Perú, con los jesuitas, quienes desde 1556 se dedicaron a reemplazar los ídolos y las deidades del “Nuevo Mundo” por imágenes cristianas. En Bolivia fue don Francisco Tupac Yupanqui, residente de Copacabana, quien creó la imagen de la Virgen de la Candelaria conocida también como la Virgen de Copacabana, que desde el 2 de febrero de 1583 se encuentra

**Felipa Huanca Yupanqui, Saturnina Quispe Choque y Cati Williams pertenecen al Centro Pachamama para la mujer Aymara en El Alto, Bolivia. Más información: mkcati@zuper.net*

en el Santuario de ese pueblo, situado a orillas del Lago Titicaca, en el altiplano boliviano. Cada 2 de febrero se celebra allí la Fiesta de la Candelaria.

Lo esculpido y tallado por ‘Tito’ Yupanqui fue sustituido por una apariencia externa de ‘imagen de vestir’, que no estuvo en la mente del maestro indígena. Las vestimentas de la pequeña imagen están llenas de valiosas joyas de la época colonial. La Virgen y el Niño poseen coronas de oro y plata con incrustaciones de piedras preciosas. La aureola de la cabeza de la Virgen, también de oro y plata, tiene el sol y la luna y doce estrellas. La media luna debió ser incorporada durante la segunda década del siglo XVII. Su altar también está revestido de oro y plata.

Aunque la Candelaria llevó desde el principio su corona, recién en 1925 recibió la coronación canónica. Desde ese entonces es la Reina de Bolivia. En 1940 su Santuario fue declarado Monumento Nacional. En 1954, la Virgen fue proclamada Generala de la Policía Nacional. Se decretó entonces que hay que dispensar “el saludo militar como un homenaje de respeto a su sagrada Imagen en el grado jerárquico que ostenta, cuantas veces se pasare frente a Ella en actos dentro y fuera del servicio”. En 1969 se le confirió el grado de Almirante de la Fuerza Naval de Bolivia.

A la Virgen de Copacabana popularmente se le dan dife-

rentes nombres: Mamita India, Virgen del Lago, Estrella del Mar, Madre de los Pobres, Abogada, Protectora, Milagrosa, Médica Divina.

Copacauana

Los habitantes del lago Titicaca adoraban animales tales como el tigre, el gato montés, el cóndor, la culebra y la llama. A la Diosa Pachamama se le agradece todo lo nutricio con ofrendas hechas de tejidos y dulces, y se sacrifican animales para ofrecérselos; en especial se le ofrecen fetos de llamas. El lago era tratado como sagrado pues les daba pescado y sus aguas curaban las enfermedades y otorgaban la purificación de sus faltas. Pero la divinidad más popular fue Copacauana, cuya imagen dio nombre al paraje donde fue desenterrada por los españoles.

Francisco ‘Tito’ Yupanqui

Francisco ‘Tito’ Yupanqui nació en Copacabana “probablemente entre 1540 y 1550”, en un hogar religioso. Con su hermano Felipe de León hizo en arcilla una imagen de la Virgen y la colocó a un lado del altar de la iglesia de Copacabana, pero don Antonio Montoso mandó sacarla del altar y trasladarla a un rincón de la sacristía. Los frailes agustinos iban en esa época a las islas para predicar, bautizar, destruir las huac’as o sitios sagrados, y demostrar la falsedad

del culto de los ídolos. Como parte del proceso de evangelización, en el siglo XVI, en la plaza central de Copacabana y sobre una huac’a, se construyó el Santuario de la Virgen de la Candelaria. La pequeña iglesia necesitó ser ampliada y las obras de la Capilla Mayor se iniciaron en 1602.

Milagros

Fue su papel de “milagrosa” lo que desde el principio le dio una fama similar a la de la Virgen de Guadalupe, en México. El primero fue el desplazamiento del Niño que la Virgen lleva en la mano izquierda, que en un principio impedía con su cuerpo ver el rostro de la “Mamita”. Cuando se fue a ejecutar la obra para modificar este defecto, se encontró que el Niño estaba en la posición correcta.

Otro milagro fue “el de la lluvia”, que durante una sequía solamente cayó sobre las chacras de los creyentes de la Virgen. Otros milagros fueron la “curación de lisiados, ciegos y mudos a quienes se les devolvió la vista y el habla, [y el] cese instantáneo de calenturas”.

El culto actual

A la Virgen van a visitarla en su Santuario para saludar y prender velitas revestidas de blanco ropaje bautizándolas con el nombre de sus seres queridos, pedir perdón y rezar pidiendo favores para familia-

res, trabajo, salud, negocios, viajes y problemas en tristezas. Llevan las flores y algunas ofrendas –por ejemplo, mone-da, papas, habas, maíz, azúcar, arroz, mixtura y otros– para el altar, siendo que es la Mamita Milagrosa de Copacabana. También, llevan miniaturas de autos, terrenos, plata, pasaportes, para su bendición. En el Camarín la gente suele sanarse por poner un manto de la Virgen. También se encienden velas negras del mal para “destruir al enemigo, ese es el principal motivo por el que algunos feligreses visitan el Santuario de Copacabana durante las celebraciones de Pascua”.

También van a visitar a la Virgen en el Calvario. La gente sube muy temprano. Rezan las catorce estaciones alzando piedritas para que la Virgen les dé fuerza. A mitad de camino, subiendo el Calvario, se encuentran unas piedras formando un hueco donde la gente puede meterse y salir por el otro lado rezando por su salud. Si sale sin trancarse es una buena suerte; si no, podría enfermarse o morir.

La religiosidad indígena

Los españoles han querido reemplazar las creencias indígenas con las propias, y han pensado que lo han logrado, pero al final de cuentas, las creencias indígenas tenían más fuerza y continúan hasta

hoy en día. La Pachamama sigue siendo la diosa inextricablemente relacionada con la vida de la gente indígena. Es la diosa de la tierra, el agua y el aire, tiene un papel trascendental en la vida andina, gracias a su capacidad de generar alimentos y, por lo tanto, su fertilidad. Es la madre de las aguas, los lagos, los arroyos, las lagunas, los ríos y los manantiales, de las nubes productoras de lluvias y, por ende, es la madre tierra. La Luna es como madre, relacionada con todo lo femenino. En tiempos incaicos ella fue la hermana y mujer del Sol; así se convirtió en regente de las mujeres. Las estrellas también son muy importantes, ellas dan los signos para las temporadas de la agricultura.

La Boca de Sapo

Una roca grande, a orillas del Lago Titicaca, al otro lado del Calvario es la Boca de Sapo. Se dice que es un sapo que caminaba por allí, que cuando salió por primera vez el Sol, se transformó en piedra. Ahí se concentran los yatiris, sacerdotes aymaras hombres y mujeres, para ofrecer la misa ritual para la gente que acude buscando buena salud, negocio, suerte y solución de los problemas. La gente trae hojas de coca, alcohol de 40º, cerveza, vino, serpentina, mixtura, 'cuetillo' y flores, que el o la yatiri ofrece en su misa a la Boca de Sapo pidiéndole

su bendición. Después le se pasa el incienso y el carbón a la familia para que se la bendiga. Luego, delante del animal quirquincho (armadillo) se hace compromiso con la Pacha-mama y con la Boca de Sapo. Hay que tener cuidado porque el sitio de la Boca de Sapo tiene un encanto y durante ciertas horas uno se puede desaparecer o se queda como loco.

Entrevista a un yatiri de “tierra vendida” en el Calvario

Dice que encima del Calvario de Copacabana hay miniaturas de toda clase como casas, autos, camiones, plata tanto de dólares como de bolivianos, pasaportes, visas, maletas, etcétera. También hay terrenos que venden los yatiris. Hacen sawmiris (ofrecen incienso con el humo bendiciendo a las personas y a su terreno). Hacen eso con documentos y testimonios. Es para que se cumpla el deseo en la realidad. La Mamita siempre da. Se va con tanta fe, que se cumple.

Entrevista a una yatiri de la Boca de Sapo

Dice que los yatiris tienen permiso para ofrecerle a la Boca de Sapo. Como yatiri, ella tiene que cumplir el orden que le han prestado los Achachilas, las huac'as, los dioses, lo que le han prestado ella ha venido a cumplir. En ese lugar de Boca de Sapo se pide

a todas las diosas y los dioses, a lo sagrado, a las huac'as, a los cerros que tienen poderes. Las personas que creen en esa diosa vienen de muy lejos para ofrecerle a ella.

Ahora está la imagen de la Virgen a un lado y al otro lado está la Boca de Sapo. Por eso hasta ahora tiene poder la Boca de Sapo. Sabe si la gente tiene casa o no tiene casa. Si vienen ambiciosos o tercios en vano piden y piden y no hay resultado.

Reflexión del equipo

Comparando, queda muy claro para nosotras: la Pachamama es muy antigua, existe desde hace miles de años. Recién no más viene la Virgen de Copacabana. Ella es una forastera. Ella no es igual a la Pachamama. La Pachamama es más natural y es la que conocemos y palpamos en nuestras vidas.

Los aspectos que están presentes en la Pachamama que no están presentes en la virgen se basan en lo natural. Todo lo sagrado que valoramos es natural: las huac'as, las piedras, los cerros, la luna, las estrellas. La Pachamama es la tierra que pisamos, donde vivimos, donde comemos. La virgen es ficticia.

Las enseñanzas recibidas

La imagen de mujer que nos enseñaron de niñas es ser virgen para después juntarse y generar vida –en esa manera productiva, ser sagrada–, sa-

ber caminar bien con amor y espiritualidad con su pareja, ser trabajadora, ser luchadora.

Antes se interpretaba la mujer como la Pachamama. Ella es tierra virgen. Las mujeres sembraban la tierra, pedían permiso a la Pachamama. Dicen que cuando se trataba bien a la mujer como pareja se daba bien la producción. Las mujeres no debían tener relaciones hasta juntarse, debían ser vírgenes. Las parejas no se enamoraban. Los abuelos arreglaban todo, pero buscaban su bienestar, que caminaran bien con espiritualidad y amor mutuo.

Reciprocidad con los seres divinos

Reconocemos la cosmovisión andina como la historia alternativa, porque ha sido vivida antes de la conquista y siguió siendo vivida paralelamente con la historia ortodoxa después de la conquista. Nuestra cosmovisión está basada en una reciprocidad con los diferentes seres divinos. Antes se vivía ese valor con la Peña del Gato, Copacabana, el Templo del Sol, el Templo de la Luna. Ahora lo vivimos con la Boca del Sapo. Y siempre lo hemos vivido con la Pachamama.



El valor de la reciprocidad en la cosmovisión andina ha sido transferido también a la Virgen de Copacabana. La Pachamama es mamá, protectora, dadora, respondiendo a las necesidades de sus hijos e hijas. Es lo mismo con la Virgen de Copacabana. El valor de la reciprocidad en la Pachamama es en una forma y en la Virgen de Copacabana es en otra forma. 📌

La Pachamama es muy antigua, existe desde hace miles de años. Recién no más viene la Virgen de Copacabana. Ella es una forastera.

Creencias complementarias

Antes, nuestros abuelos siempre practicaban la cosmovisión andina, con la Pachamama, las huac'as, los cerros, las plantas, las estrellas. La religión católica nos enseñó de la Biblia y de la Virgen María y ya es total una mezcla.

Hoy en día vivimos relacionados con la Pachamama y con las Vírgenes de cada lugar. Ya es nuestra religión que creemos. Con los evangélicos ya es diferente. Se olvidan de la cosmovisión andina. Depende cada persona lo que cree.

Una de nosotras dice: "Primeramente me identifico con la Pachamama, gracias a ella estoy viva. Las huac'as también me dan buen camino, por pedir permiso y agradecer. En segundo lugar, por devoción mi complementariedad sería las Vírgenes. Cuando tengo problemas, siempre levanto el nombre de la Virgen María como protectora y abogada".

Otra dice: "Antes me sentía muy acogida de la Virgen. Fui con la parroquia al Santuario de Copacabana, y recuerdo, llorando, a ella. Pero desde que participo en el sindicato, mi mente ha cambiado. Ya no me siento acogida de la Virgen".



La Virgen de la Candelaria de Puno y las huellas de la memoria

*Jesusa Petrona Candia, Graciela Isqua, Justina Montalico**

La imagen fue traída de España, vía Buenos Aires, en 1580 y colocada en una capilla donde se encuentra el actual santuario de Puno, junto al

* Jesusa Petrona Candia, Graciela Isqua y Justina Montalico pertenecen al Equipo de la Mujer Aymara de la Prelatura de Puno, Perú. Más información: candia_31@hotmail.com

lago Titicaca al sur del país. Cuenta la leyenda que en 1781, cuando los rebeldes, liderados por Tupac Catari y Pedro Vilcapaza, continuador de las luchas de Tupac Amaru, intentaron tomar la villa de Puno, sus habitantes, desesperados por la superioridad numérica de los sitiadores, sacaron en

procesión a la virgen que se veneraba en la iglesia de San Juan. Tras implorarle su protección durante toda la noche, observaron atónitos cómo los enardecidos sitiadores abandonaban el lugar.

“Desde el 2 de febrero de 1583 en que sentó sus reales en el pueblo la Virgen de la Candelaria, comenzó la conversión

definitiva de todo el Collao y la fama de sus milagros hizo que la influencia se extendiera a las 'comarcas más distantes'." (P. Vargas Ugarte)

Se dice también que en las afueras de la mina de Laykakota, en 1675, el español don José Salcedo mandó derribar las casas de los mineros que se encontraban en las bocaminas. La orden no se pudo cumplir: los mineros vieron a una virgen envuelta en llamas ("candela" en el giro popular) luchando contra el demonio. La visión de este milagro desanimó a Salcedo y desde entonces nació el culto y el nombre de la milagrosa virgen.

La Fiesta del 2 de febrero incluye mucho más que las celebraciones en el templo: a pesar de los esfuerzos de la Iglesia para extirpar las idolatrías, expresa la fuerza ritual y simbólica de la cultura andina.

Relatos ancestrales

En San Luis de Alba vivía una joven campesina juntamente con su familia, que también fue dueña de las minas de Laykakota. Ella llegó a ser esposa del señor Salcedo, que era español y fue apresado por los españoles para que les entregara la mina de Laykakota. El esposo no dejó sacar todo el oro que existía; la esposa de Salcedo, llamada Malica, trasladó el oro y la plata al socavón de las minas para esconderlo de las ambiciones

de los españoles; así mismo entró ella juntamente con sus servidores y su hijo a la mina y se enterró en el socavón anegando la entrada. Actualmente este lugar es una laguna.

Esto nos contó una anciana del lugar; la referida historia está relatada en libros de la historia de Puno.

Siguiendo con la investigación en Ccaje Chucasuyo Juli, una pareja de ancianos, el esposo tiene 80 años y la ancianita de 90 años, nos narró que venía una princesa acompañada por los incas en una balsa de totora y su nombre era "Mala". Ella vivía en ese lugar y tenía sus animales como cualquier campesina los tiene hoy en día. Después de unos años se fue por el lago en dirección a Puno. Según lo que cuentan, en ese lugar vivían jesuitas y en la orilla del lago existía un muelle para que pudieran salir embarcaciones; hoy en día ya no existe dicho muelle.

Representaciones sagradas

Hay aspectos que no están presentes en la virgen, como es la existencia del Dios Uru, que se refugia en los cerros Asoguini, Cancharani, Horkapa, Pirhua-Pirhuani, a cuyas huacas concurren Quechuas y Aymaras para rendir culto con sacrificios de llamas, con ofrendas de metales preciosos extraídos de las entrañas de los cerros, al Dios de la Pachamama o diosa de la Tierra;

a ambos se les rendía culto en los santuarios y adoratorios, de manera especial en el mes de febrero, que es el mes de plena floración y crecimiento de los cultos, que los incas denominaban como "Jatunpoccoy", al que se le agradecía con danzas, máscaras, trajes imitando animales, juegos, etcétera.

También nos contaron que en la orilla donde salió la virgen de Candelaria hay una mujer de piedra sentada y las huellas de un niño, entonces fuimos a ver el lugar. Más o menos hemos caminado tres horas de la pista hasta el lugar santuario, pero no podíamos ver la piedra de la mujer sentada porque había bastante oleada. En el lugar encontramos un señor de 48 años, él nos dijo que es muy milagrosa y poderosa. Si le prendes la vela te da animales y chacra, porque es el lugar donde vivía la virgen, después se trasladó donde está la actual capilla.

El espíritu de Malica

Como en los folletos está escrito que la Virgen de Candelaria se presentó en un socavón en medio del fuego, en donde trabajaban los mineros, nosotros analizamos que el espíritu de Malica esta detrás de los que sufren, protegiéndonos y cuidándonos. Y también está cuidando las riquezas de las minas.

Como dicen que la Virgen de Candelaria hace milagros, no-



Los conquistadores taparon nuestras historias, nuestras vivencias, y suplantaron las imágenes en las que hoy en día seguimos creyendo.

Uniendo historias

Actualmente nos relacionamos con la Virgen y con la Pachamama, que es nuestra madre protectora que nos alimenta día a día y nos acoge en sus brazos, en su falda. Es parte de nuestra cultura y vivencia de nuestra vida.

Estas imágenes en el transcurso de nuestras vidas nos ha influido, formándonos como resentidas, sumisas, humildes, sinceras y fieles.

Logramos resumir estas dos historias de la siguiente manera:

La Virgen ha sido traída por los conquistadores de afuera, claro que creemos en la Virgen porque nacimos en un hogar católico, donde nuestros antepasados han sido dominados, especialmente las mujeres fueron violadas, marginadas y obligadas a aprender catecismo y la Biblia.

También sabemos que detrás de la Virgen de Candelaria está presente otra diosa.

Después de investigar respecto a la princesa que ha vivido en los tiempos de la conquista luchando y trasladándose de un lugar a otro lugar, sabemos que existía una princesa indígena que defendía a su pueblo, entonces puede ser como Tonantzin (la diosa azteca detrás de la Virgen de Guadalupe).

nosotras pensamos que la Malica estará haciendo sus milagros por detrás de la Virgen de Candelaria, como la Virgen de Copacabana, que hace milagros cuando le pedimos ayuda para tejer en estaca e hilar a mano. Entonces Malica nos ayuda, porque era una mujer campesina, luego fue princesa y esposa de Salcedo.

Luchadoras y sabias

Descubrir esta otra historia de Malica significa una confusión para nuestra vivencia

cotidiana.

- Nos cuestionamos y cuestionamos a nuestros antepasados.
- Descubrir la historia es una alegría y nos preguntamos, y nace la curiosidad de seguir investigando; parece que antes existían mujeres sabias y luchadoras en nuestra zona altiplánica, que está a 3.850 metros sobre el nivel del mar.
- Al descubrir esta historia nos preguntamos por qué ocultaron a las mujeres luchadoras nombrándolas con otros nombres.
- Los conquistadores taparon nuestras historias, nuestras vivencias, y suplantaron las imágenes en las que hoy en día seguimos creyendo.
- Significa también para las mujeres que no nos valoran, aunque había mujeres luchadoras y sabias.

Una mujer como nosotras

Nos enseñaron, cuando éramos niñas, que la Malica era una mujer castigadora, mala y con mucho poder. La virgen-cita que no tenía pecado, era santa. Ahora vemos que hay una diferencia, que no es una mujer castigadora, sino que era una mujer como nosotros que caminaba y luchaba por el bien de su pueblo y también protegía la riqueza de nuestros abuelos, en diferentes lugares del Perú.

En la Provincia de Buenos Aires, a 67 km al oeste de la Capital Federal, se encuentra la ciudad de Luján, que reconoce como fundadora a la Inmaculada Concepción, bajo la advocación de Nuestra Señora de Luján. La imagen de la Virgen, confeccionada en Brasil, es de bulto de terracota y mide 38 cm de altura. La corona y la rayera gótica, adosada a la espalda de la Virgen, fueron puestas con posterioridad, al igual que el ropaje: una túnica encarnada y un manto azul. La Virgen tiene un gran reconocimiento popular y nacional y es la Patrona de Argentina, según decreto del papa Pío XI del 8 de setiembre de 1930. El 8 de mayo de 1887 fue coronada por el papa León XIII. Todos los años se hacen hasta su santuario peregrinaciones multitudinarias, como la peregrinación a Pie de la Juventud el primer domingo de octubre y la del 8 de diciembre. Las bendiciones hechas con agua bendita a los objetos que portan los peregrinos son una parte importante de las visitas a la basílica.

La leyenda

“En aquel tiempo que Portugal y España se regían por una sola Corona y que, por tanto,

** Coca Trillini, María Teresa Andant y Claudia Bani son integrantes del grupo de investigación ad hoc de la Virgen de Luján en Buenos Aires. Más información: ctrillini@yahoo.com.ar*



La Virgen de Luján y la fuerza de los arquetipos

*Coca Trillini, María Teresa Andant y Claudia Bani**

el comercio entre ambas era libre y según el mejor cómputo por los años de 1630 [...] Un portugués, llamado Farías, pidió a un amigo suyo del Brasil le trajese una imagen de la Concepción de María para venerarla en la Capilla, que en su estancia de Sumampa, jurisdicción del Tucumán, estaba fabricando. Un marino, amigo suyo, cumplió el encargo y le trajo no una, sino dos imágenes de Nuestra Señora, bajo la advocación una, de la Concepción y otra, de la Madre de Dios. Acondicionadas ambas en dos cajones fueron subidas a una carreta y emprendieron viaje al Norte.

Al llegar a las orillas del río Luján se detuvieron los tropeiros para pasar la noche en la estancia de [Tomás] Rosendo. A la madrugada siguiente, al intentar proseguir la marcha, los bueyes no pueden mover el carro. Se quita peso a la carreta, pero en vano. Después de mucha labor bajan a tierra

el cajoncito que contiene la imagen de la Virgen en su título de la Concepción y todo marcha bien.

Los tropeiros entienden que aquello era un aviso del Cielo, que les decía que tal imagen debía quedarse allí, para ser venerada en el lugar. Y así lo cumplieron.

Llevada por los arrieros a la casa de Rosendo, los dueños le levantaron un pequeño Oratorio.

Divulgando el portento, comenzaron los fieles a venerar a Nuestra Señora en aquella Santa Imagen, y Ella correspondió explicándose con repetidos prodigios y milagros. La imagen era de media vara de alto, con las manos juntas ante el pecho.

Dedicaron a su culto un negro, llamado Manuel.

Largo tiempo después la Capilla cae en despoblado y una señora, doña Ana de Matos, compra al Cura Juan de Ormáis, heredero de los Rosendo,

la Santa Imagen y la lleva a su estancia, ubicada en la actual ciudad de Luján, para hacerle allí honrosa Capilla.”

Colocada la imagen en la capilla, dos veces –y sin aparente participación humana– desapareció de su nueva morada y fue encontrada en la vieja hermita.

El traslado definitivo se cumplió seguramente en las proximidades del 8 de diciembre, con la presencia del Obispo y del Gobernador. Luego de esta solemne procesión, que fue motivada por las traslocaciones de la imagen, la imagen no volvió a la estancia de Rosendo. Algunos lo atribuyeron a la reverencia con que se hizo el traslado, otros, en cambio, a que en esta oportunidad vino con ella el negro Manuel, su devoto sacristán.

Una presencia significativa

Si bien no encontramos una historia alternativa, la historia oficial menciona, sin darles importancia, ciertos elementos que para nosotras resultan altamente significativos. El negro Manuel curaba a los enfermos en nombre de la Virgen con yuyos que él mismo recogía y preparaba. Él fue el que inició la fabricación de las “velas benditas de Nuestra Señora de Luján” y a él debieron su primitiva fama.



Las hacía con la cera sobrante de las velas que alumbraban a la Virgen y las repartía entre los peregrinos y los enfermos, –"para que no les faltase la luz de su ama"– quienes las miraban como algo sagrado por haber alumbrado a la milagrosa imagen.

Metodología de investigación

Además de una encuesta cualitativa, hicimos dos talleres en distintos lugares, uno con mujeres católicas de sectores populares y otro, más heterogéneo, con mujeres en su mayoría de formación académica. En los talleres se trabajó, con afiches y juegos dramáticos, lo personal-vivencial acerca de la Mujer, la Madre, la Virgen y la Diosa. En todas las etapas, priorizamos metodológicamente la subjetividad, y también como equipo trabajamos lo vivencial en forma de taller.

Un proceso digitado por el patriarcado

Hemos podido comprobar que, en esta región, mucho de lo llamado religioso y espiritual es el producto de un proceso de socialización digitado por el patriarcado y una de sus expresiones más consolidadas: la Iglesia Católica. Lo religioso acá no es una producción desde la experiencia y la energía de las mujeres, que son las que



Aportes desde la subjetividad Descubrimientos y certezas

Si bien hace rato que vengo indagando y tenía sólidas hipótesis sobre la importancia de la sexualidad como fuerza vital –a la cual diferentes sociedades en distintas épocas históricas intentaron controlar y manipular por medio de un arsenal de dispositivos materiales e institucionales tales como religión, familia, matrimonio, maternidad, heterosexualidad obligatoria, trabajo, arquitectura, a fin de estructurar la subjetividad, dominar y/o direccionar la conducta de los ciudadanos organizando su particular modo de producción–, a partir de un momento determinado, durante este proceso de investigación, la certeza fue absoluta. Y cuando digo absoluta, me refiero específicamente a una vivencia corporal de tensión y al mismo tiempo de armonía, resultante de la integración entre lo racional y lo emocional. Lo más cercano que encuentro, y nunca tan oportuno para explicar esta sensación, es la imagen del orgasmo, en este caso un orgasmo intelectual que no me privó, por eso, de una vivencia física impactante, aunque sentida de una manera diferente a lo habitual. ☞

(Reflexión de una integrante del equipo)

acarrear las consecuencias del poder patriarcal en sus propios cuerpos.

Expropiación del poder y fragmentación

El destino de la Diosa expresa el destino que corrimos las mujeres dentro de la cultura patriarcal: la invisibilidad. Para imponer su dominio, una de las estrategias utilizadas fue la de apoderarse de los símbolos y los rituales de las figuras sagradas y mitológicas que poblaban las sociedades sometidas. La Diosa fue expropiada de su poder fragmentándola en los diferentes arquetipos, cambiando así el sentido de sus representaciones originarias, Virgen, Madre, Mujer, Bruja, Puta, etcétera.

La imagen que mejor expresa esa fragmentación surge de un comentario realizado por una de las mujeres entrevistadas; es la representación de la Virgen María aplastando con el pie la cabeza de la serpiente, que en esta figura simboliza al Diablo, al “Malino”, según sus propias palabras. El Catolicismo resignifica este símbolo y le otorga otro sentido, impone su modelo de mujer pura y casta –la “Virgen” y la “Madre Abnegada”– sobre el modelo pagano de la serpiente. Paradójicamente la fragmentación fue lo que le permitió a la Diosa la supervivencia, ya que aparece camuflada en cada una de las representaciones. Al ser privada de su poder y el dominio de su sexualidad, también se “aprisionó su

alma”, adhiriendo a la idea de que la sexualidad expresa algo del orden de lo sagrado y participa por ello de la misma génesis.

En algunas de las compañeras que asistieron a los talleres, aparecía una vivencia de locura y soledad cuando la Diosa mostraba con espontaneidad todo su poder y no era comprendida por sus pares e interlocutoras. También expresaron el conflicto interno que les generaba la superposición de funciones cuando éstas entraban en contradicción unas con las otras, adquiriendo relevancia cada una por sí misma. Así es que la Mujer entra en conflicto con la Madre cuando se superponen los intereses de cada uno de los arquetipos; la Diosa con la Virgen cuando aparece en juego el poder, la

La potencia de la sexualidad femenina

Pensando en el proceso por el cual el patriarcado se instala como sistema de relaciones y sobrevive a los siglos, regenerándose continuamente a través de mutaciones estratégicas, entendemos que lo hace no solamente para apropiarse, mediante su clásico y obsesivo control, del cuerpo de las mujeres sino –y aquí yace lo más relevante– de su sexualidad, ya que en ella radica la fuerza vital de la especie, y esto es tan válido para varones como para mujeres. Claro que hay compensaciones para estas castraciones simbólicas y materiales que son bien distintas en cada uno de los sexos. A los

hombres les generó la idea y la ilusión de sentirse superiores, lo cual avaló su “derecho” a dominar y apropiarse del cuerpo de las mujeres además de su producción. A nosotras se nos compensó frente a este destino “opresor” e “inoslayable” con el ideal del amor romántico, la familia y el hogar, ámbito en el que tradicionalmente desplegamos nuestro “reinado”; con la fecundidad, la gloria de la maternidad y los hijos, aunque éstos no fueran los propios. Varones y mujeres fueron capturados y direccionados en sus deseos y relaciones y ésta parece ser parte de la historia que nos revelan los arquetipos.

sexualidad y la sensualidad de una frente a la sacralidad y la falta de poder, el sometimiento y la ignorancia de la otra; y así sucesivamente, la Mujer con la Virgen y la Madre con la Virgen-Madre –que jamás envejece– ya que no alcanzan su grado de “perfección y belleza”. En ese sentido y como uno de los resultados posibles, las mujeres experimentamos una vivencia de incompletud que siempre nos deja insatisfechas.

Esta fragmentación y disociación, que facilita la dispersión de las fuerzas, no ayuda a la integración de las partes y es sentida como “enajenación” o “locura”, ubicándose el conflicto en el plano interno. De esta manera la dificultad queda encerrada en cada individuo, invisibilizándose así el origen socio-histórico del fenómeno. La consecuencia mediata o inmediata de todo este mecanismo opresor-represor es que si somos obligadas a cercenar nuestra sexualidad, las personas quedamos despojadas de nuestra fuerza vital, obturándose en parte nuestro desarrollo personal, tanto en el ámbito individual y vincular, como en un plano social, espiritual y en relación con la naturaleza.

Los saberes subyugados

Otra de las vivencias significativas es lo que algunos llaman “recobrar nuestra alma perdida y la insurrección de

los saberes subyugados” (Madonna Kolbenschlag). Algunas respuestas de las participantes en las encuestas y los talleres, sin la motivación que significa convocar a esta investigación, hablan de estos saberes. Se habla de una realidad que viene de experiencias ancestrales, de memorias corporales y de sueños o simbólicas controladas. Esta constatación actualiza un ejemplo que en el país es conocido como el fenómeno Gilda: una cantante popular muerta en un accidente de tránsito se transforma en un mito que la Iglesia manipula. La imagen se celebra con ritos y se le atribuyen milagros, al igual que en la tradición católica. La foto que la recuerda la muestra como una mujer joven, sonriente, coronada con flores y con un vestido vaporoso celeste cielo o agua. Nos atrevemos a decir que desde la simbólica colectiva es una Diosa Afrodita.

La madre asexuada

Alrededor de la madre asexuada –mencionada en el segundo taller–, sostenemos que nuestros cuerpos sometidos también han almacenado bronca. La reivindicación se va dando a medida que nuevos valores permeabilizan la sociedad. Coincidimos con



La Virgen y la Hetera separadas sirven al sistema para desempoderar. La Iglesia Católica le quitó el sexo a la madre.



Madonna Kolbenschlag en que el ruido –y agregamos: la satisfacción del deseo mercantilizado– son artilugios para desempoderarnos.

La estatua de María de Luján está actualmente encofrada en plata y envuelta por una rígida estructura de vestido y rayos. De la imagen original sólo se observan el rostro y las manos. Es interesante resaltar que en el segundo taller se dijo que, justamente, el rostro y las manos de las imágenes son los que despiertan erotismo.

En la basílica, la estatua, tan lejos y tan chiquita, representa lo asexuado. No compartimos la imagen de virgen inocente, niña; es un estereotipo. La Virgen y la Hetera separadas sirven al sistema para desempoderar. La Iglesia Católica, siguiendo la tradición judeo-cristiana, le quitó el sexo a la madre.

El poder y los milagros

Con respecto a los milagros, se ignora o se desplaza el protagonismo personal en la resolución de los problemas, otorgándose este poder a la figura sacralizada; no son los individuos quienes resuelven sus conflictos sino los seres celestiales. El poder y la capacidad personal son cedidos a dichos personajes, quizás por la necesidad de creer en algo superior, evitándose así la vulnerabilidad, la incertidumbre, el sentimiento de desamparo y

la soledad que surgiría frente a la falta de tales figuras. Podría inferirse, a manera de hipótesis, que existe una necesidad psicológica de conservar algunos aspectos del pensamiento mágico infantil para aplacar la angustia existencial que surge en algunos momentos de la vida, y por otro lado, para superar el sentimiento de orfandad y finitud propio de los mortales. Lo más peligroso de este mecanismo no es la creencia como tal, sino que esta necesidad humana, que se manifiesta en muchas personas, es captada por los grupos de poder y manipulada por intermedio de las instituciones sociales, de manera global y/o local para sus propios intereses y beneficios.

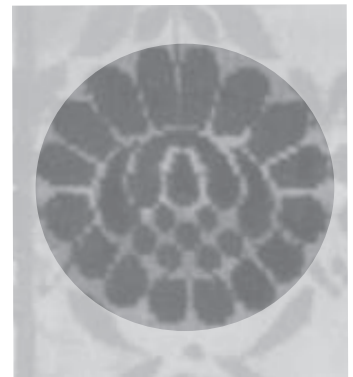
Algunas constataciones

- *Reconocemos el propio desequilibrio vivido, manteniendo celebraciones de tradición mariana que no permiten el desarrollo de los derechos humanos de las mujeres.*
- *Constatamos en la historia y en la actualidad el uso de imágenes como dispositivos de poder en el control del cuerpo de las mujeres.*
- *Ratificamos que la vigilancia sobre la espiritualidad de las mujeres da un sentido intencionado a su vida y que la idea de una virgen fiel a un solo varón inexistente, o mejor dicho, que ha*

abandonado a una mujer embarazada, refuerza la aceptación de embarazos no deseados como productores de sentido y valía a la propia vida, situación padecida por las mujeres ayer, hoy y mañana.

- *Intuimos que se direcciona el deseo de las mujeres y se legitima indirectamente la violación, sin posibilidades de revisión de la doctrina oficial. El Magisterio de la Iglesia se empeña en la imposición de sus leyes, aunque éstas entren en conflicto con la realidad cotidiana, como por ejemplo la imagen de la Virgen de la Dulce Espera.*

Sabemos que este informe no incluye todo el material producido, pero estamos seguras de que permite colectivizar las conclusiones vivenciadas más importantes a las que fuimos llegando, al internarnos en la reflexión acerca de una de las imágenes de la Virgen más características de la Argentina.



ANNA LETYCIA

En este nuevo espacio de las páginas centrales, que estamos destinando para visibilizar la obra de una artista latinoamericana, contamos esta vez con Anna Letycia, de Brasil.

Una mujer, que nace un 25 de septiembre, 1929, en Teresópolis (Rio de Janeiro) y que llena páginas y páginas con su curriculum en exposiciones individuales y colectivas, participaciones en Bienales, premios, docencia; una mujer reconocida en el medio artístico, y sin embargo, para muchas de nosotras/os será éste, un primer encuentro.

En la sincronía de la vida, se cruza el libro Espejos que dejan ver, Mujeres en las Artes Visuales¹ —donde se incluye a Anna Letycia— y nosotras en el Colectivo Con-spirando, que por distintas vías y motivos también andábamos rondando

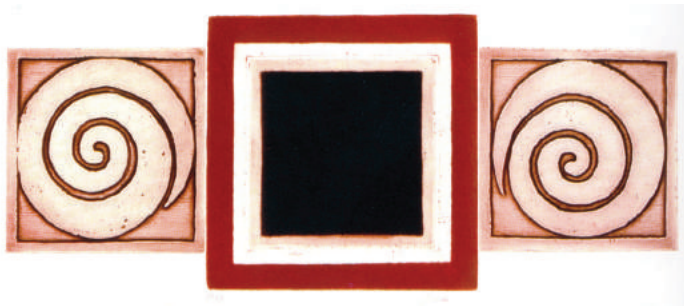
los laberintos y las elipses. En este cruce, nos encontramos con Anna Letycia, asombrándonos y enriqueciéndonos con su obra, en la cual caracoles, espirales, laberintos, cajas se construyen, deconstruyen, las formas se sumergen, en la tierra, se entremezclan en túneles laberínticos y, luego de regreso a la superficie en total libertad. El adentro y el afuera, peso y liviandad, luz y sombra, tierra y aire, interioridad y exterioridad que se completan en la unidad².



Anna Letycia



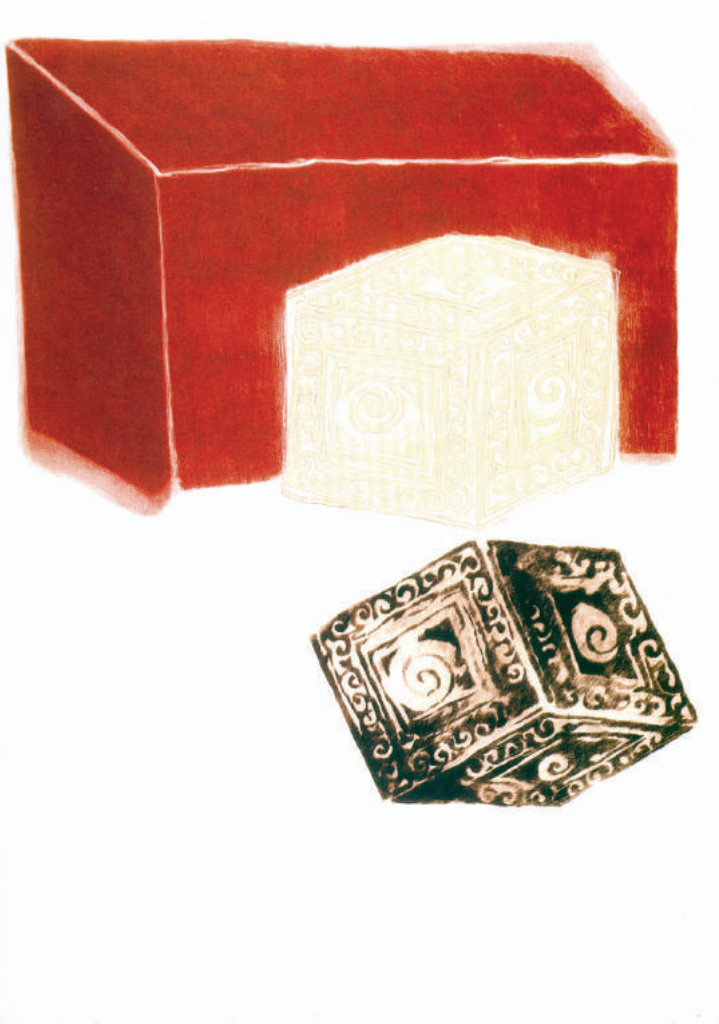
Caracol. 1968. Grabado (punta seca, relevo, recortes). P/A./5. 63 x 68. Colección de la artista.



Composição 1967. Grabado (punta seca, relevo), P.A./15. 43 x 60 cm. Colección de la artista.

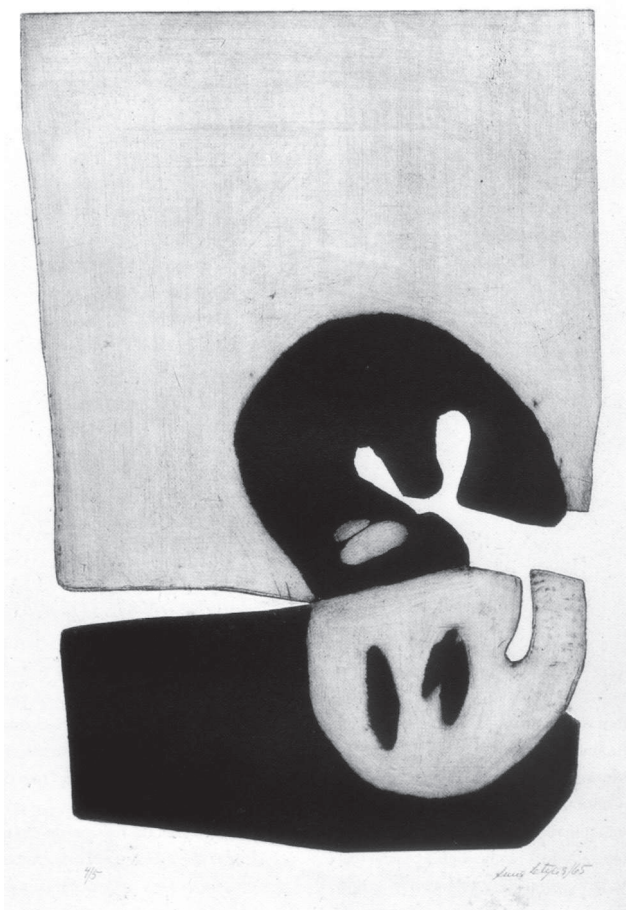
...los caracoles, representados sólo en su exterioridad, vendrían, en un futuro próximo a ser enclaustrados en cajas, de donde surge un nuevo universo, totalmente organizado, capaz de generar una experiencia lúdica y de imponer una actitud estética placentera...El anverso y el reverso, el derecho y el revés, la eterna necesidad del otro que está siempre proyectado en el primero

Los signos del caracol, que aparecen en su obra a partir de 1967. El caracol es el símbolo del ser libre y encadenado. De aquel que se expone y se concentra en sí mismo, el fino emparedamiento que lo encarcela, pero también capaz de destruirlo y salir a la luz. Por otro lado los caracoles se prestan a la «geometrización» de las múltiples combinaciones en las que las partes componen el todo en búsqueda de la unidad. En esa época, Anna se aproximará mucho a sus caracoles, por la multiplicidad de sus dualismos y por la necesidad interior de una alteridad capaz de fortalecer cada parte antitética (de los opuestos) que se revelase.³



Caixas, 1978. Grabado (punta seca),
P.A./20, 60 x 40 cm. Colección de la artista.

...el aspecto dual es muy fuerte en Anna Letycia, no como una incoherencia sino como una afirmación de cada parte que, a pesar de ser opuesta, es tan verdadera la una como la otra. La misma artista que crea las escenografías y los diseños de vestuario para las obras de María Clara Machado, en el Teatro Tablado, crea también adornos y vestuario para escuelas de samba, en una época en que el carnaval no se producía para la mayoría sino solamente para el pueblo. El palco y la calle. Lo culto y lo popular. El adentro y el afuera. El adentro y el afuera alternándose nuevamente. Aquí se observa la primacía del color. La pintora complementa a la grabadora⁴.



Tatu. Grabado (Punta seca). P/A./5. 30 x 45.1965. Colección de la artista.

La artista escoge un tema y lo agota, como el investigador que, luego de proponer y responder a todas las preguntas, debe formular nuevas indagaciones. Lo fugaz y lo inmutable. Lo autónomo y lo dependiente. Lo que es parte y, también todo. En cada obra encontramos residuos de las anteriores y fragmentos que se adelantan en el tiempo...

Todas esas facetas develan la artista no solo en el ámbito de sus obras más conocidas...Revelan, además de la grabadora, a la escenógrafa, la diseñadora de vestuario, la amiga, la alumna, la profesora.

Su opinión en el contexto político y social, no se sometió a los partidos sino que se hizo oír a través de actitudes. Como consecuencia, su arte posee la inmunidad necesaria para intervenir en la realidad de manera autónoma⁵.

Fuentes:

1. *Especios que dejan ver, Mujeres en las Artes Visuales, Ediciones de las Mujeres Nº 33, Editoras: María Elvira Ortega. Una publicación de Isis, Internacional.*
2. *Ibid.* p. 79
3. *Ibid.* p. 79, 80, 81.
4. *Ibid.* p. 81.
5. *Ibid.* p. 82.
6. *Las obras de Anna Letycia fueron sacados del libro Anna Letycia. Artistas Brasileiros, Artes Plásticas. Ângela Âncora da Luz. Una publicación de Editora da Universidade de São Paulo, 1998.*



Iemanjá y Nuestra Señora de la Concepción: de la guerrera y amante a la gran madre

Grupo de Reflexão e Espiritualidade*
Roselei Bertoldo, Elinaide A. De Carvalho,
Joanne Ott, Rosemary Marinho, Estela Maria
Nunez, Judite del Vale Gomez e Malu Oliveira.

En los 500 años de invasión, conquista y explotación de las Américas, las religiones indígenas y africanas sobre-

* El Grupo de Reflexão e Espiritualidade de Joao Pessoa, Brasil se formó alrededor de una reflexión sobre los Mitos y Poderes, tema de las Escuelas de Espiritualidad y Ética Ecofeminista. Más información: mallua@ig.com.br

Traducción: Graciela Pujol

vivieron por el esfuerzo de resistencia de los pueblos que continuaron adorando diosas y dioses demonizados por el cristianismo. El sincretismo religioso—tan criticado y discutido— muestra, precisamente, la importancia religiosa en la formación de la identidad latinoamericana.

El Candomblé se constituyó como preservación de las estructuras lingüísticas y culturales de la nación yoruba. Espacio de resistencia cultural y religiosa, se transformó en una escuela de respeto a la tierra, la tradición y los ancestros.

El culto a Iemanjá es uno de los más significativos. En África tenía lugar a orillas del río Ogum y su función era gobernar la fertilidad y la maternidad de las mujeres. En Brasil se transfirió al mar, adoptando las características de una gran madre y perdiendo las de mujer guerrera y amante ardiente; tal vez, éste haya sido uno de los elementos que favorecieron su asociación con Nuestra Señora Inmaculada, virgen, madre y casta. Con sus diferentes reinados, mitos y creencias, ambas ocupan un lugar especial en la fe y la espiritualidad de muchas mujeres y muchos hombres brasileños.

Iemanjá en la mitología yoruba

Iemanjá, la madre de las aguas —madre de los hijos peces o madre cuyos hijos son

peces— es conocida en Brasil como la diosa del mar, del agua salada; en otros lugares, como en Nigeria, por ejemplo, es la diosa de un río y también del encuentro de las aguas del río y del mar. Se la identifica con los colores azul claro o celeste, cristal, y blanco y azul; el día consagrado a ella es el sábado; sus adeptos usan collares de cuentas de vidrio transparente, se visten preferentemente de azul claro y la saludan gritando “¡Odóia!” Ella danza con un abanico de metal blanco en las manos, imitando el movimiento de las olas: doblando y enderezando el cuerpo, hace un curioso movimiento con las manos, elevándolas alternadamente sobre la cabeza y la nuca.

Hay muchas leyendas e historias sobre Iemanjá; la mayoría son relatos orales que forman parte del complejo mundo lingüístico-cultural yoruba.

Las leyendas sobre el origen del mundo dicen que Obatalá y Odudua se casaron y tuvieron dos hijos: Iemanjá (el mar) y Aganju (la tierra). Los hermanos, a su vez, se casaron y tuvieron un hijo, Orungã (el aire). Cuando creció, Orungã se enamoró de su madre. Un día, aprovechando la ausencia del padre, intentó violentarla. Iemanjá logró escapar y huyó, pero cayó al suelo y murió, y sus senos se rompieron y de ellos salieron dos grandes ríos que formaron los mares, y de su vientre salieron los orixás.

Otra leyenda cuenta que Iemanjá y su hijo Xangô acostumbraban dormir uno al lado del otro, hasta que un día Iemanjá sintió deseos por el cuerpo del hijo. Desesperado, Xangô huyó, pero ella lo encontró y le insistió con palabras ardientes, hasta que madre e hijo “se amaron como hombre y mujer”.

Mãe Changunha, una nordestina de 48 años practicante del Candomblé, nos dijo: “Iemanjá tiene una ligazón con las aguas, con el mar que es la casa grande que acoge a todos. Es la madre, la soberana; es la fuerza, la vibración, la energía; ella es la vida, el amor, el son; es el bienestar, es la paz, es todo. Iemanjá es paz, alegría, comprensión; es muy sutil, es una energía que usted no toca, pero siente. Percibimos su presencia a través del amor, a través de las aguas. Usted busca, trae a Iemanjá hasta usted, siente la vibración de energía llegando hasta usted y confortándole. Ella se vuelve nuestra madre por amor, por respeto, y no existe ninguna casa de Candomblé ni de Umbanda, ni de cualquier nación, que no rinda culto a Iemanjá. Ella me dio todo, todo lo que yo respiro en el día a día es Iemanjá”.

El dogma de la Inmaculada Concepción

Nuestra Señora de la Concepción es celebrada por la

Iglesia Católica el 8 de diciembre, una de las invocaciones de María concebida sin la mancha del pecado original. Ella es santa y llena de gracia desde el momento de la concepción. La tradición católica afirma en sus dogmas de fe que María fue preservada del pecado original porque estaba destinada a ser la madre de Jesús, el hijo de Dios. María es la segunda Eva, pero Eva antes de su caída. Ella fue restauradora del orden perdido por causa de Eva.

En el pensamiento católico Eva trajo la muerte, María la vida; lo que Eva perdió por orgullo, Nuestra Señora lo ganó por humildad. Si María Santísima hubiera sido manchada por el pecado original, esa mancha redundaría en

Con el surgimiento de la Umbanda fue reforzado el papel de madre de lemanjá, totalmente asociada a Nuestra Señora. Los aspectos ligados a la sexualidad fueron transferidos a otras entidades.

menor gloria para su hijo, que estuvo nueve meses en el vientre de una mujer que habría sido concebida en la vergüenza de aquel pecado. Esta pureza perfecta e ideal de María es lo que se denomina Inmaculada Concepción.

El dogma de María exenta del pecado original fue proclamado en 1854 por el Papa Pío IX, confirmando una tradición proveniente del siglo I, cuando ya se rendía culto a la imagen de María como madre virginal. La primera imagen de Nuestra Señora de la Concepción llegó a Brasil en una de las naves de Pedro Álvares Cabral, y José de Anchieta propagó su devoción por todo el país. Ella fue declarada patrona del Imperio Brasileiro por Don Pedro I, y con la proclamación de la República, el título dio lugar a Nuestra Señora Aparecida, que es una antigua imagen de la Inmaculada Concepción encontrada en las aguas del río Paraíba do Sul.

Con el surgimiento de la Um-

La imagen de mujer en los mitos



Al analizar el culto a María en sus diferentes advocaciones, percibimos cómo la evangelización en el continente pasó por encima de otras formas de religión que consideraban a la mujer, su cuerpo y su sexualidad de otra manera.

Con la doctrina represiva, la moral católica borró las bases de la cosmovisión de las culturas indígenas y africanas; como afirma Tavares: “El horizonte simbólico africano [fue] desarreglado a partir del secuestro de cuerpos biológicos, humanos, pero también de los cuerpos de las representaciones materiales producidas artísticamente como expresión del actuar y del pensar en su mundo cotidiano” (J.C. de Souza Tavares, “Corporeidade étnica e social”, en Revista de Cultura Vozes, Nº 2, marzo-abril 1990).

Las mujeres de los pueblos indígenas y negros, y las mujeres blancas europeas pobres produjeron formas de resistencia de su espiritualidad y de su cultura, ante la acción violenta del cristianismo

de erradicación de cultos y gestos de las religiones de los pueblos conquistados. Las muchas formas de devoción a María y el culto a los orixás forman parte de esta resistencia.

Elisabeth Shüssler Fiorenza afirma que el mito de María continúa vivo, influyendo en la vida de muchos hombres y mujeres, y que el pueblo prefiere dirigirse a ella, en lugar de recurrir a un Dios mayestático y autoritario. Al mismo tiempo, esta autora cuestiona la visión de igualdad e integridad que el mito dio a las mujeres, afirmando que nunca funcionó como símbolo de igualdad con relación a su participación, a pesar de tener posibilidades ya que “como ‘reina del cielo’ y ‘madre de Dios’, María claramente se asemeja –o integra aspectos de ellas– a antiguas diosas mitológicas, de Isis y de la Gran Madre. Por eso, el mito tiene la tendencia de retratar a María como divina, situándola al mismo nivel de Dios y de Cristo”.

banda en los años treinta, fue reforzado el papel de madre de Iemanjá, totalmente asociada a Nuestra Señora. Los aspectos iconográficos fueron dejando de lado los trazos africanos

originales, asumiendo características europeas. Ahora es blanca, de largos cabellos negros y lacios, vestida de azul con mangas largas y lleva en la cabeza una diadema en forma de estrella. Ella es la Stella

Maris, así como es Nuestra Señora. Los aspectos ligados a la sexualidad fueron transferidos a otras entidades.

Fiestas y rituales

En Nuestra Señora, los objetos sagrados son la corona y el Niño Jesús. En Iemanjá el objeto sagrado es la tiara. Iemanjá, como Nuestra Señora, lleva flores y un vestido azul, pero en su caso resalta su aspecto de sirena. Las ofrendas a la Virgen suelen ser: flores, velas, joyas, inciensos, mensajes escritos y diversos objetos relativos a la gracia concedida. A Iemanjá se le ofrecen también vasos, bebidas, perfumes, peines y todos los símbolos marinos: conchas, caracoles, estrellas de mar, anclas. Los rituales de la Inmaculada son –además de las misas– las peregrinaciones y los altares, los cantos y las alabanzas, el rosario y las letanías. A Iemanjá se dedican cantos y toques de tambores y atabaques, que se hacen en tiendas a la orillas del mar; allí se levantan altares para los orixás y los fieles participan en danzas, trances y momentos de euforia. Se hacen también comidas. En San Pablo, en la Playa Grande, Candomblé y Umbanda celebran a Iemanjá



Diferencias y relaciones sincréticas

Nuestra Señora

- Poderosa intercesora, en la devoción popular es equivalente a la deidad.
- Es virgen, casta, dócil, obediente, sumisa, pura, silenciosa, bondadosa; su sexualidad está negada.
- Madre idealizada, santa, elevada al cielo, sin pecado original, modelo de todas las madres, reina del cielo y de la tierra.
- El dogma rechaza la dimensión de lo humano y niega toda la corporalidad.
- Lo sagrado acontece en ella, en una persona escogida y sobrehumanizada.
- La maternidad se da en ella por la presencia del Espíritu Santo.
- Acepta incondicionalmente la voluntad divina. Virgen antes, durante y después del parto de Jesús, asciende en cuerpo y alma a los cielos.

Iemanjá

- Madre, amante, seductora, atractiva, vanidosa, posesiva, vengativa y reina, al mismo tiempo rechaza y ama a sus hijos.
- Su imagen está caracterizada por aspectos eróticos, sensuales.
- Dio origen a todos los orixás, es diosa del mar y de todos los seres vivos.
- Propicia una pesca abundante.
- Sirena seductora, atrae a los pescadores.
- Está asociada a las diferentes madres del agua de la mitología indígena.
- Mujer de senos abundantes, fuerte y bella, es la responsable de nuestro destino y nuestra felicidad.
- La construcción de su mito asume la humanidad. Su presencia se da en el cuerpo del otro que es su hijo o hija.
- Su maternidad se da a partir de sus senos, que alimentan y dan vida a la humanidad.

el 8 de diciembre –festividad de Nuestra Señora de la Concepción– y el 2 de febrero, que es el día de la Virgen de la Candelaria. También es el 2 de febrero la celebración del Candomblé en Bahía del Salvador.

Descubrimientos y vivencias grupales

Este estudio fue una vuelta a nuestro origen africano. Las diferentes versiones de los relatos míticos de Iemanjá nos llevaron a pensar en otras imágenes de mujeres y en la riqueza de estas imágenes, en el poder y la fuerza que ellas tienen en todas sus dimensiones, y en el rompimiento con valores preestablecidos. La ambivalencia en la misma imagen posibilita percibir esa riqueza.

Algunas integrantes del grupo expresaron que se sentían realizadas, pues “el mito es una imagen que nunca voy a alcanzar, me identifico con la imagen de Iemanjá por la dimensión de su humanidad”. Y, “es la posibilidad de percibir el misterio en relación con la naturaleza”.

Al ver la relación de Iemanjá y de la Inmaculada Concepción con la imagen de mujer que nos enseñaron cuando éramos niñas, cada una se dio cuenta de que varias dimensiones influenciaron nuestras vidas, sólo que en niveles e intensidades diferentes.

He aquí algunos de estos relatos:

- «En la infancia brindaba culto a la imagen de la madre de Dios, virgen, pura, identificada a través de Nuestra Señora Aparecida que tiene una imagen de madre negra e identificada con los pobres, por ser la más próxima posible: simple, humilde, obediente, serena.»
- «Sentía una cierta rabia o desprecio hacia María, porque su imagen estaba muy vinculada con la de mi madre, una imagen de mujer sumisa, y eso para mí era muy contradictorio con la realidad que yo vivenciaba.»
- «El sagrado corazón de María era una vivencia de fe vinculada a una fe práctica. El rechazo de María estaba muy ligado a la rebeldía de la adolescencia, pues yo no quería ser igual a mi madre y era necesario romper con la imagen de sumisión que mi madre vivía.»
- «Había una imagen de devoción personal y familiar relacionada con flores en la coronación de María. El contacto con Iemanjá se dio en la adolescencia.»

Nuestra relación con la imagen de Iemanjá y con la de la Inmaculada Concepción es algo que nos hizo pensar cuánto hemos desconstruido las creencias en las imágenes, tanto sean católicas como del Candomblé. No nos relacionamos con ellas, sino con

el misterio que esconden. La imagen, en sí misma, no tiene mucho significado para nuestra vivencia de espiritualidad. La desmistificamos en cuanto único referencial de fe, pero no perdió el significado porque se tornó algo divino que se comunica con lo humano.

Algunas de nosotras tenemos el mar como lugar al que se reverencia. La historia de Iemanjá, en nuestro grupo, es reconocida dentro de la cultura, de la religión afro-brasileña. No fuimos educadas en una práctica constante de esta religión; sin embargo, hemos participado en forma esporádica de algunas fiestas, como por ejemplo, San Cosme o San Damián. Pero la madre de santo era vista como quien tiene un demonio, la que hace mal a los otros, la macumbera.

Al participar en grupos de mujeres que reelaboran la dimensión espiritual y cultural del lugar donde nacimos, en sus aspectos de resistencia y opresión, entendimos que esta dimensión forma parte de nuestra vida, en cuanto proceso de rescate, de construcción en la búsqueda de desconstrucción de preconceptos. Estamos aprendiendo a valorizar lo que fue transmitido oralmente y a no dejar que se pierda. Hoy no podemos dejar de reconocerlo, porque forma parte de la identidad cultural de las personas brasileñas. 📖

La Virgen de los Treinta y Tres y la identidad negada

Grupo Caleidoscopio.*

María Arrieta, Julia Benítez, Beatriz Benzano, Lucy Cabral, Olga Colipe, Gloria Coscarelli, Mariela Dos Santos, Perlita Ferreira, Janette González, Rosa Güimilt, Graciela Pujol.



La Virgen de los Treinta y Tres toma el nombre de los treinta y tres patriotas orientales que, según la historia, en 1825 iniciaron la gesta libertadora que culminó con la independencia del territorio que hoy es la República Oriental del Uruguay. Se trata de una talla barroca de la Asunción de la Virgen, hecha en las misiones jesuíticas por los indios guaraníes a mediados del siglo XVIII. Es de cedro americano pintado, mide 36 cm de alto, la túnica es de color dorado y el manto celeste y blanco. A los pies de la Virgen hay un cielo azul con estrellas doradas y una media luna, y tres angelitos. La imagen original

* Caleidoscopio es un grupo de reflexión teológica formado por once mujeres en Montevideo, Uruguay. Más información: doblecli@internet.com.uy

llevaba en la cabeza sólo el manto. En 1857 se le agregó una corona de oro.

La libertadora

La imagen llegó hacia 1779 desde las misiones jesuíticas a lo que en esa época se llamaba Banda Oriental. El indígena Antonio Díaz cedió entonces un terreno de su propiedad para hacerle una capillita a la Virgen y comenzar allí un poblado, que se llamó Villa del Pintado. El pueblo fue trasladado en 1809 a una zona menos árida, al lugar donde se encuentra la actual ciudad de Florida, ubicada a 100 km al norte de Montevideo.

Cuenta la historia que el 19 de abril de 1825, treinta y tres hombres provenientes de Argentina desembarcaron en territorio oriental para liberar a su patria, que en ese momento había caído en manos portuguesas. Según los relatos, la Cruzada Libertadora, como se llamó a esta expedición, al llegar a Florida se dirigió al pequeño templo y a los pies de la Virgen colocó el futuro de la nueva nación. Desde entonces se le llamó Virgen de los Treinta y Tres. El 25 de agosto de ese mismo año fue declarada la independencia y los declarantes, arrodillados al pie de la sagrada imagen, le pidieron que fortaleciera sus corazones. La devoción a la Virgen de los Treinta y Tres quedó ligada desde entonces a

la libertad de Uruguay y se le llama por eso la “Libertadora del Uruguay”.

La Virgen de las mujeres

Durante el desarrollo de este trabajo no se pudo tomar testimonios directos de personas que llegaron al Santuario en peregrinaciones, o en momentos especiales, como la fiesta de la Virgen que es en el mes de noviembre. Pudimos acceder, en cambio, a un material que tiene carácter testimonial: los cuadernos en los que los peregrinos escriben sus peticiones y acciones de gracias a la Virgen.

Algunas de estas expresiones tienen un lenguaje bastante elaborado y se dirigen a María como intercesora ante Dios o su hijo Jesús, tal como enseña la teología oficial. La mayoría muestra un lenguaje más sencillo y directo, revelando una religiosidad que surge de la experiencia de vida. Estos ruegos parecen salir del corazón dirigiéndose a la “Virgencita” con mucha ternura, como si fuera una mamá a la medida. Pero, a la vez, en muchas de estas oraciones María es tratada como una divinidad, como un ser al que se le rinde culto, se le piden milagros, se le pide perdón por las malas acciones y se le agradece por gracias concedidas. En estos casos Dios Padre y Jesucristo están ausentes.

Expresiones tales como “Mi

Virgencita” o “Querida y amada Virgencita”; “Madrecita”, “Madre cariñosa” contrastan con las creadas y difundidas por la Iglesia: “Miembro eminentísimo de la Iglesia”, “Modelo ejemplar”, “Capitana y Guía”, “La Pura y Limpia”, “Esclava del Señor”.

–“Por eso de todos los días y por lo que sólo gracias a ti me pasa o no. No me abandones. Yo te adoraré siempre. Mi virgencita de los momentos bonitos y vida linda.”

A la Virgen se le agradece incondicionalmente todo, lo bueno que propicia y lo malo que evita, y se le expresa adoración eterna.

–“Virgencita, haz que no haya tanta miseria y no nos suban mes a mes los alimentos y el agua, que nos dejen vivir y venga más trabajo. Gracias por todo.”

En muchas oraciones se nota la angustia por la situación económica y el desempleo; se aprecia la misma preocupación por la familia y los hijos.

–“Mamai Oxum. Yo Ch. te pido por mis hijas e hijos de religión que vuelvan todos al templo para que no pierdan la fe y que tengan siempre ayuda, que tanto lo necesitamos. Yo pido salud y clientes para poder seguir adelante. Trabajos que estoy necesitando, desde ya yo le agradezco Ch. de Oxum.”

Esta oración es una muestra del sincretismo religioso. “Mamai” es una deformación de la

palabra *mamãe* en portugués, que significa mamá. Oxum es una orixá de la religión Umbanda. En Uruguay hay muchas “*mãe de santo*” que tienen sus templos. Esta *mãe* le reza a la Virgen de los Treinta y Tres por sus hijas e hijos de religión y le pide clientes. Aquí no importa la denominación religiosa, sino que se le pide y agradece a una divinidad. En el sincretismo afro-brasileño los orixás tienen su correspondencia con vírgenes o santos católicos. Por ser una representación de la Inmaculada Concepción, la Virgen de los Treinta y Tres podría asociarse a Iemanjá, pero esta mujer hace la asociación con Oxum, dado que ella se reconoce como hija suya.

El contexto uruguayo

En general la población uruguaya tiene una conciencia eurocentrista acerca de sus orígenes raciales. Nos han enseñado que los indios poco o nada tienen que ver con nosotros. Siempre se tuvo como verdad incontrastable que nuestros aborígenes—charrúas, minuanes, guenoas, etcétera— por su carácter indómito no se integraron a los otros pobladores, por lo que no se reconoce proceso de mestizaje o cruzamiento alguno.

A principio del siglo XIX, el 35% de los habitantes de la Provincia Oriental eran no-blancos, la mayoría afri-

canos, pero había también indígenas. Los guaraníes, trasladados a las tierras orientales en las primeras décadas del siglo XVII a instancias de los jesuitas, aliados a las fuerzas españolas desempeñaron un papel fundamental ante la invasión portuguesa. Más tarde los ejércitos guaraníes, bien armados, enfrentaron a los indígenas de la nación charrúa, etnia originaria que fue exterminada finalmente por los criollos una vez obtenida la independencia de España.

El destino de los charrúas fue recogido en una obra de hondo contenido simbólico, escrita en 1886 por el poeta uruguayo Juan Zorrilla de San Martín, titulada con el nombre de su protagonista: *Tabaré*, un indio de ojos azules hijo de una española cautiva y un cacique charrúa. Este largo poema épico cuenta la llegada de los españoles al territorio charrúa, y presenta una raza destinada a morir. Las mujeres indígenas son notorias ausentes en la leyenda, y la protagonista femenina es una española que es tomada prisionera y violada por el cacique de la tribu. Una situación bastante peculiar en un continente donde precisamente las mujeres indígenas fueron víctimas de las violaciones y de todo tipo de ultrajes por parte del conquistador.

Religiosidad o barbarie

Los guaraníes traían consigo

imágenes religiosas, ornamentos y utensilios de culto procedentes de las misiones jesuíticas donde habían vivido. Cuando iniciaban un nuevo poblado construían un rancho que oficiaba de iglesia. Dice la leyenda que en las márgenes del arroyo Pintado fue encontrada una imagen de la Virgen tallada en cedro, que habría llegado a la Banda Oriental en alguna de las tantas misiones de los guaraníes, de las que se organizaban para construir las murallas de Montevideo o para arriar ganado de estas tierras. En un primer momento la imagen fue colocada en una hornacina construida en el tronco de un árbol.

Si bien no contamos con documentación que nos permitan conocer el significado religioso de la imagen que dio lugar a la devoción de la Virgen de los Treinta y Tres, las crónicas posteriores de los diferentes poblados de la zona de Florida aportan algunas pistas para inferir el lugar que estas imágenes ocupaban en la religiosidad y los cultos guaraníes.

En 1828 el historiador Manuel A. Pueyrredón relata: “Cada reducción o tribu marchaba como una procesión presidida por los ancianos que llevaban los santos principales. El pueblo conducía multitud de santitos a la cabeza de aquellos iba la música. Cada tribu tenía la suya compuesta de violines.

Los músicos también eran los cantores. [...] Llevaban objetos de culto y hasta las campanas, se decía que contenían mucha riqueza.”

Las crónicas de la época hablan también de los rituales religiosos en los poblados guaraníes, en los que el sincretismo daba lugar, especialmente en Semana Santa, a celebraciones y festejos que los sacerdotes católicos no veían con buenos ojos, como surge de la carta del sacerdote de San Borja del Yí al Vicario Apostólico para ponerlo al tanto de los excesos:

“Los indios acostumbraban muchas fiestas, principalmente la Semana Santa, y en todas ellas se vestían con los ornamentos sagrados y descalzos se presentaban al altar para celebrar con Vasos Sagrados la ceremonia de la Misa, menos dicen ellos, el consagrar, aunque tomaban vino en el cáliz. No es de admirar que las chinas asistiesen a estas ridículas y profanas ceremonias; pero sí lo es que varias familias del país viniesen juntos a cumplir promesas y pagasen a los indios sus Misas cantadas asistiendo a ellas sin recelo alguno. En estas Misas se veían todo género de desatinos dichos con devoción. [...] En este mismo tiempo de abandono hacían entierros solemnes con música y Cruz Alta y procesiones públicas de sus festividades, más o menos solemnes, según la limosna que colectaban y que al fin venían a terminar



La trampa de la negación

Fue para nosotras significativo descubrir el aporte indígena en este culto a María. Fue impactante reconocer que al comienzo de esta investigación nosotras mismas planteamos que en Uruguay no teníamos ninguna Virgen que tuviera detrás una vertiente de religiosidad indígena, incluso refiriéndonos a la Virgen de los Treinta y Tres. Esto no nos asombra como integrantes de un país que ha negado no sólo la influencia cultural de los indígenas, sino hasta su existencia misma. Nuestra historia se ha forjado de espaldas a la América indígena y mestiza, mimetizándonos con la Europa blanca y “civilizada”. Pero sí nos sorprende cómo el prejuicio operó en nosotras, porque nos reconocemos preocupadas por el rescate de nuestras raíces, sabemos que es necesario desmitificar nuestra “pureza” de raza europea, e incluso alguna de nosotras tiene antepasados indígenas, y sin embargo en el caso de la Virgen nosotras mismas estábamos reproduciendo esa negación. ❏



A María se la ensalza como reina, pero su poder está siempre mediado por el poder masculino. Paradójicamente esta figura de la virgen-madre es útil también al poder político, aunque reniegue de Dios y de lo religioso.

en abundante crápula.” (El Heraldo de Florida, agosto de 1995)

Al marcharse los hombres a la guerra, es importante el papel que desempeñaban las mujeres, especialmente las ancianas. En ellas recaía la responsabilidad de organizar los poblados, el culto y la actividad religiosa.

Las autoridades políticas de Florida, preocupadas por la forma de organización de San Borja del Yi y guiados por la ambición de apropiarse de sus tierras lograron, con sus argumentos, que en 1862 el Senado y la Cámara de Representantes de la República decretaran su disolución.

“La nueva época necesita que se termine el ocio, el juego, las fiestas, y sobre todo el relato sexual propio de las chinas casquivanas [es necesario] ordenar las costumbres y liquidar los instintos animales [...] purgar la tierra de toda esa excrecencia humana, expresión de la barbarie, mugre y superstición.” (Op. cit.)

Una vivencia significativa

Una primera constatación

para nosotras, como equipo, que somos integrantes de un grupo de reflexión teológica, es que entre once mujeres, de tradición católica, de las cuales además seis son religiosas, ninguna conocía en detalle la historia de la Virgen de los Treinta y Tres. El hecho de que ninguna de nosotras haya participado de esa devoción a María, en ningún momento de la vida, lo entendemos como un emergente del pueblo uruguayo, de una cultura que se le han cortado o negado sus raíces, y que no tiene una identidad propia sino que es fruto de una mezcla de culturas de diferentes corrientes de inmigrantes.

En la religiosidad del pueblo uruguayo en general las devociones marianas son muy débiles. La Virgen de los Treinta y Tres no es una devoción arraigada en la gente, pero tampoco lo es ninguna de las otras advocaciones de María.

La de la Iglesia oficial, presenta una María virgen y madre, como modelo abstracto de virtudes y atributos “femeninos” a ser imitado por las mujeres: la humilde sierva del Señor, abnegada y sumisa, que dice “sí” sin entender, entregada a la voluntad de Dios –y por extensión a la de los hombres. A María se la ensalza como reina, se la corona con oro, pero su poder está siempre mediado por el poder masculino. Paradójicamente esta figura de la virgen-madre

es útil también al poder político, aunque reniegue de Dios y de lo religioso. La Madre que apela a la sensibilidad, a la ternura, a la necesidad de cuidado y contención de las/os oprimidas/os como una forma de mediar y suavizar el poder de “los padres”, ya sean libertadores de la patria o jerarquías religiosas.

Una María distante

La Virgen María no fue significativa en nuestra religiosidad en la niñez, muchas de nosotras nos educamos en colegios religiosos y el recuerdo que tenemos de la relación con María es el rezo del rosario, que lo sentíamos como una obligación a la que abandonamos en cuanto pudimos liberarnos de ella. Sin embargo, todas reconocemos el peso de María como ideal femenino y la internalización de ese modelo del que no podemos desprendernos totalmente.

Algunas integrantes del grupo que viven en comunidades insertas en barrios populares, se aproximaron a María nuevamente al compartir las vivencias de las mujeres del pueblo, para quienes su figura es importante.

Rescatando raíces

Lo que pudimos rescatar como historia no oficial representa para nosotras un estímulo para conocer más. Sentimos que podemos intuir,

más que conocer realmente, y nos quedan muchos interrogantes. Sobre todo nos quedan algunas pistas para seguir reflexionando sobre lo que hemos investigado.

Nos planteamos cómo vivirían nuestras/os ancestras/os indígenas la devoción a los santitos y a las vírgenes; hasta qué punto era algo impuesto por los misioneros o si representaban algo ligado a su propia religiosidad, a otras divinidades que habían asimilado a las nuevas imágenes.

Nos preguntamos también sobre las celebraciones de la Semana Santa y el significado de esos ritos celebrados con los signos cristianos pero incorporando el baile, el juego, la fiesta. Sabemos que algunas de estas costumbres se extendieron durante el siglo XIX y que la intelectualidad anticlerical y las jerarquías eclesiásticas lucharon contra esos signos de “barbarie”.

José Pedro Barrán relata, refiriéndose al período 1860-1920: “También estaba transformándose la naturaleza de la fiesta religiosa, en primer lugar porque iba perdiendo poco a poco sus antiguos contactos con el juego y la risa, elementos que el nuevo clero civilizado juzgaba profanos y en segundo lugar porque la propia religiosidad estaba modificando su esencia. [...] Las Semanas Santas ‘bárbaras’ cargadas de pathos, tristeza por la crucifixión, alegría por

la resurrección, desórdenes promovidos por las bromas juveniles y los ladrones en las concurridas iglesias, se volvieron para muchos más fieles que antes, reuniones sociales ordenadas, aunque todavía muy concurridas.”

¿Serían éstos vestigios de esa cultura indígena que mezcló su religiosidad con la de los misioneros católicos? ¿Tendrán que ver con esos “bailes que traen a la memoria sacrificios y ritos antiguos” que hacen ofensa a Nuestro Señor como decía el sacerdote católico del pueblo de San Borja del Yi?

Haciendo un paralelismo con la cultura afroamericana, nos surge otro interrogante: así como la comunidad negra en el Candomblé representaba con sus personajes una caricatura de sus amos, disfrazándose como ellos, estas celebraciones guaraníes asociadas al Carnaval y en la que se usaban las vestiduras y los vasos sagrados de los misioneros católicos, ¿representarían una burla a los ritos del opresor, como forma de afirmar la identidad y la religiosidad indígena negada?

Estas y otras tantas preguntas quedan resonando en nosotras, surgidas de intuiciones y sospechas, y nos ayudan a emprender nuevos caminos para comprender nuestra espiritualidad como expresión de la búsqueda del sentido de la vida. 📌

La Virgen del Quinche y los imaginarios prehispánicos

Marcía Moya*



El Santuario en donde se venera a la Virgen del Quinche es uno de los sitios más importantes en la expresión de la religiosidad popular de Ecuador. El Quinche es un pueblo localizado al nordeste de la provincia de Pichincha, 45 km al nordeste de la ciudad de Quito. Como los pueblos aledaños, se asienta en los sectores de los señoríos precolombinos y preincaicos de los Cochasquies, Tabacundos, Tocachis y Malchinguies. Todos estos sectores se unieron para ofrecer resistencia a la invasión de los Incas y más tarde a los españoles.

* Poetisa, biblista y teóloga feminista, Marcía Moya forma parte del grupo de mujeres Anudando en Quito, Ecuador. Más información: marciamoya@hotmail.com

A El Quinche se le conoce especialmente por sus pirámides con rampas, típicas para toda la zona. Se dice que después de la conquista incaica, en este lugar se construyó un templo del sol. Los Incas toleraron las creencias locales, pero impusieron como el oficial el culto al "Sol". Se debe señalar que la mayoría de pueblos del Ecuador, antes de la llegada de los Incas, tenían algún tipo de culto solar.

Oyacachi y el inicio de la leyenda

El pueblo de Oyacachi está ubicado actualmente en la falda oriental de la cordillera de los Andes, a 45 km al este de la ciudad de Quito, en la provincia de Napo. En un primer momento la población de Oyacachi estaba situada en la zona baja, a la entrada misma de la Amazonía.

Alrededor de 1580, el pueblo de Oyacachi fue atacado por una plaga de osos que mató a algunos niños; temerosos, los habitantes abandonaron el sitio y fueron a construir sus viviendas en el llamado Pueblo Viejo. Antes de instalarse definitivamente, se resguardaron en una cueva. La leyenda dice que en medio de la desesperación en la que vivían, de pronto empezó a pasar una mujer que cargaba en sus brazos a su criatura y que les consoló y les prometió librarles de la plaga si, a cambio, ellos buscaban

al sacerdote de la población más cercana para que les evangelizara en la religión católica. La mujer apareció en tres ocasiones, siempre a la hora de la caída del sol. En un principio los pobladores de Oyacachi se mostraron incrédulos, pero lo cierto es que esta mujer misteriosa aparecía a la hora en que ninguno de ellos se atrevía a salir de su refugio para dirigirse, como lo hacía ella, por los peñascos hasta El Quinche, un poblado de la serranía. Era largo el camino, y más para una mujer que llevaba en sus brazos a su tierno hijo; pero cada vez ella retornaba, y sin muestra de haber sufrido ningún daño.

La gente de Oyacachi, que se encontraba en la ruta de los misioneros hacia la Amazonía, pidió ser instruida en la nueva religión y fueron los Jesuitas quienes lo hicieron. Se dice que construyeron un altar rústico para agradecer el milagro hecho por la misteriosa mujer de acabar con la plaga de osos. En la pequeña capilla necesitaban una imagen para adorar y el español Diego de Robles tenía lista una para ofrecerles.

Cuando Don Diego de Robles llegó hasta Oyacachi para entregarles su obra, los indígenas se alegraron de reconocer en ella la imagen de la señora misteriosa que tiempo atrás les había consolado y le pagaron al escultor con tablones de cedro. Colocaron a la Virgen en la misma cueva donde ella les

había visitado y la nombraron "Virgen de la Peña".

Otro milagro le fue hecho al mismo escultor Diego de Robles. Cuando volvió por más madera para tallar, los indígenas, concededores de su habilidad, le pidieron que hiciera una urna para guardar la imagen de la Virgen, pero él se negó y salió rumbo a Quito. De pronto se vio al borde del abismo, sostenido apenas por una espuela que se le enredó en las raíces del puente; fue entonces que se arrepintió de su negativa y prometió que haría lo que le habían pedido, y al instante fue salvado milagrosamente.

Oyacachi, como otras comunidades, fue evangelizada y bautizada en la religión católica en el inicio de la época colonial, teniendo como resultado una religión mezclada con las creencias tradicionales de su religiosidad prehispánica. Hasta el día de hoy, sus integrantes hablan sobre la adoración de las cabezas de oso, danta, cebracabra y cabra. Aunque su memoria es muy vaga en cuanto a esa adoración, terminan dando respuestas en función de los prejuicios emanados de la evangelización, sintiéndose mal por haber sido idólatras en el pasado.

El traslado a El Quinche

La descripción de las penalidades del camino que

conducía hasta Oyacachi fue una de las razones por las cuales el Obispo de Quito, Fray Luis López de Solís, ordenó el traslado de la sagrada imagen desde Oyacachi hacia El Quinche en 1594. Pero uno de los argumentos decisivos fue el comportamiento del cacique de Oyacachi Luis de Quisiñán. Éste había pedido fervorosamente a la Santísima Virgen que le concediera descendencia, ya que en varios años de casado no había tenido hijos; su deseo fue concedido y así se convirtió en padre de dos gemelos. Para celebrar tal acontecimiento, se celebró una fiesta comunitaria y entre comida y bebida, el cacique mandó buscar la cabeza de un oso y la vistió con la vestimenta de la Virgen. El cacique y todo el pueblo acudieron a adorar al nuevo ídolo. El Obispo de Quito envió a dos comisionados para que constataran los hechos, quienes al llegar fueron testigos de los acontecimientos y aprendieron al cacique y a sus dos concubinas. Cuenta la leyenda que, como castigo, los gemelos murieron. Al poco tiempo, estando presos, murió el cacique y una de sus concubinas, y la mujer que sobrevivió fue entregada definitivamente al convento de la Concepción. El obispo ordenó el traslado de la Virgen a El Quinche.

Para el mundo indígena las vestiduras sagradas en la celebración de rituales ocupan un lugar esencial. La cabeza del

oso con el vestido de la Virgen era un símbolo prehispánico, que debía ser castigado como idolatría y erradicado de toda la región Andina. Dando otro significado, desde el punto de vista de la fe cristiana, se dice que haber colocado el vestido de la Virgen en la cabeza del oso expresa que la Virgen venció sobre la idolatría.

Nuestra Señora de la Presentación

A la imagen se le dio la denominación de Nuestra Señora de la Presentación del Quinche. La escultura en madera mide 62 cm y está revestida por un amplio y lujoso ropaje de brocado cubierto de gemas, bordado con hilos de oro y plata, que deja ver su rostro algo moreno y apacible, un rostro mestizo, al igual que el del niño que sostiene con la mano izquierda. En la mano derecha lleva un cetro. El niño, a su vez, sostiene un globo terrestre coronado por una cruz, símbolo de la conquista del cristianismo católico del mundo. A los pies de la imagen, el pedestal y la gran media luna, ambos de plata pura.

La media luna, en el imaginario de los indios, se consideró como símbolo de su propia religiosidad. Pero, en la Península Ibérica, el símbolo lunar expresa la dominación de la imagen de la Virgen, ya que la luna y la serpiente eran dos símbolos importantes

para el mundo árabe: la luna creciente es importante en la religión musulmana tal como figura en los versos del Corán. Al salir del dominio árabe, España –cristianizada y con fuerte fervor mariano– colocó bajo el dominio de la imagen de María la luna creciente o entera y la serpiente, para afianzar simbólicamente la victoria político-religiosa del cristianismo sobre el mundo islámico.

Los cuadros pintados en el siglo XVII, cuando la imagen ya había sido trasladada a El Quinche, contaron la historia de los milagros. El templo actual de Oyacachi, construido recién en 1998, tiene un vitral con imágenes del milagro de finales del siglo XVI.

En 1698 el Cabildo Quiteño proclamó a la Virgen del Quinche como Patrona y Protectora mediante juramento público. En el año 1943 la imagen fue llevada hasta Quito para su coronación canónica y venerada, hasta el día de hoy, como una de las mayores imágenes marianas de Ecuador.

Mitos, deidades y cultos

Entre los diversos grupos étnicos del Ecuador preincaico y prehispánico, había también una gran variedad de divinidades, que se diferenciaban de un grupo a otro. Sin embargo, había mitos y deidades comunes, tanto del bien como del mal. El culto al sol era común

en casi todo el territorio. También existía el culto a la luna y a las estrellas. Otro culto bastante común era el de las montañas que, dependiendo de su altura, tenían más o menos poder y jerarquía. Los fenómenos de la naturaleza –tempestades, granizo, aluviones, arco iris– eran asimismo venerados. Árboles y aves que producían asombro –como los guacamayos, las aguilarpías y los cóndores– eran objeto de adoración, y entre los animales los más peligrosos y feroces: el puma, el oso y la serpiente.

Las fiestas religiosas se realizaban en los solsticios, los equinoccios, el tiempo de la cosecha y de la siembra de la tierra. Se ofrendaba utensilios de materiales preciosos, tales como cerámica y concha, y también existía el sacrificio humano y de animales. Se cree que el sacrificio se hacía de vírgenes entre los puruhaes, de niños entre los cañaris y los mantas, y de prisioneros entre los caráques; el corazón de los sacrificados era ofrendado por los huancavilcas. Hay indicios de que se han practicado formas de antropofagia ritual; las personas se desangraban como sacrificio o, según la costumbre huancavilca, ofrecían cejas, pestañas, o dientes. Cada grupo étnico tenía su forma propia de entrar en relación con lo divino y hacer su ofrenda respectiva para agradar a su imagen sagrada. El Quinche se caracterizó no sólo por ser

un lugar estratégico para la cristianización por medio de la devoción mariana, sino también por haber sido un sitio de culto aborigen.

El mito del oso andino

Para varias culturas, la continuidad de la vida se hacía por medio de los animales, por eso muchos de ellos eran sagrados. Se creía que los ancestros retornaban para dar protección tomando la forma del animal que más les gustaba o con el que se identificaban. En la población de Oyacachi se adoraba la cabeza del oso.

Siendo conocido por los eu-



Mujeres escribiendo la historia



Como mujer creyente me sentí interpelada por los símbolos religiosos del tiempo precolombino y por el modo como se vive actualmente, desde las mujeres, la religiosidad popular, llegando a reconocer que el sincretismo religioso que se dio con la imposición de los conquistadores y su evangelización dejó grandes vacíos, que hacen que las creyentes continuemos en la búsqueda. Pero hay algo más que una sola visión y es la constatación de que la historia excluyente para las mujeres no se cortó en la conquista ni empieza desde allí: la continuidad del tiempo marca también que los pueblos autóctonos de nuestra región, con sus estructuras de poder, marginaron en todos los espacios a las mujeres. Pensar que las mujeres tuvieron una situación mejor, en aquellos tiempos, es sólo un sentimiento de nostalgia que vaga por el imaginario social.



ropeos, el oso se encontraba en la psiquis de los colonizadores, por eso muchas de las creencias actuales son una mezcla de los mitos de los indígenas y de la población criolla. Esta mezcla dio origen al cuento del oso frontino, fuente importante de la concepción de mitos y leyendas, asociadas con el rapto de mujeres, representados en fiestas populares y hoy reconocidos como folklore. Los osos se convirtieron en símbolos de machismo y de deseo, mientras en la concepción indígena pertenecían al orden espiritual y oficiaban de intermediarios. En el Imperio Inca, el oso frontino era considerado como un vínculo entre el mundo superior donde se encuentran los dioses y el inferior de los hombres. Para los quechuas, el oso frontino era el que marcaba el paso de la época de caos a otra en la que se mantenía el orden.

Con el aporte de la cultura europea, se cambió la visión espiritual del oso frontino por la de "salvaje", término que también se les dio a los indígenas que no asumían el sometimiento de los colonizadores, pretendiendo con él indicar que no tenían uso de razón y carecían de inteligencia, y que todo su saber era despreciable.

Del mismo modo, la Virgen María, como divinidad femenina, iba a reemplazar a la tierra. Para los pueblos autóctonos, la tierra es el medio de sobrevivencia; en ella se

hace la siembra y la cosecha, en ella hay fertilidad y reproducción para la continuidad de la vida. A la imagen de la Virgen se le atribuyó esta protección de las siembras, ella es la que protege y también provee alimento a los necesitados. Pero el sincretismo religioso llevó los indígenas a realizar una representación entendible para su imaginario; así conjugaron la imagen de la Virgen con la naturaleza, como en el caso de La Virgen de Agua Santa en Baños, la Virgen de la Peña en Oyacachi, o la Virgen del Quinche, que adoptó el nombre del pueblo. Quedó demostrado así que la religión hispana no podía encubrir la vinculación de las imágenes con los imaginarios autóctonos.

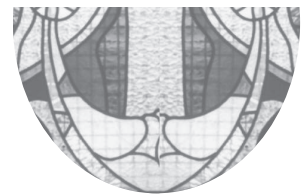
La religiosidad mariana

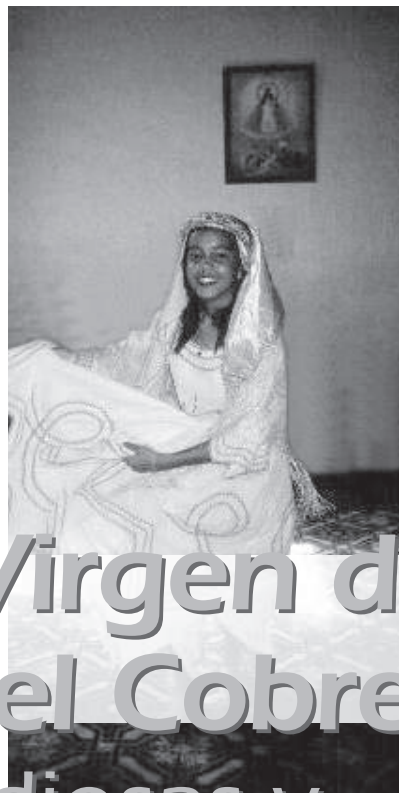
Para llegar a comprender la historia que acompañaba a la gran religiosidad mariana mantenida hasta la actualidad alrededor de la Virgen del Quinche, habrá que reconocer cada uno de los hilos que conforman este tejido religioso. La tradición católica tiene también un Dios Padre, pero la población se identifica más con la Virgen María, que representa la imagen de su fe a la divinidad. María es la imagen femenina que se encuentra con otras imágenes del cosmos, como el Dios Sol, la Diosa Luna, las estrellas,

el arco iris, la madre tierra o "Pachamama", las montañas sagradas, el puma, el jaguar, el oso, la serpiente. Todas estas imágenes tenían para los ancestros un valor divino y un accionar en sus vidas.

Quizá a algunas mujeres autóctonas la Virgen les traiga a la mente el imaginario de sus ancestros, pero no como algo que les identifica, sino que va más allá del sólo asemejarse, porque la imagen de María les ha guardado otras imágenes de resistencia.

Hay que detenerse a reconocer las marcas de la divinidad que se encuentran en los cuerpos de las mujeres como el espacio sagrado milenario o espacio histórico; estos cuerpos pueden estar desnudos o estar cargados de símbolos que nos lleven a redescubrirnos como mujeres en la historia de cada cultura. ☑





Ochún y la Virgen de la Caridad del Cobre: mezcla de diosas y rostros de mujer

Clara Luz Ajo*

Las aguas, que en los orígenes fueron el gran útero que gestó la vida de los seres humanos, en Cuba se transforman en la energía sagrada que protege y da vida. De las aguas surgen estas dos deidades, grandes madres ancestrales que la religiosidad popular ha unido y transformado, mezclándolas entre sí e identificándolas con las mujeres del pueblo, humanizándolas cada vez más.

En esa mezcla se muestra el mestizaje cultural que forma el etnos cubano. Este trabajo es fruto del estudio y la investigación de la tradición yoruba de origen africano y de la religión de Santería cubana.

Dos deidades, dos historias

En el año 1492 llegan a las costas cubanas los primeros barcos españoles comandados

por Cristóbal Colón y en 1493 la Bula Intercaetera del papa Alejandro VI encomendó y dio plenos derechos sobre la isla a los Reyes de España. En 1510 se inicia la conquista y la colonización de Cuba y después de un corto período en el cual fue casi exterminada su pobla-

* Clara Luz Ajo, teóloga feminista cubana, es docente del Seminario Teológico Evangélico en Matanzas. Más información: triana-ajo@enet.cu

ción indígena, entraron en sus tierras los primeros esclavos africanos.

Es aproximadamente a partir de 1514 cuando Fray Bartolomé de las Casas hace la sugerencia de sustituir la mano de obra esclava indígena por la africana, considerada más fuerte, para proteger a los aborígenes del exterminio. En 1873, año en que fue llevado a Cuba el último cargamento de esclavos, la población negra-esclava-era



mayor que la blanca.

La “evangelización” fue utilizada como pretexto para justificar las acciones conquistadoras. La Biblia, la cruz y la espada desembarcaron juntas en América, y el poder eclesiástico no escatimó argumentos ni teorías

para legitimar la conquista, la colonización y el sometimiento de sus pobladores.

Muchas etnias fueron introducidas en Cuba en la época de la esclavitud, pero de todas ellas la de los yoruba –que fueron denominados más adelante lucumíes– fue la que trajo a la isla una de las culturas más fuertes, sólidas y desarrolladas, con una visión cosmológica del mundo estratificada y diversificada y trajo también el culto a los orishas.

La Santería

Muchos elementos de la religión yoruba, que los esclavos lucumíes practicaban, fueron asimilados a la religión cristiana. La Iglesia Católica buscó evangelizar a los esclavos y las esclavas, despojándolos de sus creencias religiosas. Pero la violencia y la explotación a la que eran sometidos aquellos hombres y mujeres los hacía rechazar al colonizador como modelo ético y religioso a seguir. Los esclavistas, a su vez, trataban de mantener las divisiones y las diferencias étnicas, lingüísticas y religiosas entre los africanos para evitar sublevaciones y amotinamientos en los barracones; al mismo

tiempo en las dotaciones se toleraba en cierta medida que los esclavos y las esclavas en algunas ocasiones especiales pudieran tocar los tambores y bailar al estilo de su país.

Otro elemento importante en el mantenimiento y el desarrollo de prácticas y tradiciones africanas en Cuba fue el surgimiento de los cabildos y las cofradías, que eran sociedades de personas negras que practicaban sus tradiciones y costumbres religiosas –en general bailes y cantos rituales– sin llamar la atención de los colonizadores.

Los esclavistas no imaginaban que aquellos toques de tambor y aquellas danzas escondían rituales tradicionales y que eran vías de comunicación con sus divinidades.

Los esclavos y las esclavas lucumíes le pusieron nombres cristianos a sus dioses y diosas, orientándose por semejanzas externas, y tomaron elementos de la liturgia católica para celebrar sus propios rituales religiosos bajo el pretexto de rendir culto a los santos católicos. Lo que en un inicio fue una estrategia para proteger costumbres, tradiciones y rituales, se convirtió poco a poco en un nuevo camino. Con el tiempo, las santas y los santos cristianos se encontraron con los orishas africanos y compartieron elementos, características, virtudes y defectos, dones espirituales y energías. Por su parte, los

orishas comenzaron a tomar una identidad cubana y se convirtieron en diosas y dioses cubanos de origen africano; los que resistieron este proceso comenzaron a ser asociados a los santos y las vírgenes del culto católico y terminaron por ser denominados “santos”, lo que dio lugar a que el conjunto de los elementos rituales y litúrgicos que componen esta expresión religiosa fuera denominado Santería.

Ochún es una de las diosas del panteón yoruba que pasó por ese proceso de transformación y readaptación hasta convertirse en una de las más importantes deidades de la Santería. En Cuba, Ochún dejó de ser africana para convertirse en mulata criolla. Es el símbolo de la coquetería, de la gracia, la belleza y la sensualidad femenina. Es la diosa del amor, de la fecundidad, la patrona de los embarazos, protectora de las mujeres embarazadas.

Las Madres Ancestrales

Los orígenes de Ochún se remontan a Nigeria, donde es la diosa del río que lleva su nombre y que corre a lo largo del país. Sus grandes Madres le dieron poderes sobre la fecundidad.

Olódùmaré, el dios supremo, le entregó el axé (el poder de realización que dinamiza la existencia y que permite que ella surja) a través de una

calabaza, imagen del mundo, depósito de su poderío, y que contiene un pájaro (eye).

La lucha por el poder entre el hombre y la mujer está presente en muchas historias y mitos de la Santería, pero también el miedo a los poderes de la mujer: los de la fecundidad, relacionados con el misterio de la concepción de la vida, sin los cuales no es posible la continuidad de la comunidad, de la familia. La mujer es asociada al secreto, al temor de lo desconocido.

El agua y la tierra son elementos conductores del axé genitor femenino que está en la lluvia, en ríos, lagos y manantiales, y aun en el mar, porque en la Santería, Ochún está muy ligada a Yemayá, la diosa de los mares. El agua en la tradición yoruba es llamada también “sangre blanca” de la tierra. Como reina y dueña de todas las aguas dulces, Ochún es la que tiene que ver directamente con la facultad de las mujeres de procrear, ella es la que posibilita que sean fecundas y puedan tener hijos. Ella también cuidará del desarrollo del feto y del bebé recién nacido.

Si preguntamos a cualquier santero o santera cómo es Ochún, siempre describirá a la mujer cubana, sensual, coqueta, alegre, divertida, bailadora, fiestera, a quien le gusta vestirse con buenas ropas, arreglarse y engalanarse. Generalmente la describen

como una mulata, de ojos claros o color miel, de cabellos largos crespos y de cuerpo bello y sensual. Poseedora de grandes poderes, milagrosa y compasiva, cariñosa y dulce como la miel que le encanta, pero al mismo tiempo voluntariosa e inclemente cuando se enfurece.

Su femineidad no es sumisa y complaciente, sino poderosa, libre, sensual, segura de sí misma y dueña de su sexualidad, capaz de conseguir cualquier cosa con sus encantos. Los antiguos esclavos africanos la llamaban la “panchákara”, que en la lengua lucumí quiere decir “prostituta”, “diosa puta”. Este sobrenombre es sinónimo de poder y se le dice con respeto y admiración. Ésta es una de las manifestaciones –camino o avatares– más populares de Ochún, en ella se le conoce con el nombre de Yeyé Kari.

Ella fue mujer de orishas muy importantes como Shangó y Ogún. Eleguá, el dios del destino, es su amigo y defensor inseparable. Sin embargo, las diferentes manifestaciones de esta diosa cubana abarcan un gran abanico de arquetipos femeninos. Ochún sobrepasa los límites de los estereotipos que la civilización occidental propone a la mujer, porque no sólo es bella, femenina, coqueta, inteligente, sabia y sensual, sino que es también traicionera, engañadora, conquistista a los hombres y los

somete a sus encantos, puede crear problemas de esterilidad en las mujeres y, además, tiene caminos en los cuales es seria, hogareña, tímida. Según cuentan sus historias, es capaz de conseguir todo lo que quiere. Aparece con muchas características, pero entre ellas no se encuentra la maternidad. La madre por excelencia en esta tradición es Yemayá.

La “diosa puta” y la madre virgen y pura

¿Cómo es posible que Ochún, que es toda sensualidad y tan libre en el uso de su sexualidad, que es denominada “panchakara” o “diosa puta”, haya sido fundida en la figura de la Virgen de la Caridad del Cobre, la madre virgen y pura?

Cerca de Santiago de Cuba se encuentra el pueblo de El Cobre, que desde 1927 acoge el Santuario de la Virgen de la Caridad. Es un poblado pequeño, muy visitado por creyentes y no creyentes. Los poetas la llaman la Virgen Morena. Cachita o Cari la nombra cariñosamente el pueblo creyente. En ella se han integrado las devociones que a través de siglos han aglutinado tradiciones hispanas, indígenas, africanas y criollas que se han fundido y transculturado, dando como resultado una expresión religiosa popular que hoy es practicada por una gran mayoría y que ha sido capaz de unir, a partir del siglo XVI, la fe y las creencias de los

diferentes grupos sociales que conforman la nacionalidad cubana.

Son varias las versiones sobre su aparición en las aguas de la Bahía de Nipe, situada en la costa norte de la región oriental de la isla. Las más populares difieren en cuanto a los orígenes étnicos de los personajes que la encontraron. Algunas personas dicen que fueron tres pescadores, dos blancos y uno negro (así aparece en la mayor parte de las imágenes populares), otras dicen que fueron Juan el Blanco, Juan el Negro y Juan el Mulato, también conocido por el Indio.

Lo que se puede precisar es que dos rancheros indios y un joven esclavo negro de diez años encontraron su imagen flotando en las aguas de la bahía en 1613. La imagen tenía una tablilla con una inscripción que decía “Yo soy la virgen de la Caridad”. Fue llevada a tierra firme en una región llamada hato de Barajagua. Allí se ha podido comprobar la existencia de estaciones aborígenes tardías, por lo que es posible afirmar que antes de ingresar a la religiosidad popular afrocubana, ella perteneció a la religiosidad de los aborígenes, aunque en esta fecha ya existían esclavos y esclavas africanas en la parte occidental de la isla.

Los aborígenes asociaron la imagen de la Virgen María con la madre del dios aborígen

cuyo nombre era Atabex. Se la relaciona con diferentes atributos funcionales tales como el parto, la lluvia, la menstruación, las mareas y la luna. Esta diosa poseía una gran fuerza creadora capaz de autoengendrarse y engendrar a la deidad suprema, que tenía madre pero no tenía padre ni principio.

Las historias que han permanecido en la memoria del pueblo muestran que en los primeros momentos de veneración de la Virgen de la Caridad su imagen desapareció varias veces del altar y aparecía mojada a la mañana siguiente. Estas apariciones y desapariciones resultan comunes entre las deidades aborígenes. Asimismo, los primeros relatos cuentan que una de las personas que la cuidaba conversaba con ella, como solían hacer los aborígenes en su relación con sus dioses y diosas.

Fernando Ortiz en sus estudios sobre la Virgen de la Caridad llama la atención sobre la luna invertida, semejante a cuernos. Él piensa que puede ser influencia de la tradición aruaca y que por el color moreno la imagen podría identificarse con una india y no con una africana. “La luna es un emblema acuático, de agua dulce, con sentido agrario, sexual y fálico [...] A la luna, dueña de las aguas y originaria de ellas, se le atribuían virtudes fertilizantes que ayudaban al crecimiento y a la vida; por eso

su relación con las conchas marinas utilizadas para sus ritos y vestidos [...] es el emblema universal de femineidad por su semejanza con los perfiles vulvares. La luna creciente es símbolo de magia curativa y los cuernos fueron signos de fertilidad, fecundidad y buena suerte” (F. Ortiz, “La semiluna de la Virgen de la Caridad”, Archivos del Folklore Cubano, La Habana, abril-junio de 1929).

Más tarde, la Virgen fue trasladada a las minas de cobre de Santiago del Prado, trabajadas por esclavos y esclavas que eran mestizos de negros, indios y blancos. Primero estuvo en la capilla de un hospital para

esclavas y esclavos enfermos y heridos. En 1648 se le trasladó a una ermita nueva construida en lo alto del cerro de las minas.

El inventario de esclavos de 1647 muestra que un buen número de mujeres esclavas trabajaba en las minas realizando lo que se llamaba “machacar el mineral”, un tarea que se realizaba preferiblemente en las márgenes del río. Los esclavos y las esclavas tuvieron una serie de elementos que los hicieron asociar a la Virgen de la Caridad con la diosa de origen africano. En primer lugar, los aborígenes ya la habían asociado con la diosa Atarex,

considerada madre generadora. En segundo lugar, la Virgen era la imagen que presidía las expresiones religiosas en las minas de cobre. El mineral de Ochún era el cobre y su color el amarillo. Además, Ochún en África era la diosa relacionada con las aguas del río, diosa de la fecundidad, la que daba los hijos, y la Virgen tenía un niño en los brazos, además de que su manto era amarillo y de que había sido encontrada flotando en las aguas y de todas las leyendas que contaban sus desapariciones y reapariciones, mojada por el agua. 📌

Juntas en la diferencia



La fusión se realizó en un proceso que fue acompañado de luchas, rebeliones y toda una historia en la cual se unieron personas mestizas, mulatas, blancas y negras que, al mismo tiempo que luchaban por sus derechos a la tierra, la libertad y la independencia, fueron fusionando y mezclando a la Virgen morena y a la diosa del amor hasta el punto de integrarlas a la vida cotidiana del pueblo. Así fueron humanizando a la virgen pura y transformándola en una real mujer del pueblo que rompe con los estereotipos que la tradición occidental le impone para dejar de ser santa y convencional, transformándose en la mulata alegre, danzante, sensual, cubana.

En nuestros días Ochún y Cachita están juntas, ambas son una misma divinidad, aunque de orígenes e historias diferentes. La Santería las ha fusionado y se encuentran una al lado de la otra en los altares, las fiestas y los rituales dedicados a Ochún. El 8 de septiembre, que es la fecha en que se celebra el apareamiento de la Virgen de la Caridad en las aguas de la bahía de Nipe, es un día de fiesta tanto para la Iglesia Católica como para los santeros y las santeras.

La Iglesia realiza misas, procesiones y diferentes actividades dedicadas a la Virgen morena. Los santeros y las santeras adornan sus altares con flores, realizan una velada en la que le encienden velas a la imagen de la Virgen, siempre reluciente con su túnica dorada al lado del asentamiento de Ochún, que es el recipiente de porcelana o de barro en el que se guardan los elementos del río que contienen el axé de la orisha. Las velas se encienden a las doce de la noche y en ese momento todo el mundo reza y le pide a la Virgen por la paz, la salud y la prosperidad de las personas. Se rezan oraciones cristianas como el Padrenuestro y el Avemaría, se cantan himnos cristianos mientras se le toca la campanilla a Ochún (llamada agogo) y finalmente se le canta en lengua yoruba. Es una mezcla de tradiciones que el pueblo ha logrado rompiendo las barreras del sectarismo religioso, de la misma manera que Ochún y Cachita han podido romper y desconstruir las barreras del convencionalismo y el tradicionalismo que encierran a la mujer en patrones de conducta. 📌

Chile

La Virgen del Carmen y la bella Tirana del Tamarugal



*Equipo Capacitar **
Verónica Cordero, Victoria Martínez

A mediados de 1535 Diego de Almagro salió del Cuzco a la conquista de Chile al frente de un ejército de 500 españoles y 10.000 indios peruanos. Con él iba, en calidad de rehén, para que los indígenas no se sublevaran, Huillac Uma, sumo



sacerdote de la extinguida religión del Sol. Iban además muchos willcas, capitanes de los antiguos ejércitos del imperio Inca y varios sacerdotes del Sol. Con Huillac Uma iba su hija, Huillac Ñusta, noble

* Capacitar-Chile, AL. con su sede en Santiago, es un equipo dedicado a la sanación del cuerpo/mente/espíritu por medio de prácticas de salud holística. Más información: capacitarchile@123.cl

princesa de veinte años. Huillac Uma, al regreso de Chile, huyó a la provincia de Charcas, para sumarse a la rebelión que Manco II acababa de iniciar en el Cuzco. La princesa también huyó, seguida de medio millar de indios, y se refugió

en el bosque de tamarugos que cubría las tierras que hoy se llaman del Tamarugal, en las afueras de los actuales pueblos de Canchones y La Tirana, ubicados en la Primera Región de Tarapacá. Transformada en una temible jefa guerrera, se le empezó a conocer entonces como “la bella tirana del Tamarugal”.

Cuenta la leyenda que, un día, los guerreros condujeron ante Huillac Ñusta a un castellano apresado en el bosque, llamado Vasco de Almeida, que fue condenado a muerte, como era regla para todos los bautizados que cayeran prisioneros. La jefa, enamorada del prisionero, hablaba con él a toda hora.

“Le habló de María. Le habló por último, y fue entonces cuando la princesa indiana

bebió con mayor avidez sus palabras, de la noción consoladora de la inmortalidad y, por virtud misma, de la supervivencia del alma sobre el cuerpo en un más allá de eterna venturanza, reservado a los que en esta triste vida hubieron hambre y sed de justicia, de amor y felicidad.

‘Y de ser cristiana y morir en el seno de tu fe’, pregúntale Huillac al español, ‘¿renacerá en la vida futura, y mi alma vivirá unida a la tuya, por un siempre jamás?’

‘Sí tal, amada mía’, respondió Almeida.

‘¿Estás seguro de ello, chunco adorado?’

‘Me lo enseña mi religión, que es la fuente de toda la verdad.’

‘Pues bien: bautízame castellano... ¡quiero ser cristiana! ¡Quiero ser tuya de cuerpo y alma, en esta vida terrenal y en la eterna!’

‘Dios ha alumbrado tu entendimiento, Dios ha llamado a las puertas de tu corazón. Si hoy pagana, te idolatro, no habría cariño en el mundo igual al que te profese mañana cristiana ... Mañana al despuntar el día’, agregó con solemne acento Almeida, ‘serás mi hermana y esposa en Jesucristo’.

Cuando el hombre estaba vertiendo agua sobre la cabeza de la guerrera y pronunciando las palabras sacramentales, una nube de flechas cayó sobre ambos. Almeida murió en

el acto y la Ñusta, herida de muerte, llamó en torno a sí a los willcas, a los sacerdotes, a los ancianos y al pueblo, y sobreponiéndose a los dolores de su agonía, les dijo: “Me resigno a pagar con mi vida al que consideráis mi yerro. Más, si queréis que muera tranquila la última princesa de linaje de vuestro Inca y última sacerdotisa de vuestra religión, prometedme que enterraréis mi cadáver al lado del de mi esposo, y levantaréis sobre nuestra sepultura una cruz, la cruz de los cristianos. No puedo más. Adiós para siempre”.

Entre 1536 y 1540 Fraile Antonio Redón Sarmiento, religioso de la Real y Militar Orden de Las Mercedes Redentora de Cautivas, primer evangelizador del Tamarugal, se dedicó a derribar ídolos indígenas. La historia oficial cuenta que así fue que descubrió la cruz, y al enterarse de la trágica historia y sabiendo que Almeida era devoto de la Virgen del Carmen, erigió en el lugar una ermita con el nombre de Iglesia de Nuestra Señora del Carmen de La Tirana, desplazando el antiguo adoratorio inca.

La historia alternativa

En el calendario de festividades religiosas del imperio Inca que correspondía a la región del Tamarugal, los ritos estaban relacionados con el culto a la Pachamama, lo cual nos

induce a pensar que la celebración arrastraría como ícono secreto este culto, sincretizado en la Virgen del Carmen. Es a la Pachamama a quien se le ofrecen rituales y sacrificios con discursos destinados a multiplicar las riquezas. Danzas, trajes, máscaras y música eran parte del ceremonial. Donde no existían templos se contaba con lugares sacro-naturales, de manera que siempre se podía congregarse a los participantes; en este sentido el pueblo de La Tirana, surcado por aguas subterráneas, es un sitio natural de fertilidad.

Según Lautaro Núñez (La Tirana del Tamarugal, Universidad del Norte), la Ñusta simboliza la gesta de resistencia india. Su rebeldía vencida se plasma en una leyenda que pretende destacar el éxito de la evangelización y el temprano mestizaje ocurrido en la región. La Ñusta pasa a ser la China: ni española, ni indígena. Es un ícono, dice Núñez, que debió inventar su propio espacio cultural y religioso dando lugar a un intenso fervor popular en la zona.

Por otro lado, la explotación del salitre –que fue un eje de apoyo en el siglo XVIII, en la época de impulso del capitalismo latinoamericano– aumentó la gran presencia de la Virgen de La Tirana. La dura vida salitrera en el desierto fue un espacio que consolidó más la creencia de la Virgen del Carmen de La Tirana. La organiza-

ción de los obreros, basada en el sindicalismo y las mutuales, le dio una nueva vibración al culto de la China del desierto. Contradictoriamente, en estos territorios desérticos, con poca presencia eclesial, emerge La Tirana como el mayor centro posible para recoger la religiosidad popular impulsada por la conciencia colectiva del obrero de la salitrera. Se forman confederaciones autónomas de bailes con sus caporales, y los obreros entran a dialogar con la organización eclesial para organizar las funciones en el Santuario de la Virgen. Las compañías de bailes religiosos tienen su propia simbología, que involucra su vida cotidiana y sus ideales en la devoción religiosa, y cada año son los principales actores del entorno de La Tirana.

La orfandad religiosa de las mujeres

Al presenciar en la Fiesta de La Tirana las manifestaciones de aprecio hacia la Virgen, y viendo cómo ha estado presente en la historia social la mujer del norte, se encuentra que ella se ha forjado en un proceso de situaciones límites cambiantes, teniendo que combinar la vida doméstica frente a una servidumbre empresarial. Nos surge una ingrata sensación de orfandad en relación con su papel en la historia, y consideramos que esta sensación de desprotec-

ción tiene las mismas raíces del sentimiento religioso que impera en la celebración de la Virgen de La Tirana. Esta sensación de soledad proviene del arquetipo de mujer al cual se venera; un arquetipo que es sólo madre, que es correcta y nutricia frente a las peticiones de sus hijos, dispuesta a interceder por ellos frente al poder mayor. Las mujeres que vienen a esta fiesta saben que se está venerando a una Virgen, que representa una parte de lo que una mujer puede ser, sólo una madre acogedora de sus hijos.

Nos preguntamos: ¿qué sucede con aquello que es constitutivo del “ser mujer” y que no es parte de la veneración religiosa, y menos aún objeto de culto? ¿Qué sucede con la presencia de una mujer entera, que no es dulce ni resignada a aquello que le tocó vivir? Nuevamente constatamos que la religión católica ha arrancado muchos aspectos de lo que es “ser mujer”, y vemos cómo la religiosidad popular no trata de restablecerlo mediante una práctica propia, no esquematizada

por lo institucional. Que esté presente “lo materno” como eje de devoción religiosa, como lo único dentro del amplio espectro de lo femenino, deja claro que esta característica es la más connotada, y que como mujeres, nos podemos sentir desprotegidas si no calzamos dentro de este esquema de “dadora permanente”.

Nos atrevemos a afirmar que, desde el punto de vista del sentir religioso institucional, las mujeres poseemos un sentimiento muy grande de orfandad sagrada, sólo hemos

La Madre-Guerrera

El carácter fuerte y combativo de la Ñusta Huillac se ve disminuido al sentir el “amor”. Nos parece vital hacer una revisión del carácter dominador con que aparece el amor en esta leyenda. Este amor no es de entrega mutua, sino de una entrega total de la mujer al conquistador. Aquí la Ñusta se olvida totalmente de sí misma, se abandona al otro, se entrega en cultura y trascendencia al amado. ¿No es este tipo de amor el que demanda una estructura patriarcal, el amor como olvido de sí misma y la entrega total al otro?

Hay una fuerte contradicción en la identidad de la mujer, representada en la Ñusta, y la de la Virgen. Una es fuerte pero sin poder en el amor, la otra es una buena madre pero sin poder divino. Existe una concepción genérica del mundo dado en esta historia, donde las mujeres están nuevamente fragmentadas, quebradas en su integridad de seres humanos.

Según Sonia Montecino (*Madres y Huachos: alegoría del mestizaje chileno*, Ed. Cuarto Propio, Santiago, 1991) los rasgos simbólicos de la Ñusta que luego se trasfiguran en la Virgen de La Tirana ven lo femenino como poderoso y resguardador de la cultura. Lo femenino encarnado por ella está anegado por el afecto, el cariño al otro. El amor es

aquello que permite que la Tirana transgreda su cultura y se deje penetrar por otra.

El componente dual de madre y guerrera es un factor presente en el ejercicio de la maternidad en América Latina, y es aplaudido por la fortaleza y la dulzura que este rol impulsa y sobre el cual descansan el cuidado social de la crianza y, muchas veces, las luchas reivindicativas.

La Ñusta es símbolo de un conflicto secreto, no sólo cultural sino también de género. Está entre las redes del amor y la autonomía de su pueblo. Olvidarse de este conflicto es cerrar los ojos a nuestro origen indígena y a la socialización de género basada en la entrega al otro. Es penoso ver cómo en Chile se ha ocultado el mestizaje, y cómo instituciones como la Iglesia Católica han jugado en favor del olvido de lo indígena. Sin embargo, persiste un grito popular: ¡Salve Carmelita, Dulce Reina del Tamarugal! Aquí hay un claro recuerdo de que la Reina del Tamarugal fue una indígena llamada Ñusta Huillac, que la leyenda dice que se hizo cristiana para morir. El obispado de la ciudad de Iquique, encargado de realizar la celebración en el templo, lleva adelante la fiesta sin respetar el sentir popular.



sido veneradas como “madres”, lo demás nos ha sido negado.

Los asistentes a esta fiesta religiosa van a pedirle a la Chinita que los ayude, que no les falte nada. A la Virgen se le dice la Chinita como a las campesinas, aquellas que trabajaban en las haciendas realizando el trabajo pesado, y puede tener relación con la necesidad de acercarla al pueblo, con designarle un apodo que la deje en igualdad de condiciones con las mujeres sencillas y trabajadoras que la visitan.

Para una participante y seguidora de la Virgen de La Tirana se puede alzar la imagen de la madre que ampara, simbolizada muy bien por la Virgen del Carmen y, por otra parte, la imagen de la Ñusta enamorada que se entrega a su amado olvidándose de su pueblo, dejándolo sin sacerdotisa. Ambas imágenes representan polaridades de las mujeres, una reconocida y venerada, la otra olvidada y castigada por la historia oficial.

Creemos que no hay duda de que esta imagen de la Virgen del Carmen de La Tirana está reforzando ese rol del “ser para otros” como diría Marcela Lagarde. “Las mujeres existen en



el mundo para acoger material y terrenalmente a los otros, no para acogerse, acunarse y protegerse”. En ellas, si son creyentes, surge la necesidad de un ser que les permita encontrar apoyo, descanso.

A la Virgen del Carmen también se le llama Chinita del Carmelo. Llama la atención cierta complacencia al llamarla de una forma más familiar y cercana. Incluso esto es usado por los sacerdotes en sus altoparlantes. Ellos piden: “Chinita del Carmelo intercede ante tu hijo por las necesidades”, reflejando claramente que la Virgen no es la que hace los favores, sino que existe una jerarquía de poderes divinos.

El sentido común parece decir que aquí hay una “historia” que se transmite y se aprende, pero no se interpreta; de allí el carácter conservador y la larga permanencia de esta

leyenda, que ha tenido a la concepción del mundo religioso dominante como principal reproductor.

Nosotras realizamos una tarea de decodificar los variados tipos de mensajes que existen para las mujeres detrás de estas historias, y cómo esto se fundamenta en la subjetividad de lo que vivimos. Por subjetividad entendemos la

particular concepción del mundo y de la vida del sujeto (Marcela Lagarde). La subjetividad de las mujeres es la particular e individual concepción del mundo y de la vida que cada una elabora a partir de su condición genérica, de todas sus adscripciones socio-culturales. La subjetividad es personal y es colectiva; se conforma a partir del presente que se vive, del pasado y el futuro. Todo esto no es lineal, se constituye en un entramado complejo donde se superponen sentimientos, afectos, recuerdos, conocimientos, valoraciones, deseos e interpretaciones a partir de lo que vivimos.

La esperanza que se produce en el encuentro con la “Chinita” es la actitud de espera de las mujeres en el cumplimiento y la gratificación de una necesidad -como la de

proteger a sus hijos-. Su fe radica en que esta otra Madre pueda realizar lo que ellas habitualmente realizan: una proyección en la Virgen de su propio poder. Su dependencia vital y la ideología dominante les impide sentirse tan “protectoras” como la Virgen del Carmen; este es un elemento de la subjetividad femenina propio de la creencia religiosa.

La fe da coherencia al poder exterior e influye en su vida. Algo externo a su voluntad decide aquello que ha de ocurrir y da paso a una subjetividad mágica y religiosa, “aquello que acontece por voluntad del Señor”. Es por eso que la mujer se encomienda, reza, hace manda, porque su vulnerabilidad está zanjada por la compañía de seres que tienen mayor poder de decidir en su vida que ella misma.

Nos parece particularmente complejizada esta imagen de una Virgen tan cercana pero rodeada de otras deidades que la relativizan; se transfiere así el carácter de no protagonista de las mujeres, según la visión católica.

La Virgen de La Tirana sale en procesión con la Sagrada Familia: va con Jesús Nazareno y con San José. Esta familia es la proyección del no-poder, hace latente la concepción de mundo en la que la Virgen se debe a su hijo y a su esposo-que tiene menos peso de deidad que el hijo-. Ella es alabada en la procesión, vitoreada, pero

los parlantes de la iglesia se encargan todo el tiempo de recordar que es la intercesora ante Jesús. Ella lleva un gran Rosario y se le pide que, mediante el rezo del rosario, se pueda contemplar el rostro de su hijo. Queda claro cómo para la jerarquía de la Iglesia la Virgen es sólo un medio, un recipiente de peticiones y no una deidad mayor, consolidada por la fe de sus seguidores. Esta concepción es tramposa y se ve atada al no reconocimiento popular, pero más que eso olvida lo ancestral, el culto a la Pachamama, fertilizadora, creadora y engendradora de frutos. Vemos la fuerza de Ñusta y de la Pachamama en esta actitud de devoción y fiesta de los asistentes a la celebración de quien alguna vez fue una guerrera incaica.

La Fiesta o aquello que escapa al control

Los días de la fiesta de La Tirana son alrededor de cinco, pero el lapso de preparación es más largo. Casi un mes antes del Día de la Virgen del Carmen, el pueblo comienza los preparativos, abriendo espacio a la celebración, al baile, al compartir, al encontrarse, para vivir un tiempo sin obligación. Es el tiempo destinado a la Chinita y constituye un paréntesis en la ciudad de Iquique, que queda desolada en las noches, ya que sus habitantes han acudido a La Tirana.

Hay dos espacios centrales en la Fiesta de la Virgen de La Tirana, uno es en torno al Templo, donde se agrupan los bailes, y otro es la Feria libre que rodea el contorno del pueblo. La Feria es algo inherente a la cultura popular andina; donde hay reunión hay intercambio de mercadería, por lo que no se puede obviar este espacio, que le da “cohesión étnica” a la fiesta. La Feria libera el sentido religioso de la celebración y lo paganiza, ya que en ella se realiza “comercio”, relacionado con las necesidades de lo cotidiano.

Lo sagrado de la fiesta religiosa de La Tirana se hace patente en el baile en las cofradías, que es de tipo devocional. La actividad de bailar genera una red de relaciones y una comunidad, desde el mes de enero hasta julio, en la que se junta dinero. Es una fuente de energía y recreación para muchas personas, especialmente en Iquique, donde puede ser el acontecimiento del año, y donde todos van de todas maneras. Esta festividad da la posibilidad de celebrar, encontrarse, salir del entorno urbano a los peregrinos-como les llama la Iglesia- o del desierto (a los indígenas) o de las salitreras, y salir de la cotidianidad y entrar en el tiempo festivo. 🗨️

La silla de la abuela

Maruja Guttman González*

Descripción del lugar:

Un tronco de árbol en forma de asiento con respaldo a la orilla de un río.
Pon un cojín sobre el tronco y en el respaldo un chal tejido como de abuelita.

Instrucciones:

Siéntate en el tronco y cierra los ojos.
Permanece quieta y escucha.
El río con su fluir despierta memorias ancestrales en nosotras.
Deja que la sabiduría de todos los seres que nos han precedido empiece a surgir en ti.
Recuerda que nunca estás sola.
Vives inmersa en una comunidad sagrada.

Testimonios:

“Cuando me senté, comencé a sentirme muy querida como si realmente mi abuela y mi bisabuela estuvieran abrazándome”. (Marcia)

“La silla era muy cómoda e invitaba a estar presente nomás. Al cerrar mis ojos me sentí muy protegida. Como si realmente estuviese en los brazos de alguien. El rumor del río era parte de esta sensación. Como de un gran útero que me acogía y mecía. Fue como un llamado grande a tener confianza en la vida y estar presente, en cada momento presente”. (Maruja)

* Maruja Guttman González, ecologista y herbalista, forma parte de la Comunidad Ecológica de Vilches, Chile. Este rito es parte del Sendero Meditativo que la Comunidad hace como parte de su retiro anual.

recordando a Safi

Dedicamos este rito a Safina Newbery, nuestra gran amiga ecofeminista argentina, que murió en junio a la edad de 80 años. Antropóloga brillante e intelectual feminista católica sin tregua, “Safi” fue una incesante luchadora por los derechos sexuales y reproductivos de la mujer. Incentivó al Movimiento Mujer-Iglesia en Argentina, llamado **La Urdimbre de Aquehua**. Fue una de las parteras de Con-spirando, dando a luz a esta búsqueda por vivir nuestras sexualidades y espiritualidades de una manera

coherente, abierta y sin culpas, recreando mitos y símbolos de lo Sagrado. En nuestro número sobre **Ética y ecofeminismo** (Con-spirando, # 17), Safi escribió: “Descubrimos como seres relacionales, como partes de una red...yo soy yo y más que yo. Soy mi presente, soy mi pasado, soy mis abuelos. Soy el sol, soy la tierra, soy una estrella; soy el aire, el fuego, el agua, la plantita de mi maceta; y soy el pasto, y soy el Big Bang. Todo está conectado”.

Adiós, Safi histórica. Bienvenida, Safina Abuela Estrella. **-Judy Ress**



SERIE MODULOS PARA LA TRANS-FORMACION CULTURAL

El colectivo Con-spirando ha desarrollado una metodología de trabajo grupal que ha denominado TRANS-FORMACION CULTURAL, entendiendo por ésta los procesos de cambio experimentados en contextos grupales con fines de aprendizaje individual y colectivo.

Teniendo como punto de partida a las personas y sus vivencias, en sus contextos históricos, sociales, políticos y religiosos, se promueve la exploración y movilización de los contenidos aprendidos respecto a cada uno de los temas ejes de cada módulo, para luego ampliar el repertorio de información y conocimiento con insumos provenientes de diversas fuentes de conocimiento, invitando a la elaboración de nuevas síntesis que favorezcan a sus cuerpos y sus vidas.

El módulo “Nuestro cuerpo-Nuestro territorio” es el primero de esta serie y fue realizado y validado a través de diversos talleres y jornadas durante el año 2003 con diferentes grupos en Chile (Santiago, Valdivia, Concepción) y Cajamarca, Perú.

El título de este módulo “Nuestro cuerpo - Nuestro territorio” señala el punto de partida de nuestra propuesta trans-formativa. Las imágenes del cuerpo han sido históricamente moldeadas por diversas instituciones sociales, religiosas, políticas, científicas y publicitarias. En forma más explícita, el cuerpo de las mujeres ha sido objeto de disciplinamiento y control, dada su potencia-

lidad reproductiva. A la vez, es a partir del cuerpo –individual y grupal– que podemos aportar a los procesos de autonomía y empoderamiento.

En este contexto, la propuesta de Con-spirando a través del módulo “Nuestro cuerpo – Nuestro territorio” es la generación de espacios en los cuales las personas, en especial las mujeres, puedan reflexionar y compartir, en la perspectiva de analizar y comprender sus propios caminos de empoderamiento y autodeterminación.

Solicitudes e información

Este taller se puede solicitar al Colectivo Con-spirando, acordando las modalidades en cada caso.

Estamos a la vez preparando una serie de módulos sobre:

*Derechos Sexuales, Derechos Reproductivos
Éticas y Sexualidades
Ciclos de Vida y Proyecto de Vida
Mitos y Poderes
Más allá de la Violencia*

Para mayor información y para solicitudes de realización de talleres de Con-spirando, te puedes comunicar con Josefina Hurtado y Ute Seibert a través de nuestro correo electrónico: conspira@terra.cl y el fonofax: 222 3001

C *ontactos* *

Argentina

Mabel Filippini
CEASOL
Terrada 2324
1416 Buenos Aires
Tel : 54-1 503-3674
Fax: 54-1 503-0631

Coca Trillini
C.C. 269 Suc 20 (B)
1420 Buenos Aires
Argentina
Telefax: 54 11 4300 9808
ctrillini@yahoo.com

Grupo EcuMénico
de Mujeres F.E.C.
Pedernera 1291,
San José 5519
Mendoza

Australia

Maggie Escartin
P.O. Box 165
Hunters Hill, NSW, 2110
Fax: 612-9 879 7873

Bolivia

Centro de Estudios y
Trabajo de la Mujer
Calle Junín 246
Casilla 4947, Cochabamba
Tel: 591-42-22719

Brasil

Ivone Gebara
Rua Luis Jorge dos Santos, 278
Tabatinga
54756-380 Camaragibe - PE

NETMAL
Caixa Postal 5150
09731 Rudge Ramos
Sao Bernardo do Campo IMS
SBC, SP
Fax: 011 455-4899

Costa Rica

Janet W. May
Apartado 901
1000 San José
janmay@smtp.racsa.co.cr

Ecuador

Hna. Elsie Monge
Comisión EcuMénica de
Derechos Humanos
Casilla 1703-720
Quito, Ecuador
Fono/fax: 58025
cedhu@ecuanex.net.ec

Europa

Lene Sjørup
Skattebollevej 22
DK-5953 Tranekaer
Dinamarca
lsjorup@post.tele.dk

Catherine Norris
Britain & Ireland School
of Feminist Theology
Rush Cottage
Wheldrake Lane
Crockey Hill
York, YO19 4SH
Inglaterra
Tel: 01904-624259

Estados Unidos

WATER
8035 13th Street
Silver Spring, MD 20910
Fax: 301 589-3150
water@hers.com

CAPACITAR
23 East Beach Street, Suit 206
Watsonville, CA 95076
Fax: 408 722-77043
capacitar@igc.apc.org

Nicaragua

Anabel Torres
"Cantera"
Apdo. A-52
Managua
Tel: 505-2775329
Fax: 505-2780103
cantera@nicarao.org.ni

México

Mujeres para el Diálogo
Apartado Postal 19-493
Col. Mixcóac
03910 México, D. F.

Perú

Rosa Dominga Trapasso
Talitha Cumi
Apartado 2211
Lima 100
Tel: 51-14-235852

Venezuela

Gladys Parentelli
Apartado Postal 51.560
Caracas 1050 A
gparentelli@cantv.net

** Los Contactos son aquellas organizaciones o personas a las cuales puedes solicitar información acerca de la revista y/o de nuestro Colectivo Con-spirando.*



"re-visitando" los ciclos :historias de mujeres



¿quiénes somos? nuestros mestizajes



sentidos de vida: ¿donde ponemos nuestra seguridad?



*Virgenes y Diosas de América Latina:
...la resignificación de lo sagrado...*