

# Virgenes y diosas en América Latina

La resignificación de lo sagrado



COORDINADORAS  
Verónica Cordero  
Graciela Pujol  
Mary Judith Ress  
Coca Trillini

# Las autoras

## Coordinadoras

**Verónica Cordero** es antropóloga social de la Universidad de Chile. Su labor profesional se centra en la temática de género, en áreas como la violencia intrafamiliar, la salud sexual y reproductiva y el tema simbólico-religioso. Vive en Santiago de Chile y actualmente forma parte del Equipo Capacitar-Chile, América Latina.

**Graciela Pujol** es arquitecta, psicóloga social y editora. Integra Doble clic, editorial de mujeres especializada en publicaciones de género y teología. Es fundadora del grupo Caleidoscopio de reflexión teológica ecofeminista. Asesora a grupos de mujeres y congregaciones religiosas en teología feminista. Vive en Montevideo, Uruguay.

**Mary Judith Ress** es teóloga ecofeminista, magíster en economía y en literatura y lengua española. Es miembro fundadora del colectivo Con-spirando y forma parte de Capacitar-Chile. Como misionera laica católica trabaja en América Latina desde 1970. Nació en Estados Unidos y actualmente vive en Santiago de Chile.

**Coca Trillini** es docente, biblista popular, teóloga feminista y escritora. Es coordinadora de Católicas por el Derecho a Decidir (CDD) en Buenos Aires e integrante de la Coordinación de la Red Latinoamericana de CDD. Asesora y dicta cursos con mirada de género sobre teología feminista y derechos sexuales y reproductivos. Vive, trabaja y sueña en La Matanza, provincia de Buenos Aires, Argentina.

## Colaboradora

**Ivone Gebara** es doctora en filosofía y en ciencias religiosas. Dictó cursos de filosofía y teología en el Instituto de Teología de Recife e integra la Asociación de Teólogos del Tercer Mundo. Asesora a grupos de mujeres, congregaciones religiosas y participa como docente invitada en universidades de diferentes países. Nació en San Pablo y actualmente vive en Camaragibe, en las cercanías de Recife, nordeste de Brasil.

# Vírgenes y diosas en América Latina



# Vírgenes y diosas en América Latina

COORDINADORAS

Verónica Cordero

Graciela Pujol

Mary Judith Ress

Coca Trillini



Colectivo de mujeres ecofeministas  
para la espiritualidad y la teología



Red Latinoamericana de Católicas  
por el Derecho a Decidir

© 2004, Colectivo Con-spirando / Red Latinoamericana  
de Católicas por el Derecho a Decidir

*Colectivo Con-spirando*

Maslaquías Concha 043  
Casilla 371-11  
Correo Ñuñoa  
Santiago, Chile  
Telefax: (562) 222 3001  
conspira@emol.com  
www.conspirando.cl

*Red Latinoamericana de  
Católicas por el Derecho a Decidir*

(Punto de Referencia)  
C.C. 269 Suc. 20 (B)  
1420 - Buenos Aires, Argentina  
catolicasal@wamani.apc.org  
www.catolicasporelderechoadecidir.org

Edición:

*Graciela Pujol*

Doble clic • Editoras  
Quijote 2531 / 702  
(11600) Montevideo - Uruguay  
Telefax: (598-2) 480 8660  
E-mail: doblecli@internet.com.uy

Diseño de tapa:

*Tadeo Carrier*

ISBN 9974-670-31-4

1ª Edición, noviembre 2004.

Impreso en Uruguay.

# Contenido

|   |    |
|---|----|
| Presentación  |    |
| <i>Verónica Cordero</i> .....   | 9  |
| Ir más allá   |    |
| <i>Coca Trillini</i> .....  | 17 |
| Agradecimientos .....   | 19 |
| Chile   |    |
| La Virgen del Carmen<br>y la bella Tirana del Tamarugal                               |    |
| <i>Equipo Capacitar</i> .....   | 21 |
| Guatemala   |    |
| Qana It´zam y la Virgen<br>de los Desamparados  |    |
| <i>Núcleo Mujeres y Teología</i> .....  | 45 |
| Brasil  |    |
| Iemanjá y Nuestra Señora de la Concepción: de la<br>guerrera y amante a la gran madre |    |
| <i>Grupo Reflexión y Vivencia sobre Mito y Poder</i> .....                            | 57 |

Bolivia  
La Virgen de la Candelaria de Copacabana  
y la Pachamama  
*Felipa Huanca Yupanqui,*  
*Saturnina Quispe Choque y Cati Williams* ..... 79

Perú  
La Virgen de la Candelaria de Puno  
y las huellas de la memoria  
*Jesusa Petrona Candia, Graciela Isqua*  
*y Justina Montalico*..... 109

Argentina  
La Virgen de Luján  
y la fuerza de los arquetipos  
*Coca Trillini, María Teresa Andant*  
*y Claudia Bani* ..... 117

Venezuela  
La Diosa-Reina María Lionza:  
ni madre ni virgen  
*Gladys Parentelli* ..... 139

Ecuador  
La Virgen del Quinche  
y los imaginarios prehispánicos  
*Marcia Moya*..... 155

Uruguay  
La Virgen de los Treinta y Tres  
y la identidad negada  
*Grupo Caleidoscopio*..... 175

Cuba



|  |     |
|--|-----|
| Ochún y la Virgen de la Caridad del Cobre:<br>mezcla de diosas y rostros de mujer<br><i>Clara Luz Ajo</i> .....    | 201 |
| Chile  |     |
| Las Vírgenes de la Frontera<br>y la cristianización de la naturaleza<br><i>Grupo Newen Kusbe</i> .....             | 227 |
| México   |     |
| La Virgen María de Guadalupe<br>y la Diosa Madre Tonantzin<br><i>Martha Robles</i> .....                           | 241 |
| Hemos cruzado las fronteras de nuestras<br>conciencias: diálogo entre Malinche y María<br><i>María Moore</i> ..... | 254 |
| Epílogo  |     |
| <i>Ivone Gebara</i> .....  | 257 |



# Presentación

**E**l proyecto de investigación *Virgenes y diosas en América Latina: la resignificación de lo sagrado* surge de las reflexiones realizadas por las participantes y facilitadoras en las cuatro sesiones de la Escuela 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 Virgenes latinoamericanas; la invitación fue aceptada y la investigación, finalizada este año, fue llevada a cabo por diez equipos locales y un equipo coordinador.

La propuesta fue investigar las deidades o personajes femeninos que subyacen en las Virgenes de los países de América Latina, rescatando en nuestras culturas mestizas e indígenas la imagen sagrada de la mujer, previa a la Conquista. Creíamos 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 que habitaba el lugar.

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 en que nos relacionamos con esta imagen durante el transcurso

de nuestras vidas. Este arquetipo es uno de los que tienen más fuerza entre las representaciones sociales construidas desde el patriarcado y, por tanto, ofrece una excelente posibilidad de exploración, ya que nutre a distintas experiencias, relatos y testimonios. La oportunidad de ahondar en él también podía constituirse 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 que 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. Como ecofeministas, nuestra primera reacción fue sospechar sobre este perfil de mujer. 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 algunos 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. Es así como el culto a María desplazó a los cultos locales, dejándolos en la clandestinidad, como sucede en la cultura andina con el culto a la Pachamama, la diosa Tonantzin en México, La Ñusta-Huillac en Chile, Qana It'zam en Guatemala, Ochún en Cuba, Iemanjá en Brasil, María Lionza en Venezuela.

Lamentablemente muchas de nosotras, a pesar de ser mestizas, desconocemos la belleza de la percepción sobre lo sagrado que tiene el simbolismo indígena americano. 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 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 todavía 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 sincretismo cuando el desplazamiento lo realiza el poder, sino que lo originario permanece latente y mezclado con los cultos llamados oficiales y permitidos.

La investigación colectiva sobre las Vírgenes-Diosas nos dio la posibilidad de re-conocer y re-construir las deidades latinoamericanas o personajes ancestrales femeninos, lo que nos permite conectarnos con una parte de nuestra historia desconocida pero sospechada, intuita 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 nueva dimensión de ritos que refuercen nuestra identidad como mujeres y nos permita reconectarnos con símbolos sagrados que ya valorábamos como tales.

En este libro les 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.

Las Vírgenes aquí expuestas pueden ser consideradas como 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– rescataador 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 superpuso 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; sino que 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 equipos 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 éste 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.

En la fase de trabajo de campo los equipos locales se dirigieron a los lugares de culto, de rituales, y con ayuda de la *Pauta* recogieron la información. Ésta 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.

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.

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 producidos 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. En una primera etapa se publicó, en un número especial de la *Revista Con-spirando* (Nº 45 de diciembre de 2003), una síntesis de diez de los textos producidos por los equipos locales de Argentina, Bolivia, Brasil, Cuba, Concepción y Santiago de Chile, Ecuador,

Guatemala, Perú y Uruguay.

En este libro, además de incorporar la versión completa de estos diez trabajos, se agregaron dos textos: la investigación de Venezuela y un capítulo sobre la Virgen de Guadalupe, que aunque no forma parte de las investigaciones de la red de Con-spirando, pensamos que era necesario incluirla porque es uno de los casos emblemáticos en que la Virgen María cristiana reemplaza a una diosa indígena.

## **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 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 referencias 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 sagradas, 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 cotidianeidad 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.

*Verónica Cordero*

Equipo coordinador del  
proyecto de investigación



## Ir más allá

**E**n el horizonte de nuestras vidas están los sueños, ellos alimentan su sentido y en cada etapa nos invitan a buscar, preguntar, responder y a no estar satisfechas con las repuestas al descubrir el caleidoscopio que se recrea cada vez que creemos haber encontrado respuesta para alguna pregunta.

Cuando este recorrido lo hacemos con otras, y a su vez lo recreamos con otras y otras en un baile sin fin construimos subjetividades, género, sexualidades, maternidades, derechos, hacemos teologías. Este proceso es entonces un camino, no una meta de verdades sino el espacio propio para construcciones teológicas feministas.

Desde la Red Latinoamericana de Católicas por el Derecho a Decidir proponemos crear espacios de reflexión ético religiosa con una perspectiva ecuménica en los temas vinculados a la sexualidad, la reproducción humana y la religión.

Esta publicación es una de las que recoge el pensamiento que surge en América Latina como aporte dinamizador intelectual y espiritual para analizar y modificar críticamente las prácticas con nosotras mismas, con nuestras hijas, hermanas, amigas.

Por eso esta coedición con el colectivo Con-spirando, porque tenemos la voluntad de promover la producción teológica feminista en América Latina y ésta es una de las líneas que nos desafían a ir más allá. Más allá de tradiciones, de construcciones culturales, de historias de vida, de mandatos recibidos, de culpabilizaciones repetidas.

Hablar de Virgen, Madre, Diosa inevitablemente nos remite al vivir cotidiano de mujeres con preguntas: ¿Por qué? ¿Cambiar? ¿Cómo? ¿Cuándo? ¿Dónde?

Hablar, juntarnos y contar, traer recuerdos, reírnos, jugar, sistematizar, ordenar y volver a sospechar es una actividad permanente y necesaria para resignificar una manera de hablar de Dios/Diosa donde sigue pendiente la posibilidad de dar nombre a la divinidad desde las mujeres.

Poder comparar el mito de María que refuerza un modelo y un lugar para la mujer en una sociedad patriarcal, donde la maternidad sería la principal vocación, con el antiguo mito de Odú, el pájaro que simboliza el poder femenino, abre la puerta a otras comprensiones de nosotras mismas y de nuestras posibilidades como ser humano, abre la puerta para ir más allá.

Una de las tantas maneras de leer este libro es preguntarnos permanentemente por la maternidad y la sexualidad, hay un hilo conductor a veces visible y otras invisible en cada investigación, en cada imagen, en cada testimonio que cuestiona, desafía, complejiza la práctica eclesial, social y política orientada a los derechos fundamentales de las humanas. La maternidad se nos manifiesta como un camino posible en la media que es parte de una sexualidad íntegra y nos lleva a preguntarnos más allá ¿y las familias hoy?

*Virgenes y diosas en América Latina*, su lectura enriquecerá la resignificación de lo sagrado y, por tanto, enriquecerá nuestras vidas.

*Coca Trillini*

Integrante de la Coordinación  
de la Red Latinoamericana de  
Católicas por el Derecho a Decidir

## *Nuestro agradecimiento*

A los equipos locales de la investigación, que con su entusiasmo y creatividad hicieron posible un resultado que superó lo que nos habíamos atrevido a soñar.

A Women's World Day of Prayer - German Committee (Comisión alemana de Mujeres por el Día Mundial de la Oración), que dio su apoyo financiero para la realización de esta investigación y la edición del libro, por su compromiso con las mujeres latinoamericanas en sus búsquedas por afianzar la propia identidad.

A todas y todos los que, de diversas formas y en los diferentes países, aportaron materiales e información para la investigación y, algo máspreciado aún, abrieron su corazón para entregar sus memorias, sus experiencias de vida y su sabiduría.

A las Vírgenes y diosas de nuestra América y a nuestras ancestras indígenas, africanas, españolas y portuguesas. Estamos convencidas de que su energía creadora habitó en nosotras desde que comenzamos a soñar con este proyecto, y alentamos la esperanza de que nos sigan nutriendo siempre. Que así sea.

## Nota editorial

Los trabajos de investigación de los equipos locales fueron editados buscando un cierto grado de homogeneidad en la estructuración de los capítulos, pero manteniendo fidelidad a las versiones originales.

Si bien se unificaron criterios editoriales y en algunos casos se omitió información que se consideró que obstaculizaba la comprensión del tema, se quiso respetar la diversidad de las presentaciones, el lenguaje utilizado, por entender que era parte de la riqueza de esta publicación. Se buscó que los cambios no hicieran perder uno de los objetivos de la investigación, rescatar la subjetividad de las mujeres involucradas.

En el uso de las mayúsculas en algunas palabras y su omisión en otras, se mantuvo un criterio unificado que no siempre coincide con el utilizado en las citas textuales. En algunos casos, se mantuvo la mayúscula para hacer referencia a la conceptualización que hay detrás de una palabra. En Dios, la mayúscula indica solamente la referencia al Dios considerado único por el catolicismo, sin que esto implique asumir la categorización jerárquica y excluyente propia de la cultura occidental y cristiana.

CHILE

# La Virgen del Carmen y la bella Tirana del Tamarugal

*Equipo Capacitar*





Baile en la fiesta  
de la Virgen del  
Carmen de La  
Tirana. Fuente:  
[www.gochile.cl](http://www.gochile.cl)

### **Equipo Capacitar**

Verónica Cordero

Victoria Martínez

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](mailto:capacitarchile@123.cl)

Foto de portada: La Virgen del Carmen de La Tirana.



**E**n el centro de la Pampa del Tamarugal, en un remoto confín del desierto de Atacama, el más árido del mundo, surge el santuario mariano de peregrinación masiva más grande del norte chileno: El santuario de La Tirana. El pueblo de La Tirana está ubicado en la Pampa del Tamarugal a 84 kilómetros al suroeste de Iquique, en la Primera región de Tarapacá, provincia de Iquique, a 1.010 metros sobre el nivel del mar.<sup>1</sup>

Su clima desértico oscila de 30 a 40 grados a la sombra en el día y puede bajar a 0 grados en la noche, con cielo límpido, casi siempre despejado, impresionante en estrellas, aunque ocasionalmente la camanchaca, tupida neblina norteña, hace su aparición imposibilitando la visión diurna o nocturna.

La Tirana es un pueblo sencillo donde no hay hoteles, ni residenciales, sus casas son de adobe, y su comercio es básico. Normalmente su población alcanza a unas 200 personas, y no tiene alcantarillado, ni muchas calles pavimentadas. Este pueblo recibe cada año a miles de bailarines y promeseros, que junto a una inquieta masa de turistas y comerciantes, dan vida a una festividad folclórico-religiosa que se mantiene en el tiempo desde la época colonial y que hoy es la máxima expresión de la religiosidad popular en el norte de Chile.

### **La antigüedad de un culto**

Aun cuando no está considerada entre las festividades tradicionales religiosas de la Alta Colonia, desde su origen comienza a recibir peregrinos y ya a comienzos de 1800 es un centro multinacional de romería, junto

a Caspana (Virgen de la Candelaria), Ayquina (Virgen de Guadalupe), y Livilcar (Virgen del Rosario de las Peñas), lo que se consolida al pasar el territorio a poder de Chile luego de la Guerra del Pacífico. La fecha de la celebración tenía lugar en el mes de agosto o septiembre dedicada a la Virgen de Copacabana, la Virgen de la media luna de plata o a la de la Merced. Entre 1879 y 1895 se ubica definitivamente el 16 de julio, festividad de la Virgen del Carmen.

A partir del siglo XVI se va diezmando el bosque que rodeaba al pueblo y cubría toda la Pampa del Tamarugal para usar la leña como combustible primero para la explotación de los minerales de plata, y a partir del siglo XVIII para las nacientes oficinas salitreras o para carbón en la elaboración de pólvora. La carencia de leña llevó a extraer troncos y raíces, propiciando el avance del desierto.

En el complejo fenómeno de la religiosidad popular, el origen del peregrinaje a los centros marianos y de santos patronos en el norte de Chile, se explica por la ausencia de la Iglesia en los campamentos mineros, lo que motiva que los fieles acudan a las fiestas patronales en los poblados agrícolas de los oasis cercanos. Otra causa es la fuerte necesidad religiosa por una situación de extrema pobreza social y económica –como lo era la penosa situación de los obreros del salitre– unido al hecho de que las autoridades de los campamentos mineros, por regla general, eran extranjeros de religión protestante.

No existe documentación relacionada con los primeros bailes, posiblemente fue extraviada o destruida durante la Guerra del Pacífico, pero relatos de la época nos indican que eran con vestimentas indígenas, quizás para proyectar la imagen de sometimiento de tribus belicosas y reticentes a la evangelización. Comienza el presente siglo con la supremacía del Baile Chino N° 1 de Iquique, originario de la Oficina Salitrera Paposo. Estos antiguos promesantes de la Virgen de Andacollo, invitados una vez a La Tirana, posiblemente en 1886 para la inauguración del templo actual, se quedan en y con la fiesta, principalmente por ser un baile chileno. Sólo ellos pueden sacar el anda de la Virgen, la Chinita, como se le llama cariñosamente, creando la leyenda que cuenta que la China se resiste si es sacada por otro baile. La cantidad de asistentes a la fiesta de la Virgen ha ido en aumento –150 mil personas en 1998–, lo que permite su plena vigencia a la fecha.

## La historia oficial

Esta leyenda se ubica en el marco de la temprana evangelización del área del norte de Chile. Los estudios sobre el santuario de La Tirana fundamentan sus relatos en una narración que se ha transformado en un documento no cuestionado, aunque no se han comprobado los vínculos históricos entre el santuario actual y el episodio del siglo XVI.<sup>2</sup>

Fue el historiador tacneño Cuneo Vidal quien recopiló fragmentos de historia oral para redactar esta historia. Esta leyenda tiene episodios históricos y literarios que la han hecho ser aceptada.

*“Cuando a mediados de 1535, Diego de Almagro salió del Cuzco al descubrimiento y conquista de Chile al frente de 550 españoles y de 10.000 indios peruanos, fueron en su real dos hombres que, para los efectos de aquella entrada, valían cuanto un ejército entero de auxiliares. Dieron ellos Paullu Inquill Tupac Inca, hermano de Huáscar y de Manco II, y Huillac Uma, sumo sacerdote de la extinguida religión del Sol.*

*Tratados, ostensiblemente, con los miramientos debido a su encumbrado nacimiento, ambos no pasaron, valga verdades, de la condición de prisioneros de estado, manteniendo rebenes y destinados a pagar con su vida al menor síntoma de rebelión de sus 10.000 mil indios arriba mencionados.*

*Es fama que en aquella ocasión fueron secretamente con Paullu y con Huillac Uma hasta doce willcas, o capitanes, de los antiguos ejércitos imperiales, e igual número de sacerdotes del Sol, cuyo corazón, debajo de una aparente sumisión, latía a impulso del odio y la venganza.*

*Es fama, por otra parte que fue con Huillac Uma su hija apellidada Huillac Ñusta, nacida veinte años atrás en el Cuzco; noble princesa, por cuyas venas corría sangre de los antiguos emperadores peruanos con una impetuosidad y generosidad que ya debieron latir, años atrás, en las venas del débil y confiado Atahualpa.*

*No ignoran los entendidos en paso de la historia de América que Huillac Uma al regreso de Chile, desprendiéndose sigilosamente de la bueste castellana buyó a la provincia de Charcas, con el propósito de fomentar la rebelión que el animoso Manco II acababa de iniciar en el Cuzco.*

*A la altura de Pica, sugestionada por el ejemplo paterno, acertó a buir Huillac Ñusta, seguida de un medio millar de indios adictos a su*

*persona, y a refugiarse en el bosque de tamarugos que por entonces cubría las tierras que hoy decimos del Tamarugal; bosques de los que quedan en nuestros días no desprovistos de salvaje belleza, en las afueras de los pueblos de Canchones y La Tirana.*

*Durante cuatro años Huillac Ñusta, rodeada de sus valerosos secuales, viose libre de la ominosa opresión extranjera.*

*Durante cuatro años la selva primitiva y bravía fue el último baluarte de una raza perseguida y el postrer santuario de un culto proscrito.*

*Fue regla entre ellos poner a muerte a todo español y a todo indio bautizado que cayese prisionero en su poder.*

*Huillac Ñusta fue temida a cien leguas a la redonda.*

*Llamáronla los castellanos, y sigue llamándola una tradición que no ha muerto 'la bella tirana del Tamarugal'.*

*Un día, sus guerreros condujeron a su presencia a un castellano apresado en las lindes del bosque de los tamarugos.*

*Interrogado, dijo llamarse Vasco de Almeida, y pertenecer a un grupo de mineros venido del vecino puerto de Arica en busca de la mentada mina del Sol.*

*Reunidos los ancianos, su fallo fue por que se le aplicase sin mayor dilación la consabida muerte.*

*El corazón de Huillac basta ese momento no había conocido dudas ni vacilaciones, embargado cual estuvo por la pasión del odio y la sed de la venganza. Con todo su ser entero se remeció al escuchar la dura cuanto inevitable sentencia.*

*Un desconocido impulso de conmiseración brotó de lo más hondo de su corazón, en donde tuvo aferrada sus raíces, por el pasado, la mata de sus rencores.*

*Una mirada tan sólo del noble prisionero bastó para producir en ella tamaña metamorfosis.*

*La juventud, el gallardo porte, el estoico desdén de la muerte que viera reunidos en el noble prisionero, fueron causa de que Huillac amase desde ese precioso instante, al hombre cuya vida colocaba el destino en sus manos de sacerdotisa y guerrera.*

*Con todo, trascurrieron las cuatro lunas señaladas en la sentencia de los ancianos, y muy pronto no le restaban al español sino pocos días de vida.*

*Y alguna vez abordaron el tema de sus creencias, y el cautivo le habló de su propia religión. Le habló de un solo Dios Todopoderoso, creador del Cielo y la Tierra, y de cuanto vive y alienta en el ámbito sin fin del Universo.*

*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'.*

*Brilló el sol sobre el destallado perfil de los Andes.*

*Altiya, como quien era, y serena como quien obra a impulso de una acertada resolución, se dirigió con su amado a la fuente que hubo en uno de los claros del bosque, hincó las rodillas al suelo y cruzó los brazos sobre el pecho en actitud de humilde espera.*

*Almeida cogió agua de aquella fuente, y vertiéndola sobre la cabeza de la adorada neófito, pronunció las palabras sacramentales.*

*'Yo te bautizo en nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu...'*

*No terminó la frase...*

*Una nube de flechas, partida de las lindes de la selva se abatió sobre ambos.*

*Una, más cerca le partió el corazón.*

*Almeida se desplomó, inerte, cual árbol lozano herido por el rayo.*

*Huillac, 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, así les habló:*

*Muero resignada...*

*Muero dichosa, segura cual estoy, a fuerza de creyente en Jesucristo, que mi alma inmortal se remontará a los altos cielos, y contemplará el rostro de su Creador, al pie de cuyo trono me espera ya, por obra vuestra, mi esposo adorado.*

*Si con mi amor y con mi conversión a una fe enemiga de la de nuestros padres lastimé vuestras creencias y causé daño a la causa de la nación, séanme concedidos vuestras indulgencias y*

*vuestro perdón.*

*Me resigno a pagar con mi vida al que consideráis mi yerro. Mas, 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 fray 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, iglesia a la que comienzan a peregrinar fieles con cantos y bailes.

## Historia alternativa

Esta leyenda, contada una y mil veces, posee, como todas las leyendas, una base real histórica con personajes que vivieron en el siglo XVI, con la salvedad de que la Ñusta no pudo ser ejecutada por los guerreros, dada su condición de noble, sino por los sacerdotes incas en los santuarios de alturas indicados para tal efecto, como podría ser el cerro Huantajaya –hoy Esmeralda–, con el ceremonial acostumbrado para su condición social.<sup>3</sup> En este cerro fue encontrada en 1975 una momia inca de sexo femenino, de condición noble, ejecutada en el siglo XVI, actualmente en exhibición en el Museo Arqueológico de Iquique. Tampoco pudo encontrar la tumba en 1541 el sacerdote Redón Sarmiento, que llega a estas tierras diez años después. No existen antecedentes de una posible ermita en el lugar entre los siglos XVI y gran parte del XVIII. El plano del ingeniero O'Brien de 1765 no describe su presencia en el lugar. De igual manera, no es posible establecer la presencia de un Almeida en la mina de Huantajaya entre 1535 y 1565.

Ñusta del Tamarugal fue una princesa incaica, que fue enterrada, pero surge la duda de saber si fue momificada. Desde el ámbito del poder, ¿tenían los sacerdotes el poder de matar a una princesa?, si ésta hubiese sido princesa no era algo común para el incario que era de una fuerte estructura patriarcal. Según el profesor Mario Vergara, se especula que la leyenda de la Virgen de La Tirana puede ser un relato creado,

por un fraile, para captar el culto que en este lugar había a una deidad femenina, que no era cristiana.

La primera iglesia de La Tirana se debió construir entre 1765 y 1780, junto al pozo de Nuestra Señora del Carmen de La Tirana (pozo de Guagama). En 1785, un sacerdote de apellido O'Brien hace un plano de la provincia de Tarapacá en que se registra la iglesia. En 1879 esta iglesia es destruida por un terremoto. Inscripciones parroquiales avalan estas fechas: en 1780 es bautizado un niño español de apellido Thorres. Ya en 1818 se alza un templo de dos torres, modesta construcción de adobes destruida por un sismo en 1868. Se levanta un nuevo templo a menos de un kilómetro del anterior. Es destruido nuevamente por un terremoto en 1877 y luego se incendia y se vuelve a construir.

Lo primero que se construyó fue una sencilla ermita en el siglo XVI. En el siglo XVIII se levantó un templo de adobe, que se vino abajo el 13 de agosto de 1886, en un terremoto. Ese mismo año se comienza a construir el templo actual, que se inaugura recién en 1983. Se dice que cuando era territorio boliviano se celebraba en otra fecha esta fiesta, y que cuando pasó –en 1879 luego de la Guerra del Pacífico– a ser territorio chileno se celebró en la fecha de la Virgen del Carmen.

Otra de las curiosidades del fenómeno de la religiosidad popular en la devoción mariana, es la fusión cristiana del culto a la Pachamama y la fusión de la Virgen María y la Ñusta Huillac es la relación peregrino-imagen, unión espiritual que se prolonga por horas, en profunda comunicación.

Lo relevante es indagar más sobre dónde y cuándo comienza la devoción a la Virgen del Carmen, anteriormente de la fundación de la iglesia en La Tirana. Se ha señalado que existió una “lámina” con una Virgen asociada a la media luna que está presente en la Virgen de Copacabana, otra en la mina de Huantajaya, ubicada en Arica, donde la tradición oral dice que allí existía una romería; la pregunta es ¿cómo se trasladó esta imagen o el culto de esta imagen a la iglesia del poblado de La Tirana?

La Tirana como poblado constituye un espacio privilegiado desde el punto de vista hidrográfico, porque allí circulan varios ríos subterráneos. Es decir es un pueblo que tiene agua, situación muy relevante en esa geografía. Este pueblo se constituyó en un lugar que reunía a los pastores que realizaban sus caravanas desde la cordillera a la costa, es decir es un sitio de reunión de trashumancia.

## Integración religiosa

Según las investigaciones de los arqueólogos, los chamanes y líderes religiosos preincaicos e incaicos de la región del Tamarugal solían asumir los poderes e íconos de aquellos animales que simbolizaban valores del culto que ejercían integración religiosa.<sup>4</sup> Este pensamiento animista persistió durante la época evangelizadora de manera que se sintetizando las aves rapaces en ángeles y el puma en el demonio. La oportunidad de utilizar las máscaras de animales y diablos en los santuarios cristianos, era la posibilidad para ejecutar ritos sincréticos, pese a las suspicacias de los españoles.

En el calendario de festividades religiosas del Imperio Inca que correspondía a la región del Tamarugal, desde enero hasta marzo se invocaba a la lluvia. En el mes de abril era la fiesta del Inca con invocaciones y bailes en espacios públicos o plazas. En los meses de junio y julio se preparaba la tierra, con sacrificios y bebidas rituales, en agosto era el ritual de la siembra con grandes fiestas colectivas. Todos estos ritos estaban relacionados con el culto a la Pachamama, lo cual nos induce a pensar que la celebración arrastraría como ícono secreto este culto, sintetizado 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.

El acto de rogar y recibir beneficios terrenales, según Lautaro Núñez, proviene del principio de “reciprocidad mágico-religiosa” que existía en el panteón andino y sus devotos. Se pide en los centros de culto el “retorno vital”, pues allí se da la vida, y se interactúa entre fe y feria, porque todos acceden a entregar y recibir: sentimientos, bienes, servicios.

Según Lautaro Núñez la Ñusta<sup>5</sup> 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.

El mito de la Ñusta sustentado originalmente por los habitantes autóctonos del lugar, es luego tomado por los empresarios salitreros quienes se encargan de nutrir económicamente este espacio de culto local. Este ha sido una vía posible de recrear las formas de culto, y rejuvenecer los símbolos.



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. La organización 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 corporales, 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.

El promesero o la promesera que se compromete a bailar en la cofradía, tiene que cumplir ritos y obligaciones para asegurar su pertenencia.

## La fiesta de la Virgen de La Tirana

La celebración se extiende por seis días, del 12 al 17 de julio. Van llegando en forma paulatina los peregrinos, los comerciantes, las cofradías y los turistas. Los bailes religiosos se preparan en las calles aledañas en largos ensayos, de canto y danza. El pueblo de La Tirana no ofrece infraestructura para tanta población flotante, por lo que se instalan campamentos con carpas en la entrada del pueblo. La gente acampa a la salida del pueblo, también se ven carpas en las calles llenas de polvo, ya que el pueblo de La Tirana cuenta con muy poco pavimento y una infraestructura urbana insuficiente, esto lo hace más atractivo para el despliegue de gente que en él circula. Las casas del pueblo son de adobe y tienen muy pocas ventanas, son en verdad muy sencillas.

La actividad se inicia con el saludo en el calvario. Allí comienza el camino que los lleva al templo. Al llegar a la puerta central del templo los grupos de bailes deben esperar, porque ya están otros grupos saludando a la Virgen en su interior. Cada baile realiza un saludo de alrededor de 15 minutos. Una vez frente al altar cada integrante saluda a la imagen de la Virgen. El caporal va siempre dirigiendo el baile.

Hay que mencionar que cada baile se presenta acompañado de una banda de músicos, según sean sus recursos económicos: cajas, bombo y pitos los más pobres, y trompetas, trombones tubas y bom-

bardas, además de cajas, bombos y platillos los más pudientes; estos músicos interpretan el ritmo del baile en medio del atronador bullicio que significa que lo hagan al mismo tiempo quince, veinte o más bailes y sus respectivas bandas. Igual cosa ocurre con los pitazos con que el caporal dirige el baile. Al mismo tiempo hacen sonar sus pitos igual número de caporales.

El clímax llega el día 15 en la noche, cuando se reúnen los 180 bailes y todos los promeseros en la plaza, a esperar la medianoche, inicio del día 16; el Alba. Todos bailan y ejecutan sus instrumentos a la vez. Es imposible oír o moverse: el ruido apaga los cantos y las voces; una marea humana lleva y trae gente que a veces no quiere ir a otro sitio pero igual es empujada. Los fuegos artificiales convierten en día la noche. Se encienden grandes fogatas y los bailes, pieles rojas principalmente, bailan en torno a ellas. En los últimos años se ha agregado el uso de bengalas, aporte de las empresas pesqueras, las que incluso se introducen en las coreografías como se ve en las diabladas, que han montado una parte de su baile acompañado de estas antorchas.

La religiosidad popular se respira en el pueblo de La Tirana, en su sencillez, en sus espacios humildes, y también en cierta prestancia estética de los bailarines y bailarinas, quienes tienen en esta fiesta la oportunidad de sentirse como reinas. Agrada verlas ornamentadas con sus atuendos de colores vivos, sus peinados de trenzas francesas, en general las mujeres se ven hermosas, y resaltan, todo esto bajo el marco ético de una fiesta de “religiosidad popular”.

Esa noche, al igual que en las anteriores, también se ve la influencia de la tecnología actual en la fiesta: cada baile lleva el anda de su Virgen con su Niño Dios vestido a la usanza del baile, totalmente iluminada gracias al uso de generadores de electricidad. También los bailarines agregan luces a sus trajes, a sus sombreros o a sus máscaras, en el caso de las diabladas. De igual forma fue sufriendo cambios la tela de los trajes, ayer tafetán o sargalina y hoy raso, terciopelo o lamé. Las lentejuelas son el adorno más común, incluso cuando todo lo que brille sirve como adorno.

Por orden, cada baile o grupo de bailes, llega hasta la Chinita para cantarle el Alba: *“Ya llegó la aurora... por toda la tierra... dando luz celeste... claridad eterna... Vamos cantando con alegría... diciendo todos... ¡Viva María!...”*

Cumplido el ritual, a esperar el día 16, momento culminante de la fiesta para la que se prepararon durante el año.

El día 16 se usa la ropa de gala: uno a otro los bailes pasan ante la imagen de la Virgen, también engalanada, mientras la Representante, antigua imagen de la Carmelita, es bajada desde lo alto del altar mayor en

medio de cintas y cantos para ser puesta en el anda que irá en la procesión. A los cantos religiosos se suma durante el descenso la interpretación del Himno Nacional. La procesión reúne a todo el mundo; recorre las calles del pueblo y desde media tarde hasta el ocaso, la imagen en procesión va recibiendo el homenaje de miles de peregrinos y bailarines.

Terminada la procesión, comienza la etapa más triste de la ceremonia: las despedidas. Uno a uno los bailes se despiden de la Chinita pidiéndole les permita volver el año venidero. La despedida es dramática: sumado a la tristeza de cambiar de ser bailarín promesante a ser un simple y anónimo individuo.

### La liturgia católica en pugna con la celebración popular

La imagen de la Virgen del Carmen de La Tirana, ante la cual bailan los promesantes, conocida como la China, la Chinita o la Reina del Tamarugal, está construida en piedra y madera, es de tamaño natural. El altar donde se encuentra la imagen está ubicado bajo la cúpula de la iglesia, a la derecha mirando el altar mayor. Dos camareras se turnan, entre varias llamadas Camareras de la Virgen, para recibir todo tipo de objetos que se presentan para ser bendecidos, tocando en cruz los ropajes de la imagen, incluyendo niños pequeños y guaguas que son alzadas hasta la Virgen para ser bendecidas.

El día 15 de julio en vísperas del día de la Virgen del Carmen, desde la Iglesia irrumpe la música religiosa: “*Santo, Santo es el Señor*”. Es una superposición de música que la iglesia hace de forma irrespetuosa a las personas que se encuentran bailando, y disfrutando de la coreografía. Pareciera ser que por los medios materiales de la tecnología se impone el más fuerte. Los cantos de la iglesia hechos por un coro desde el altar, no se siguen porque esto no tiene relación con los bailes, son impuestos, y no cuenta con el sentir popular, ni con el sentido de las federaciones de bailes. Éstas esperan el alba y a la medianoche anuncian la llegada del 16 de julio, el día de la fiesta.

En la noche de víspera, llama la atención cómo la Iglesia comienza a hacer presión para detener los bailes y el ambiente de fiesta que se vive afuera de la iglesia del pueblo. Lentamente los grupos de bailes presionados por la insistencia de los altos parlantes comienzan a detener sus bailes, y se va creando un ambiente propicio para escuchar la prédica de un cura. En algunos lugares de la plaza hay grupos que siguen bailando, tal vez es una forma de resistencia cultural. Cuando ya todos han dejado de bailar se impone una liturgia católica, que no guarda ninguna relación

con el ritmo de la celebración popular que acontece en el pueblo. Nos parece una clara falta de respeto hacia la cultura popular, y una forma de apropiación de la festividad.

En el espacio circundante al templo se vive un ambiente festivo-ritual basado en las coreografías que realizan las distintas cofradías. Es un ambiente de participación-observación, donde las cofradías bailan y los demás asistentes observan. Hay mucha música de bombos, platillos, y ritmo norteño acompasado, donde lo central es el baile. La música festiva desborda hasta el templo, como una forma de llenar todos los espacios de un cierto ritmo de fiesta ritual religiosa. Cada cofradía baila y realiza su coreografía frente a una imagen de la Virgen del Carmen. Ella está vestida con el manto café y tiene el pelo largo, ondulado y castaño, y la piel blanca, aunque algunas son más morenas. Algunas Vírgenes se muestran más ornamentadas que otras. Esto se realiza en las calles que circundan al templo.

La Virgen en 2003 salió de la iglesia a pasear por el pueblo de La Tirana con un gran rosario, debido a que la Iglesia aprovechó para publicitar el Año del Rosario. La procesión consistió en llevar la imagen de San José, el Nazareno y la Virgen del Carmen. Es decir la Iglesia refuerza la imagen de la sagrada familia, y no de la trinidad, que no es comprendida a nivel de los sectores populares, ni tiene ninguna homologación con la vivencia cotidiana. A San José –custodio de la sagrada familia– se le menciona como el protector de los trabajadores, a él se le pide que no falte el pan en la mesa. Del Nazareno se menciona que es el Señor que reina en el mundo, y de la Virgen que es la patrona del desierto. Al pasar esta procesión por las calles las personas la saludan con sus pañuelos. Las calles del poblado de La Tirana se hacen estrechas para contener a miles de fieles que han caminado durante horas detrás de las imágenes religiosas.

### La orfandad religiosa de las mujeres



Sexualidad y  
maternidad

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,<sup>6</sup> teniendo que combinar la vida doméstica con una servidumbre empresarial. Nos surge una ingrata sensación de orfandad en relación con su papel en la historia, y consideramos que esta

sensación de desprotección 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 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.

La Virgen es el amparo para los creyentes, en completa orfandad frente al poder que los aplasta, solamente remediada por un trance de fiesta religiosa y popular, en una relación personal con una madre

que acoge, que es llamada chinita y puede ser tan pobre y trabajadora como la propia madre.

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.<sup>7</sup> *“Las mujeres existen en el mundo para acoger material y terrenalmente a los otros, no para acogerse, acunarse y protegerse”*.<sup>8</sup> En ellas, si son creyentes, surge la necesidad de un ser que les permita encontrar apoyo, descanso.

¿Qué les sucede cuando este ser o deidad representa el mismo arquetipo de entrega del cual ellas quieren descansar? ¿Qué sucede cuando la imagen a la cual acuden es sólo la intermediaria frente a un poder mayor, el del Padre todopoderoso?

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.

## Una subjetividad personal y colectiva

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 vimos. Por subjetividad entendemos la particular concepción del mundo y de la vida del sujeto.<sup>9</sup> 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 socioculturales. 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 entra-

mado 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. Hay una contradicción evidente: una gran fiesta popular, para pedirle a la Virgen que sea solo intercesora, para dejar en claro que no tiene mayor poder, salvo el de escuchar plegarias, y ver los bailes. 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 la 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.

El estar de fiesta les permite a los habitantes del desierto abrirse a los coloridos, mostrarse con sus atuendos, a las mujeres verse hermosas vestidas de danzantes. En general este tiempo de fiesta les permite un alto en la rutina cotidiana, para ingresar al “tiempo festivo”.

En la fiesta el peso de la razón se aligera, sólo está presente en los parlantes de la iglesia. Los espacios comunes cambian, el pueblo se engalana, la música está en todas partes, los grupos de bailes inundan las calles, hay personajes como los caporales que son una autoridad, están las familias con sus pequeños, se venden polulos por todas partes, está la Feria. En general hay un orden, pero éste es de “fiesta, de festejo”, un paréntesis en lo cotidiano, y esto pone alegría en el ambiente. La fiesta de La Tirana es un regreso a un estado de carnaval, que tal vez resuena en la memoria colectiva de los pampinos.

La noche de víspera es también la noche de espera, del baile, de celebrar a la Chinita, de reencontrarse con los amigos o vecinos, pero en un espacio y tiempo distinto, lo cual provoca un estado de bienestar. *“La Fiesta es un regreso a un estado remoto e indiferenciado, prenatal o pre-social.”*<sup>10</sup>

Gracias a las fiestas se dan espacios de participación colectiva, en que en un país tan gris como Chile se dan momentos de mucho fervor y alegría popular.

La falta de correspondencia en la fiesta con el papel asignado a la mujer la vemos en los elementos culturales que allí están presentes. Ella tiene el papel de danzante, de ayudante de los danzantes, pero también la vemos ocupando roles especiales en las cofradías, como el de los personajes figurines, donde ocupa el rol de la sensualidad.

Un aspecto relevante es la gran cantidad de gente joven que compone las cofradías, una gran mayoría de adolescentes, entre 15 y 20 años, que bailan, y son dirigidos por los caporales, que son adultos. Pertenecen esta juventud a los sectores populares de ciudades como Iquique o Arica, u otras del norte del país. Puede ser que exista una tradición de bailar en términos generacionales, en la fiesta de La Tirana, una devoción que se pase de padres a hijos e hijas.



Posiblemente, además de instrucción sobre el baile y la coreografía particular de cada cofradía, haya adoctrinamiento teológico sobre la religiosidad de la Virgen.

Los promesantes tienen fe en la Virgen por eso realizan la promesa de bailar cada año. Es una fe muy cimentada, tal vez porque es la herencia cultural de haber rendido culto a la Pachamama.

*“A la Virgen se le habla, se le pide, se le conversa, es una muestra de una relación personal entre dos personas.”*

Creemos que la presencia de muchas personas que acuden al pueblo de La Tirana tiene una fundamentación en la fiesta de la Virgen del Carmen, pero también hay otra razón que emerge sigilosamente y es que esta es “una fiesta”. Una fiesta a la cual se acude no sólo como peregrina o peregrino, sino también a comprar, a realizar vida social, a encontrarse con los otros, a pasarla bien.

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: la sacralidad de lo profano**

La feria libre merece una mención aparte, ya que es una muestra clara del desplazamiento que provoca esta fiesta, que aparte de tener una gran cantidad de puestos de ventas, reúne a gente de diversas partes del país que se han trasladado hasta este pueblo con el objeto de comercializar a bajo precio su mercadería.

Es una feria entretenida, llena de mercadería, y da una percepción de unidad centrada en el comercio de los vendedores, que incluso duermen en sus tiendas. Una fiesta religiosa como ésta no está exenta de sufrir la influencia del actual sistema económico donde todo espacio, es un espacio de mercado, por lo tanto de compra y venta.

La feria reúne sin un contexto religioso, que sí está presente en el espacio del templo, libera el sentido religioso de la celebración y lo paganiza, ya que en ella se realiza “comercio”, relacionado con las necesidades de lo cotidiano de los asistentes a la fiesta; allí está la comida, la ropa cotidiana, las ollas para la casa, las toallas, los juguetes para los niños y todo aquello que el mercado introduce como una necesidad creada.

La feria recuerda que aunque el templo está cerca también se lleva una vida real, la feria es para proveerse de mercadería. Se da un círculo de rotación entre la plaza, el templo y la feria.

En la feria se vive un cierto ambiente festivo distinto al ambiente festivo ritual del espacio del templo. Lo principal no ocurre en el templo, sino afuera de él. En las calles la sacralidad de lo profano cobra vida, bajo el manto de la Iglesia Católica que quiere controlarlo todo.

Hay una restricción del alcohol, pero observamos que las bebidas alcohólicas se consumen en forma escondida en la fiesta y se guardan celosamente de las autoridades de la ley y de la Iglesia, pero es importante recordar que es una fiesta y por lo tanto, en forma encubierta, el alcohol está presente.

## Baile y erotismo

Lo sagrado en la fiesta religiosa de La Tirana se da en múltiples circunstancias, y se hace patente en el baile de las cofradías, que es de tipo devocional. Todo en las calles se cubre de movimiento, donde el ritmo da la pauta de la celebración. La actividad de bailar genera una red de relaciones y una comunidad, que se crean en el mes de enero cuando se comienza a juntar el dinero.



Sexualidad y  
maternidad

El erotismo en el baile no está ausente y se manifiesta por los “figurines” que insertan la sensualidad bajo un personaje femenino, y la tentación como uno masculino, borracho, con un cigarro y que baila con cierta picardía. Puede representar un código moral explícito en el baile, en caso que no fuera así, salta a la vista la sensualidad de la bailarina, vestida con polleras cortas, medias de *vedette*, y altas botas de tacones, ellas danzan seguidas por el figurín masculino.

Los personajes figurines aparecen en algunos bailes y quizá sean los más aperturistas. Su actitud erótica es influencia de los bailes bolivianos de Los Sambos Caporales. Constituyen una parte recreativa de la cofradía.

Ya que el erotismo de la Virgen es constantemente negado, en estos bailes figurines el erotismo se escapa y se disocia como un personaje de baile que sirve para acompañar y entretener,

pero que no es trascendente en la cofradía, que es precisamente el rol que ha tenido la sexualidad femenina, intrascendente y para la satisfacción masculina.

La diosa implícita o el elemento que se escapó del dominio patriarcal de la Iglesia está presente en el goce corporal dado por el baile –aunque se diga que es devocional–, donde coexiste la visión de fiesta religiosa y de carnaval.

La presencia, mayormente, de personas de los sectores populares en esta festividad hace recordar lo dividida que se encuentra la estructura social chilena, no percibimos que se disuelvan las diferencias sociales en este espacio de fiesta.

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 Madre-Guerrera



Sexualidad y  
maternidad

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? ¿No es algo común esta concepción del amor?

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.

La Ñusta es la mujer seducida que se deja caer en las redes del conquistador, pero aun así su pueblo reclama su pertenencia, y no deja que sea la esposa del invasor, lo cual la hace tener una dignidad ancestral. Dignidad que tiene la chinita del desierto, la Reina del Tamarugal, que es conocida como protectora y abnegada.

Según Sonia Montecino<sup>11</sup> 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.

Esta dualidad de la imagen femenina la vemos claramente en la conversación con una caporal de un baile, quien es madre ordenadora de los jóvenes de la cofradía, y guerrera frente a nuestras preguntas.

### **Conversación informal con una caporal**

Nos acercamos a unas adolescentes que estaban a la espera del ingreso al altar. Le preguntamos a una de ellas si sabe la historia de la Virgen de La Tirana, se muestra desorientada y busca con sus ojos la ayuda de la caporal, quien se acerca a nosotras. Pertenece a la cofradía Los Morenos de Iquique. Le reiteramos la pregunta que le hemos hecho a la niña y ellas nos responde agresivamente, con otra pregunta: ¿Ustedes no son católicas?

Ella se muestra algo inquieta con nosotras. Se reviste de un fanatismo, y nos comienza a explicar que la Virgen es una sola (explicación que no pedimos, ya que queremos la conexión con la Ñusta). Dice que esta Virgen no es la Tirana y en general le brinda poca importancia a la historia

de la Tirana. Le volvemos a insistir con la historia de la Ñusta, ella replica nuevamente que la Virgen tiene muchos nombres, pero es una sola. Nos aclara que en verdad se le pide a la Virgen, pero en el fondo es a Dios, lo cual refleja que ella ya tiene una jerarquía de la divinidad.

Nos relata que ella baila desde hace 15 años y que aparte de esto es la caporal –grado alto en la jerarquía de las cofradías– y evangeliza, además de preparar en el baile a los nuevos integrantes. Ella hace lectura bíblica –según sus propias palabras– de la “Biblia Viva”.

Nos habla de los evangélicos –que un día antes quemaron figurativamente una imagen de la Virgen del Carmen–, como los hermanos divididos. Muestra claramente cierta superioridad por su condición de católica.

Ella se la ve una mujer pobre (le faltan dientes) perteneciente a un nivel social popular, pero con cierta altanería, y también observamos su arrogancia en la forma en que trata a los y las jóvenes que conforman la cofradía.

## Un conflicto cultural de género

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. ☐

## Notas

1. Mario Vergara, "La Virgen de La Tirana en el espacio y tiempo", ponencia presentada en el Seminario Permanente de Profesores: Religión y Cultura, Centro de Estudios Judaicos, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, 2000.
2. Lautaro Núñez, "La Tirana del Tamarugal", Universidad del Norte, Departamento de Teología, fotocopiado, 1990.
3. Mario Vergara, ob. cit., p. 4.
4. Lautaro Núñez, ob. cit., pp. 26-27.
5. *Ibíd.*, pp. 108-109.
6. Gabriel Salazar, *Labradores, peones y proletarios: formación y crisis de la sociedad popular chilena del siglo XIX*, Ediciones Sur, Santiago de Chile, 1985.
7. Marcela Lagarde, *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas, y locas*, Programa Universitario de Estudios de género, Universidad Autónoma de México, 2001.
8. Marcela Lagarde, ob. cit., p. 312.
9. *Ibíd.*, p. 302.
10. Octavio Paz, *El laberinto de la Soledad*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1981.
11. Sonia Montecino, *Madres y buachos: alegoría del mestizaje chileno*, Ed. Cuarto Propio, Santiago de Chile, 1991, p. 74.

GUATEMALA

# Qana It'zam y la Virgen de los Desamparados

*Núcleo Mujeres y Teología*





Santa María Cahabón, mural al óleo de Rosamaría Pascual de Gámez, en la iglesia Santa María Cahabón.



### **Núcleo Mujeres y Teología**

Maricarmen Martín  
Cinthia Méndez  
María Eluvia Zúñiga

El Núcleo Mujeres y Teología de Guatemala es una instancia ecuménica conformada por mujeres que hacen teología a favor de la vida y la igualdad.

Nuestro logo: las tres mujeres danzantes celebrando un proyecto de liberación representan las tres columnas de la cosmovisión maya: Dios, Persona y Medio Ambiente y las tres dimensiones del espacio físico: inframundo, mundo y supramundo. En la teología cristiana hacen referencia a lo trinitario y la colectividad. El corazón expresa nuestro deseo de que nuestra teología toque el corazón y la experiencia de las personas, especialmente de nosotras mismas, para lograr la transformación social.

Foto de portada: Detalle del mural de la iglesia Santa María Cahabón.



**E**l culto del Qana It´zam es tan antiguo como su nombre, que en idioma q´eqchi´ significa “Nuestra Madre”. Así llamaron los antiguos mayas q´eqchies a uno de los cerros de la sierra de Chamá, ubicado en lo que hoy es el departamento de Alta Verapaz, al norte de Guatemala.

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 una cueva 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 cerro no es más que un abuso y una falta de respeto a su espiritualidad por 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, los frailes dominicos Terencio Huget y Cecilio Juárez colocaron 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, grabada en azulejo, de la Virgen de los Desamparados, patrona de Valencia. La imagen fue puesta exactamente allí donde se cree que la Madre Qana It´zam descubrió el maíz considerado sagrado por 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.

## Un poco de historia

Las etnias maya q'eqchi' e ixil, de la región de Verapaz, se consideran como uno de los pueblos más dignos de estas tierras debido a que no fue conquistado por los invasores, quienes una y otra vez resultaron vencidos. Es por ello que los soldados españoles la llamaron Tezulutlan que significa “tierra de guerra”, por la férrea lucha del pueblo por defenderla.

Alrededor del año 1514, llegaron a esta región los frailes dominicos encabezados por fray Bartolomé de Las Casas quienes, si bien intercedieron ante los reyes de España para que la misión se llevara a cabo por la vía pacífica –de ahí el nombre Verapaz<sup>1</sup>–, por otro lado los anexaron con engaños, ya que al establecerse en la región permitieron la entrada de los ambiciosos buscadores de fortuna y de los soldados que dieron muerte a los líderes de estos pueblos.<sup>2</sup> Con la llegada de los misioneros, se impone el Dios del conquistador, patriarcal, autoritario, celoso de su gloria, y no se tolera a los espíritus, las imágenes antiguas, los dioses ni, mucho menos, a las divinidades femeninas.

En Santa María Cahabón, uno de los municipios aledaños al cerro Qana It´zam, la evangelización tuvo lugar a mediados del siglo XVII. Alrededor del año 1677 se menciona como lugar estratégico de misión ante los levantamientos indígenas de la región.<sup>3</sup> Fueron tiempos de resistencia de los indígenas con sus diosas y dioses, frente al Dios prepotente de los misioneros. Con el tiempo el pueblo fue teniendo cierta apertura a la nueva religión que se les imponía.

De la mano de la cristianización vino la devoción mariana. Los religiosos enseñaron a venerar a María como madre de Dios, madre de los hombres y modelo de cristiana para todos los tiempos. A fines de 1631, llega a Santa María Cahabón una imagen de la Virgen que tendrá una gran influencia en la religiosidad del pueblo: Santa María del Camarín. Esta imagen es una copia de la Virgen de Cortes y fue traída por el capitán don Martín Alfonso Tovilla, cuando vino como gobernador a las tierras de Verapaz. Los cahaboneros la empezaron a honrar y a nombrar con la advocación de “Natividad”. Se establece la Cofradía de la Natividad de María<sup>4</sup> y el novenario termina el 8 de septiembre, fiesta de la Natividad de la Virgen en el santoral católico.

La devoción a la Virgen de los Desamparados se establece recién a mediados del siglo XX, cuando se coloca su imagen en la cueva del cerro Qana It´zam. Seguramente la elección de esta advocación, en lugar de la Natividad de María, se debió a que el pueblo pobre, que llega al cerro a realizar su Mayejak,<sup>5</sup> vive desde hace siglos en el descuido y el abandono por parte de los gobernantes. Se pensó que, de esta manera, el pueblo

dejaría la “hechicería y la idolatría” y canalizaría su devoción hacia la Virgen María. Objetivo que parece imposible que se logre totalmente, por la profunda conexión del pueblo con su cosmovisión ancestral.

## 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, sus 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, que 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.<sup>6</sup> 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 me-

jores 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 dé en tierra fría y el blanco en tierra caliente.

### El culto q'eqchi' del Mayejak

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. Siete ancianas y siete ancianos se preparan para subir al cerro Qana It'zam y realizar este 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. 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 se 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 arrobas de copal pon y las candelas<sup>7</sup> 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 que habita en cada cosa.

Mientras el pueblo permanece en el salón comunal en vigilia y oración, las siete ancianas y los 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 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 está en relación con el grupo, con la tierra.<sup>8</sup>

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.<sup>9</sup> Se ofrece *chunto* (pavo); *kakaw*, la bebida de cacao o chocolate con la que se hacen todas las ceremonias de carácter vital –que simboliza la riqueza y la bendición de Dios, el don de Dios– y sirve para expresar 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.<sup>10</sup> 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. La persona descubre a Dios como “Madre y Padre”, como “el Corazón del cielo y el Corazón de la Tierra”, descubre su relación de hijo/a, su relación consigo misma y con las y los demás. Toma conciencia de que somete otras cosas de la naturaleza, destruye, necesita, consume, profana y entorpece su relación con los demás, con la naturaleza y con Dios. No se trata solamente de abstenerse de relaciones genitales, evitar ciertas comidas o ciertas conductas sociales, se trata 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 participar en las misas y las confesiones en el cerro y a 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'eqchiés 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, oficiar 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.

## Mujeres sabias y valiosas

Para hacer este trabajo de investigación, entrevistamos a algunas ancianas de Santa María de Cahabón. Para nosotras ha sido un momento muy especial escuchar y observar a estas ancianas contar sus historias. Sus almas se encendían de emoción y sus ojos brillaban de entusiasmo, seguramente porque en ellos se asomaba la Qana It'zam sabia y poderosa, defensora del medio ambiente e identificada con el pueblo, que aparece con el traje típico regional. Con ellas también vibrábamos de emoción, al sentir que dentro de nosotras caminan nuestras ancestras. Desde la desobediente Eva que comparte y dialoga con serpientes, María la mujer creyente en las promesas de justicia y misericordia y Qana It'zam, la mujer sabia y bruja, observadora de estrellas y defensora de la naturaleza. Nos sentimos orgullosas de ser mujeres y de tantas mujeres sabias y valiosas que han poblado la historia.

Nos sentimos también profundamente identificadas con el pueblo indígena q'eqchi', que aún recuerda y venera a esta mujer sabia. Una vivencia significativa fue para nosotras la atracción que sentimos por esta historia que remueve en lo más profundo de nuestras venas y nuestras entrañas la savia del conocimiento que nos armoniza con nosotras mismas, con la naturaleza, con los animales y con las energías y fuerzas creativas de la creación.

Al hacer este trabajo volvimos a tomar conciencia de la manipulación a la que, como mujeres, nos someten nuestras iglesias y nuestros pueblos. Al descubrir que nos pertenece esta historia de raíces ancestrales, queda desenmascarada la dominación de la historia oficial. Sentimos pena por cómo han borrado una e impuesto otra, y también dolor por la participación de nuestra Iglesia en estos acontecimientos de los que seguimos sufriendo sus consecuencias.

## Una madre imposible y otra mala



Sexualidad y  
maternidad

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 y religiosas que tienen como fundamento la antropología patriarcal y occidental. Nos dieron como modelo a la Virgen María, tratando

de ocultar o culpabilizando y demonizando la existencia de cualquier otra mujer diferente o 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, 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.

Hoy, intentamos quedarnos con lo mejor de ambas, con aquello con lo que nos identificamos y nos ayuda a crecer, que nos da vida. Ya no aceptamos cualquier imagen de mujer, elegimos aunque nos equivoquemos. Es lo vivido en el pasado lo que nos hace valorar más la historia que con dolor y gozo vamos descubriendo.

## 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.
- ☐ Su búsqueda del bien común de su pueblo, aconsejando y buscando el consejo de los sabios.
- ☐ Su relación con la fertilidad que está proyectada en la tierra.
- ☐ Su sentido de la igualdad y el respeto hacia la naturaleza.

## 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



Aporte desde la  
subjetividad

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 convicciones 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 necesario un proceso para 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.

### **El misterio sagrado de las montañas**

Llegar a los pueblos de Alta Verapaz fue para nosotras como llenarse los pulmones de ecofeminismo. Extraordinarios bosques primitivos, orquídeas colgantes que saludan al paso vestidas de morado lila, exaltando orgullosas su convicción feminista. Estalagmitas que se imponen muy seguras de sí mismas... aguas cristalinas que bajan precipitadas por las montañas regando vida por todas partes, y cuevas misteriosas y profundas que guardan en su interior hermosos manantiales de agua dulce.

Una contempla, se conmueve, agradece, se emociona... lo que no sabe es que cada montaña guarda un misterio sagrado para las gentes del lugar... Entre ellas, trece son, por su mística, el alma y matriz de su cosmovisión. Algunas de ellas son: La Hija Suq Kím, el Padre Xuk, Kaneb, la Anciana consejera Qana'Ab'ás, el anciano cerbatanero Qawa'puk'lum y la Madre Qana'It'zam, astróloga y sabia, mensajera de la buena semilla, sobre quien hicimos con mucho gusto y entusiasmo este trabajo que compartimos.

Deseamos de todo corazón que ella nos acompañe a nosotras que, en la encrucijada del tiempo, buscamos otras semillas que hagan posible el amanecer de una nueva aurora de justicia y verdadera hermandad. ☐

## Notas

1. Ver Antonio de Herrera, *Historia general de los hechos de los castellanos*, p. 1601.
2. Ludovica Squirru y Carlos Barrios, *El libro del destino*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 2000, pp. 86-87.
3. *La Guerra de los lacandones*, resumen y traducción de Carlos Diez Rojo del libro *La Verapaz: Esprit évangélique et colonisation*, Centro A'Kutan, Bartolomé de Las Casas, Cobán, Guatemala, 1997.
4. La cofradía es una organización comunal que, aunque impuesta por los colonizadores, sirvió con el tiempo para mantener las costumbres ancestrales y la cohesión del grupo étnico. Cfr. Carlos Rafael Cabarrus, *En la conquista del ser*, Cedim, Guatemala, 1998, pp. 71-73.
5. Maye en idioma q'eqchi' significa "ofrenda". Mayejak viene a significar "ofrendar". La historia de las religiones define la palabra ofrenda como aquello que se destina a los seres sobrenaturales, no necesariamente a seres vivos.
6. El copal pon es una resina de aroma agradable que se extrae de la corteza de los árboles y desde tiempos antiguos se ofrece a una divinidad. Es un elemento santo, la "comida de Dios", y se quema en un incensario. No se puede quemar sobre la Madre Tierra, porque invocar y agradecer su generosidad y luego quemarla sería una ambigüedad.
7. Candelas de pura cera que se extrae de los colmenares. Las candelas no se compran hechas, se deben fundir porque son ofrendas transmisoras, luminarias de la oración de la comunidad. Se queman en dirección a los cuatro puntos cardinales y una en el centro, formando una cruz.
8. Cfr. Darío Caal Xi, CPPS, "Mayejak", en Revista Voces del Tiempo, N° 19, Guatemala, 1996, p. 62.
9. La comida expresa comunión, fraternidad, alegría, fiesta. Por eso, la manera de estar en fraternidad y comunión ideal se expresa en una comunidad compartida. No aceptar la comida en una ceremonia equivale a un insulto y es un atentado contra la comunidad. En un Mayejak hay comida para Dios y comida para la comunidad; a los animales y las personas que por diversas causas no participan en él, se les lleva la comida.
10. Cfr. Darío Caal Xi, ob. cit., pp. 58-60.

BRASIL

# Iemanjá y Nuestra Señora de la Concepción

De la guerrera y amante a la gran madre

*Grupo Reflexión y Vivencia sobre Mito y Poder*





Celebración de Iemanjá en Bahía del Salvador. Fuente: [www.ruzickas.de](http://www.ruzickas.de)

### **Grupo Reflexión y Vivencia sobre Mito y Poder**

Elinaide Alves Carvalho

Estela Maria Nunes

Joanne Ott

Judite Del Vale Gomes

Maria Lucia Lopes de Oliveira

Roselei Bertoldo

Rosemary Marinho

Somos un grupo abierto de reflexión y vivencias de espiritualidad, en lo que se refiere al rescate de mitos que pueden ser traducidos en poder de resistencia y fortalecimiento, para el rompimiento cultural y religioso de la opresión experimentada por nosotras, mujeres.

Foto de portada: La Inmaculada Concepción de María y Iemanjá.

**E**n los 500 años de invasión, conquista y explotación de las Américas, las religiones indígenas y africanas sobrevivieron por el esfuerzo de resistencia de los pueblos que continuaron adorando diosas y dioses demonizados por el cristianismo. El sincretismo<sup>1</sup> religioso –tan criticado y discutido– muestra, precisamente, la importancia religiosa en la formación de la identidad latinoamericana.

Las mujeres indígenas y africanas son las que más sufrieron las prácticas de exclusión de los conquistadores. Éstos, al pasar por encima de otros modelos de organización social y religiosa, reforzaron los mecanismos de opresión de la mujer. Al imponer el modelo patriarcal occidental y cristiano, los colonizadores no sólo establecieron el dominio de una civilización sobre otra, sino también reforzaron el dominio masculino. La religión cristiana ayudó a consolidar un modelo de explotación económica y social, así como a justificar la dominación masculina y la subordinación de las mujeres como un elemento intrínseco y natural.

La historia de la esclavitud de africanos de diversas etnias, culturas y reinos, fue la de 300 años de dolor y de lucha por mantener vivas las tradiciones y la dignidad de la persona humana. Hombres, mujeres, guerreros, cazadores, parteras, reyes y reinas, personas profundamente conocedoras de sus costumbres trajeron toda la fuerza y la riqueza de sus símbolos, sus danzas y sus diferentes expresiones culturales y religiosas. En el contexto de la esclavitud, los/as africanos/as mantenían sus cantos, fiestas, hermandades; danzaban y saltaban para el Señor, pero por debajo de sus instrumentos, cánticos y danzas ellos revivían su religión, su fe en sus ancestros, valores y expresiones negadas en nombre del bautismo impuesto por la cristiandad. *“Las mujeres con la oralidad no permitieron*

*el olvido de sus tradiciones. Contribuyendo así a una organización de resistencia ante la esclavitud ejercida por los españoles.”<sup>2</sup>*

En África, cada etnia tenía una religión diferente. En Brasil, las etnias fueron mezcladas y fue imposible la reestructuración de las familias originales. Con el tiempo, la “nación política” se identificó con la “nación religiosa” y fue la alternativa para que las creencias de los pueblos africanos fueran perpetuadas en Brasil.

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

El culto a las divinidades africanas en Brasil no cambió sustancialmente. Sólo se dieron cambios geográficos que reorganizaron el panteón –lugar de culto– yoruba. Las exigencias culturales de supervivencia reordenaron los patronatos de los *orixás*.



Sexualidad y  
maternidad

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.

## 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 al-

ternativamente 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 Odu-  
dua 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 violarla. 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 que gobiernan las dieciséis direcciones del mundo: Exu, Ogum,  
Xangô, Iansã, Ossain, Oxossi, Oba, Oxum, Dada, Olucum, Oloxá, Okô,  
Ajê Xalugá, Orum y Oxu”*.<sup>3</sup>

Otra historia que relata la creación del mundo y de los seres humanos dice que *“Olodumaré, el dios supremo, también llamado Olorum u Olofim, vivía solo en el infinito, cercado sólo por fuego, llamas y vapores, donde no podía casi caminar; cansado de ese su universo tenebroso, cansado de no tener con quien hablar, cansado de no tener con quien pelear, decidió poner fin a aquella situación. Liberó sus fuerzas y la violencia de ellas hizo surgir una tormenta de aguas. Las aguas se debatieron con las rocas que nacieron y abrieron en el suelo profundas y grandes cavidades.*

*El agua llenó las grietas cavadas, formándose los mares y los océanos en cuyas profundidades Olorum fue a habitar; de lo que sobró de la inundación se hizo la tierra. En la superficie del mar, junto a la tierra, tomó su reino Iemanjá, con sus algas, estrellas de mar, peces, corales, conchas y madreperlas. En aquel lugar nació Iemanjá en plata y azul, coronada por el arco iris Oxumaré.*

*Olodumaré y Iemanjá, la madre de los orixás, dominaron una parte del fuego en el fondo de la tierra y la entregaron al poder de Aganju, el maestro de los volcanes. La otra parte la apagaron y sus cenizas se esparcieron por la tierra por las manos de Orixá-Okô, fertilizando los campos, propiciando el nacimiento de hierbas, frutos, árboles, bosques y selvas que entonces fueron cuidados por Ossain, que descubrió el poder curativo de todas las hojas. En los lugares donde las cenizas fueron escasas, nacieron los pantanos.*

*Iemanjá se encantó con la Tierra y la adornó con ríos, cascadas y lagunas. Así surgió Oxum, dueña de las aguas dulces.*

*Cuando todo estuvo hecho, y cada parte de la naturaleza en posesión de uno de los hijos de Iemanjá, Obatalá, respondiendo directamente a las órdenes de Olorum, creó al ser humano. Y el ser humano pobló la Tierra.”*<sup>4</sup>

Sexualidad y  
maternidad

Otro relato proviene del testimonio de Mãe Chaguinha,<sup>5</sup> una madre de santo del Candomblé, que es celadora del culto a los *orixás* y por la oralidad aprendió y enseña a sus hijos e hijas diciendo:

*“Iemanjá era sumisa a los hombres, porque ella aceptaba todo lo que ellos querían, hasta que llegó al límite y se rebeló contra ellos. Ella era aquella madre que tenía el poder en la mano, pero no lo utilizaba. Entonces, ella era sólo madre, pero era infeliz en el amor. Ella tenía toda la riqueza, pero ella era usada por los hombres porque estaba sólo para reproducir, tener hijos. Iemanjá no tenía aquella libertad y vivía para la familia.*

*Cuenta la leyenda que un día ella renunció a la familia por amor a sí misma, fue cuando ella comenzó a percibir: ‘Yo tengo que amarme, si amo tanto, doy tanto amor, pero no soy amada, no soy feliz’. Entonces fue que aconteció, según dicen, que Iemanjá lloró, lloró, lloró, lloró mucho porque renunció a la familia y de sus lágrimas se formaron las aguas, el río y el mar. Ella buyó, perdió todas sus energías y se desbizo en lágrimas, entonces las lágrimas son saladas, si usted presta atención nuestras lágrimas son iguales a las aguas del mar. Y ahí, fueron invocados todos los sacerdotes de la ancestralidad para desencantar a Iemanjá, porque ella se encantó. Entonces, nadie consiguió traerla de vuelta porque ella tenía sus protectores que le habían dicho lo que estaba por suceder.*

*Cuando el ejército de sacerdotes fue a buscar a Iemanjá para desencantarla, ella esparció varios espejos en el lugar. Ella se estaba mirando y se vio en todos los espejos. Estaba vanidosa, peinándose los cabellos. Entonces con todo eso ella se armó y se volvió sobre el espejo para mirarse. No estaba sola, sino que se reflejaba en todos los espejos. A través de los espejos, se estaba mostrando a ellos como diciendo: ‘Yo estoy aquí’. Entonces ellos la vieron, tuvieron miedo y salieron corriendo. ‘Iemanjá no es una sola, es un ejército’. Y después de eso, aquel ejército que la estaba persiguiendo no quiso saber más de ella y esto quedó en la historia.”*



Iemanjá, la diosa de los encantamientos y de la vida abundante, que puebla las aguas saladas, es también la que no niega ni esconde sus deseos. Otra leyenda cuenta que su hijo “Xangô acostumbraba deleitarse en su estera y pasar las horas descansando el cuerpo y el espíritu. Su madre Iemanjá a veces hacía lo mismo en compañía de su hijo, pasando horas y horas adormecidos uno al lado del otro. Cierta día, Iemanjá sintió correr por su cuerpo un calor extraño, sintió deseos por el cuerpo del hijo y poco a poco se fue aproximando, llevada por ímpetus sexuales. Al sentir un cuerpo frenético recostado al suyo, Xangô despertó de su sueño y espantose al escuchar de su madre palabras de deseo de tenerlo como hombre. Desesperado Xangô huyó y subió hasta lo alto de una palmera. Su corazón palpitaba y la indignación era grande.

*Iemanjá corrió tras de su hijo y al pie de la palmera declamó palabras de deseo, siendo éstas rebatidas furiosamente por Xangô. En un acto histérico, Iemanjá tirose al suelo y rasgó sus uñas en la tierra lanzando gemidos extasiantes. Xangô la escuchó e intentó olvidarse de la figura materna, descendió de la palmera y se abrazó con ella. Iemanjá y Xangô se amaron como hombre y mujer”.*<sup>6</sup>

Existen muchas otras leyendas que incluyen violencia, fugas, castigos, deseos sexuales, curas, ternuras, traiciones y muchos otros aspectos que componen el cuadro de una diosa a la que le rinden culto y es amada por muchos seguidores y seguidoras del Candomblé.

## 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.



## 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

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 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.



Sexualidad y  
maternidad

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. Fue declarada patrona del Imperio Brasileño 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.

## Diferencias y relaciones sincréticas



Sexualidad y  
maternidad

Con el surgimiento de la Umbanda<sup>7</sup> 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, como es Nuestra Señora.<sup>8</sup>

En la Umbanda el doble aspecto de Iemanjá como madre y amante quedó limitado sólo al de madre, y los aspectos ligados a la sexualidad fueron transferidos a otras entidades. Es por eso que en la Umbanda Iemanjá como madre queda más asociada a las concepciones de la sociedad brasileña blanca. La madre no tiene

sexo y es principalmente reproductora. Hay una supervaloración de la maternidad con negación de la sexualidad.

En relación con el sincretismo hay estudios que ven en él factores negativos y positivos. En el sentido negativo, desde la fe católica se juzga el sincretismo como una degradación de la figura inmaculada de la Virgen. La posición más positiva prefiere un sincretismo cristiano a un paganismo puro. Una Iemanjá marianizada constituiría una grandeza moral más elevada. La figura de María obliga a Iemanjá a cambiar y a evolucionar tanto desde el punto de vista analítico-psicológico como religioso. Iemanjá pierde su carácter mítico y de culto de mujer sensual y fascinante para volverse, en contacto con María, la gran purificadora de las pasiones terrestres.

El sincretismo católico asocia a Iemanjá a las imágenes populares de Nuestra Señora, sobre todo a Nuestra Señora de la Concepción. En la mitología de origen yoruba, al ser Iemanjá quien dio a luz a los *orixás*, siendo por tanto su madre, recibe la devoción de madre-creadora. Sin embargo, esa concepción de divina maternidad –Gran Madre– de Iemanjá en el Candomblé no es la misma que la de Nuestra Señora de la Concepción. La comparación de las fiestas, rituales y objetos sagrados permite trazar algunas semejanzas entre ellas.

## 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, incienso, mensajes escritos y diversos objetos relativos a la gracia concedida. A Iemanjá se le ofrecen además 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 orilla 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, el Candomblé y la Umbanda celebran a Iemanjá 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. Se celebra también el 31 de diciembre.

En Bahía del Salvador la celebración del Candomblé es también el 2 de febrero. Aunque en Monte Serrat se celebra el 20 de octubre, coincidiendo con la festividad de Nuestra Señora de la Piedad.

## La imagen de mujer en los mitos



Sexualidad y  
maternidad

Todo mito revela concepciones de hombre y de mujer que funcionan como prototipos a ser imitados. ¿Cuál es la visión de mujer a ser imitada que encarna el mito de la Virgen María, Madre de Dios?

Mãe Chaguinha opina que la visión que se tiene de Iemanjá, aunque refuerza la sumisión de las mujeres, también muestra su fuerza de unión con otras mujeres para salir del restringido papel de la maternidad. Ella nos dice que *“la mujer es sensible, tiene un lado de carencia, tiene el perdón, sabe perdonar, es comprensiva y tiene vanidad propia. Todo eso son cosas y herencias de Iemanjá. Ella tiene la vanidad. Ella es bonita, pero la mayoría de las mujeres se ballan feas, gordas, horrorosas, no se miran, no se observan. Iemanjá puso todas esas cosas en nosotras, mujeres. El sufrimiento de Iemanjá lo heredó la mujer. De abí viene la menstruación, que viene de la luna menguante. Usted vea que los mares suben y bajan... del mismo modo es la vida nuestra, nosotras subimos y descendemos. Es pariendo, es con dolor, es con contracciones... entonces heredamos de Iemanjá”*.

La historia que Mãe Chaguinha escuchó contar es que *“nosotras mujeres en el Candomblé no éramos para existir, nosotras no éramos para ser consideradas como miembros, sólo el sexo masculino era quien podía ser jefe de la casa. Entonces Oxum, ya que Iemanjá era sumisa, se colocó en medio, rompió todas las normas y venció todas las jerarquías,*

*ella probó que era capaz de administrar el Ilê (la casa). Y Iemanjá levantó la bandera de ella”.*

Este aporte de Mãe Chaguinha no refleja una Iemanjá idealizada como madre ni como guerrera. Ella es una mujer que se dispone a aprender, a preguntarse y a romper con sus límites, juntándose con otras mujeres que pueden tener más fuerza y más garra que ella. Y eso la convierte en diosa. Una *orixá* querida e importante del panteón africano.



Sexualidad y  
maternidad

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] trastocado 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”.*<sup>9</sup>

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 en relación con su participación, a pesar de tener posibilidades ya que *“como ‘reina del cielo’ y ‘madre de Dios’, María claramente se asemeja a –o integra aspectos de– antiguas diosas mitológicas, como Isis o la Gran Madre. Por eso, el mito tiene la tendencia a retratar a María como divina, situándola al mismo nivel de Dios y de Cristo”.*<sup>10</sup>



Sexualidad y  
maternidad

El mito de María refuerza un modelo y un lugar para la mujer en una sociedad patriarcal, donde la maternidad sería la principal vocación de toda mujer. Así la mujer es determinada por su capacidad natural de gestar hijos. Y en la perspectiva dualista el cuerpo, la naturaleza, la materia se deben someter a la mente y al espíritu, rasgos principales otorgados a los hombres, por lo tanto la mujer debe someterse al hombre. Al mismo tiempo la vocación cristiana es la de trascender la propia naturaleza, por lo tanto el ideal cristiano es la mujer virgen y obediente, a semejanza de la Virgen María.

### **Mãe Chaguinha: “Fueron las aguas las que me llamaron”**

Fuimos a la Casa de Oxossi de la madre de santo Chaguinha para entrevistarla y escuchar sus historias de Iemanjá. Hay muchos mitos y leyendas que hablan de esta diosa, cada una más fascinante que la otra.

Las historias que ella nos contó le fueron transmitidas oralmente, en el transcurso de su iniciación en la religión y la espiritualidad indígena, cristiana y afro-brasileña, de la Umbanda y del Candomblé.

Mãe Chaguinha es una mujer de 48 años, nordestina, de una familia de nueve hermanos, hermosa, de rasgos indígenas, practicante del Candomblé, de la Casa de Oxossi.<sup>11</sup> Apenas sabe firmar, es analfabeta escolar, todo lo que aprendió sobre Iemanjá fue oralmente, a través de su padre de santo, que la inició en estos fundamentos de la religión. Una mujer simple, de condición social pobre, luchadora, de muchas sabidurías y de una profunda espiritualidad.

Hablar de espiritualidad y de Iemanjá, a partir de la experiencia de Chaguinha, es recordar sus orígenes, sus antepasados y la convivencia con su familia. Es sentir en la pronunciación de sus palabras toda una vibración de energías, es recordar un tiempo de mucha pobreza y lucha por la supervivencia, sus raíces culturales nordestinas e indígenas, costumbres y ritos, es hacer presente una trayectoria de vida de mucho sufrimiento y el peso de los preconceptos, un tiempo de incertidumbres, de búsqueda y encuentro con lo sagrado. Es, por encima de todo, recordar una infancia de una niña-adolescente de las aguas de las presas y de las cachimbas. Por eso, su espiritualidad se fue haciendo en un camino de construcción de su identidad de mujer. Su espiritualidad está entañada

en su relación con la tierra, con las plantas y las hierbas y se afirma en el encuentro con las aguas.

Siendo una mujer de tradición étnica, Mãe Chaguinha trae en sus entrañas la espiritualidad indígena y afirma que *“antiguamente en Paraíba se rendía culto a lo guaraní, expresado por el caboclo,<sup>12</sup> la pajelança,<sup>13</sup> se hacían aquellos rituales. Siendo después una práctica incorporada por la Umbanda que también rendía culto al caboclo, el viejo negro”*.

Su familia, por parte de madre, era indígena y todos eran muy místicos: *“eran curanderos, rezadores y vivían de la cultura de hacer vasijas de barro, esteras y con eso ellos sobrevivían. Era un pueblo que vivía de la plantación y la cosecha y comía lo que tenía y de aquello que criaba. Yo vengo de allí, donde aprendí a amar a mi pueblo, a hacer harina, porque si yo tengo la harina y usted tiene la sal, yo iba a usted y cambiaba la harina por la sal”*.

Fue a partir de la convivencia con las sabidurías de su pueblo indígena, de su vivencia con su tradición, sus principios, sus costumbres y ritos que ella aprendió también, más tarde, a convivir y a ayudar a las personas que llegaban al Candomblé que, como ella, eran consideradas locas o desequilibradas.

En la entrevista, antes de entrar en el mito de Iemanjá, Mãe Chaguinha nos habló de quién era Iemanjá para ella. *“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, porque antes de ella nadie hizo nada. Si una persona desequilibrada llega a mi casa y tiene una perturbación excesiva yo la acojo, yo imploro a Iemanjá preparando aquel hijo o aquella hija y pidiendo a ella que alivie el sufrimiento y el dolor, que le dé paz, amor, que la fortalezca, que le dé vida. Iemanjá me dio todo, todo lo que yo respiro en el día a día es Iemanjá.”*

Es difícil entrar en la historia de Iemanjá sin hablar de la historia de vida de Mãe Chaguinha, ya que podemos percibir en su relato que existe una profunda relación de su vida con el mito de Iemanjá y de Oxum, con



las *orixás* de las aguas. La construcción de su identidad está fuertemente relacionada con su identidad espiritual, con su forma de ver y sentir el mundo, con las personas y toda la naturaleza.

Su encuentro con las mujeres de las aguas comienza en la adolescencia entre los 13 y 14 años de edad. Ella tuvo una vida dura y difícil, pasó malos momentos, sufrió mucho por los preconceptos y la discriminación, fue considerada por su familia como una persona desequilibrada y loca, llegando a ser expulsada de la casa por su padre. Enfrentó la ira de su familia, especialmente de su padre, por atender el llamado de las aguas y seguir la religión del Candomblé, que en nuestra cultura brasileña es considerada como una cosa del demonio.

Su relación con las aguas acontece de forma muy bonita y profunda. Ella escucha el llamado de las aguas y seducida va a su encuentro. En el lugar donde vivía no tenía agua en su casa, tenía que ir a las presas o a las cachimbas a buscarla.

Fue a partir de ahí que todo comenzó: *“Yo iba a buscar agua con una latita o una calabaza, pero cuando llegaba allá hasta me olvidaba del tiempo, me bañaba, me bañaba, bebía agua y me bañaba; todo el mundo se iba y yo quedaba allí atraída por las aguas. Cuando llegaba a mi casa, mi padre me preguntaba qué era lo que había estado haciendo durante todo ese tiempo y yo le respondía: bañándome. Y qué pasaba: él me golpeaba. Así sucedía de día, de madrugada y de noche. Me levantaba dormida, porque yo era sonámbula, y ellos no podían controlarme, trancaban las puertas, pero la energía era tan fuerte, que ellos no sabían cómo yo conseguía abrir las puertas. Antiguamente, ellos ponía cuñas de madera en las puertas, por dentro y por fuera, y yo rompía la puerta de mi cuarto sin que nadie me viera. Cuando amanecía, la puerta de la casa estaba abierta, y yo salía e iba a bañarme. Al día siguiente no podía ir a buscar agua porque mi madre no me dejaba, me ponía en penitencia, me castigaba. Pero eran amenazas de ella, porque yo huía y me iba a bañar. Entonces mi asunto era con las aguas, era bañarme, matar mi sed, era una necesidad de las aguas. Fue cuando me consideraron como una loca, con problemas, porque en este período yo era una muchacha y también me gustaba andar desnuda dentro de la casa”*.

Considerada como loca y expulsada de su casa va a vivir con uno de sus tíos. Cierta día, fue llevada por su madre a una casa donde descubrieron que ella necesitaba hacer el camino para iniciarse en la espiritualidad afro, porque cuando ella estaba en las aguas incorporaba el *orixá*. Esa relación con las aguas se daba en la vida de Chaguinha de forma inconsciente,

su contacto con las aguas era sólo asociado con el deseo de bañarse, ella no tenía idea de todo lo que estaba sucediendo y de que las aguas eran la manifestación de lo sagrado, de la divinidad.

*“En el momento en que estaba tomando un baño yo perdía la noción del tiempo, porque recibía el espíritu y sólo quería saber de las aguas.”*

A partir de ese momento, ella pasó a frecuentar una casa de la Umbanda para ser “tratada” y descubrió lo que le estaba sucediendo. Los padres de santo la recibieron y cuidaron de ella con mucho cariño. Aún no tenía conocimiento de lo que era un *orixá* ni de cuál era el suyo, ella sólo quería hacer las cosas que otras niñas de su edad hacían: jugar, conocer lugares, tener una vida común, pero su padre de santo se lo prohibía porque decía que ella perdía la noción de las cosas, porque en cualquier momento el santo podía incorporarse en ella. Luego, ella comenzó a sentir rechazo y a negar la religión. Cierta día, un *caboclo* (espíritu) descendió en su padre de santo y le dijo que no colocase su mano en Chaguinha porque ella tenía una espiritualidad más fuerte, porque era hija de Oxum y su santo era de la tradición del Candomblé.

Un día, ella fue al consultorio de un psicólogo que la atendía, a buscar una receta que él le había dejado, y se encontró con su mujer, ambas se miraron y el espíritu de Oxum se manifestó en ella. Esa mujer logró percibir que Mãe Chaguinha también tenía ese *orixá* y la invitó a ir a una casa del Candomblé a una fiesta de Iemanjá, fue allí que se descubrió como hija de Oxum. A partir de ese momento comenzó su iniciación en el Candomblé.

Podemos decir que en este relato encontramos una mujer de una vasta espiritualidad y de una práctica ecuménica vivida, en diversas formas de culto, integrando una espiritualidad indígena, negra y católica, sin perder la singularidad de cada una de ellas, pero conservando en su corazón y en sus prácticas una intensa sabiduría de curación con hierbas por la belleza y el poder de la naturaleza.

### **Vírgenes y diosas: una conquista religiosa frustrada**

Los testimonios de Mãe Chaguinha dejan al descubierto de qué manera las prácticas religiosas de la población indígena y de los descendientes de los esclavos africanos, negadas por el afán conquistador del catolicismo, se abren paso entre el culto oficial, mimetizando muchas veces sus representaciones sagradas y sus rituales.

*“En la Umbanda, quien representa a Iemanjá es Nuestra Señora de la Concepción [...] Antiguamente era prohibido rendir culto a*

los orixás y cualquier tipo de secta. Éramos consideradas brujas, macumberas, endemoniadas..., nadie quería participar de los cultos, pero cuando necesitaban venían a buscarnos, hacían esto a escondidas. Teníamos la protección de los estancieros y los capataces, porque ellos traían a sus hijos a escondidas. Ellos llevaban a sus hijos para que nosotros rezáramos. Nuestra Señora de la Concepción representa a Iemanjá en la Umbanda, por ser la imagen de mujer más importante de las santas. Entonces, Nuestra Señora de la Concepción era puesta en el estante de arriba del altar con un mantel de lienzo, bien bonito, adornada con banderitas, y en el estante de abajo se ponía un pote con agua que recordaba a Iemanjá. Allí ella quedaba escondida. Todos rezaban a Nuestra Señora de la Concepción, pero la imagen era sólo una semejanza de la presencia de la mujer en aquel momento, pero en verdad se estaba rindiendo culto a Iemanjá y no a Nuestra Señora.

Hay una historia de una esclava Anastácia, que cuenta la leyenda que fue traída por Oxum. Ella era hija de Oxum y pasó por los rituales de la Iglesia Católica. Los sacerdotes querían bautizarla a la fuerza y ella no quería, pero cuando fueron a echar el agua en su cabeza ella la sintió, comprobando que quien estaba allí no era el sacerdote, sino Oxum. Nadie veía a Oxum, pero ella estaba viéndola y sentía que Oxum estaba con ella. El ritual hecho por el hombre no importó, pues ella fue bautizada por las aguas, así ella aceptó el bautismo.

La cultura afro tiene muchas cosas así. Esa cultura vino escondida, fue traída por los esclavos. Fueron ellos los que trajeron el obi para Bahía, Brasil. El obi no fue sólo traído por ellos para rendir culto a los orixás, sino porque era su propio alimento y servía para curar enfermedades.

En al Candomblé existe una relación con otros santos de la Iglesia Católica, sólo que nosotros tenemos conciencia. Si yo puedo rendir culto a Iemanjá ¿por qué yo voy a mentir? ¿Por qué no voy a venerar a Iemanjá y voy a venerar a Nuestra Señora Aparecida, que es la patrona del Brasil y fue hallada en las aguas, según dice la leyenda? Según los relatos, ella fue traída por una hija de Oxum a las aguas en el tiempo de los esclavos, fue tirada al río y se perdió, se hundió en el mar.

El yoruba nuestro, dentro de nuestra religión, es africano. Y nuestro credo es africano y es rezado en yoruba. La cultura negra en sí es muy importante para nosotros, porque somos hijos de África [...] Nosotros tenemos que rendir culto también a nuestra cultura del

*caboclo, de la pajelança, nuestra cultura india del tupí-guaraní. Es así como yo bago. Yo voy al bosque, raspo mis palitos, los sacudo, toco mis maracas y bago vibración a mi dios Tupi/Tupã, el dios del sol, de la luna.*

*Yo sé separar muy bien lo guaraní porque antes de llegar al Candomblé, conocí otras cosas, los curanderos, las raíces, los teses de hierbas curativas, que sacan el dolor; yo trabajo con hierbas. Yo junté una cosa con otra, el Candomblé con la pajelança, porque las hierbas, la planta, que es vida, también da vida a las personas.*

*Nosotros podemos tener tres orixás. Cuando usted hace el padre-nuestro, ¿cómo se persigna? ¿No es padre, hijo y espíritu santo? Así también somos nosotros, también tenemos tres guías. Nosotros aceptamos la Iglesia Católica porque la mayoría que pasa por aquí viene de la Iglesia Católica, no piense que yo dejo de hacer mi Candomblé y frecuentar mi misa, no. Voy toda de blanco, se burle o no el padre. Nosotros no tenemos ninguna diferencia de la Iglesia Católica, no. Yo voy de blanco descalza, con mi adjá [instrumento de plata] en la mano, beso a todo el mundo, le doy la bendición al padre, él mi bendice si quiere. Si el padre viene aquí y me da la bendición, yo voy a cambiar la bendición con él. Y eso es intercambio de sacerdocio.”*

## Descubrimientos y vivencias grupales

Para hacer esta investigación, nos encontramos muchas veces y conversamos mucho sobre las lecturas que fuimos haciendo sobre Iemanjá y Nuestra Señora de la Inmaculada Concepción.

A medida que avanzábamos en estas conversaciones, fuimos haciendo síntesis de ellas. Además de las lecturas, sentimos la necesidad de hacer un trabajo de campo que nos pusiera en contacto con estas expresiones religiosas tan presentes en nuestro cotidiano. Y así fue que hicimos entrevistas a mujeres de los diferentes cultos. Este texto es fruto de tantas conversaciones, descubrimientos y encantamientos.

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 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 rendía 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 estuvo 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.”*

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.

En nuestra infancia, se veía a la macumba como cosa del diablo que contaminaba a la persona que la tocaba. Sólo la religión católica era considerada oficial y válida. Así lo muestra el relato de una integrante del grupo:

*“Cuando niña, me gustaba revolver en las ofrendas que encontraba en las esquinas cuando volvía de la escuela. Cuando se lo contaba a mi*

*madre, inmediatamente lavaba mis manos, me bendecía y me decía que había andado en una macumba y que eso era cosa del demonio. Pasados algunos años, mi hermana sufrió una caída y quedó en estado de locura. Los médicos no descubrían lo que tenía hasta que le aconsejaron a mi familia que la llevaran a un centro de Umbanda, pues decían que tenía un espíritu malo. Así se hizo y pasó muchos años siendo tratada por la Umbanda, porque se decía que ella había tomado un espíritu negativo, que alguien por envidia se lo había enviado a mi madre. Como mi madre tenía un cuerpo cerrado, el espíritu tomó el cuerpo de mi hermana que era vulnerable”.*



Aporte desde la  
subjetividad

Nuestra relación con la imagen de Iemanjá y con la de la Inmaculada Concepción es algo que nos hizo pensar cuánto hemos deconstruido 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 la 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.

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, en la búsqueda de deconstrucción 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. Que las aguas nos bendigan. *Axé. Amén.* ☐

Traducción: Graciela Pujol.

## Notas

1. Sincretismo según el diccionario de la lengua portuguesa viene del griego *synkretismós*, “reunión de varios estados de la isla de Creta contra el adversario común”, en su concepción filosófica se convirtió en la fusión de elementos culturales diferentes, o hasta antagónicos, en un solo elemento, continuando perceptibles algunas señales originarias.
2. Maricel M. López, “Mujer negra y Biblia”, en Revista Mandrágora “Género, cultura y religión”, San Pablo, 1996, p. 27.
3. Véase la página web: [www.ileaxeopomeregi.hpg.ig.com.br/iemanja.htm](http://www.ileaxeopomeregi.hpg.ig.com.br/iemanja.htm)
4. Armando Vallado, *Iemanjá, a grande mãe africana no Brasil*, Ed. Pallas, Río de Janeiro, 2002, p. 19.
5. Mãe Chaguinha fue una de las mujeres entrevistadas en el marco de este trabajo, en el mes de septiembre de 2003. Los testimonios que se transcriben son parte de esa entrevista.
6. Armando Vallado, ob. cit., p. 21.
7. Según el diccionario brasileño, la Umbanda proviene del sincretismo nacido en Río de Janeiro en el siglo XX y tal vez derivado de la “cabula” que ya a fines del siglo XIX registra elementos “bantos”, espiritistas y palabras de la jerga umbandista actual. Hoy, la Umbanda se presenta fraccionada en decenas de grupos que engloban influencias esotéricas, cabalísticas, orientales, católicas, etcétera.
8. Pedro Iwashita, *Maria e Iemanjá: análise de um sincretismo*, Ed. Paulinas, San Pablo, 1991, cap. 1.
9. J.C. de Souza Tavares, “Corporeidade étnica e social”, en Revista de Cultura Vozes, Nº 2, marzo-abril 1990, Ed. Vozes, Río de Janeiro, p. 133.
10. Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Discipulado de Iguais*, Ed. Vozes, Petrópolis, 1995, p. 85.
11. *Orixá*-santo de la comida.
12. Denominación que se da en la religiosidad indígena a los espíritus. Los *caboclos* son invocados para hacer curaciones. Estas creencias fueron incorporadas en algunos cultos produciéndose cierta asimilación de los *caboclos* con los *orixás* de origen africano.
13. Culto a los antepasados y los espíritu de los bosques en los que con los cuerpos pintados se danza, utilizando pequeñas calabazas con forma de útero cuyas semillas, con el movimiento del baile, producen un sonido de conexión con los espíritus.

## Bibliografía

- Vallado, Armando, *Iemanjá, a grande mãe africana no Brasil*, Ed. Pallas, Río de Janeiro, 2002.
- Prandi, Reginaldo, *Os príncipes do destino: historias da mitologia afro-brasileira*, Ed. Cosa & Naifi, San Pablo, 2001.
- Iwashita, Pedro, *Maria e Iemanjá: analise de um sincretismo*, Ed. Paulinas, San Pablo, 1991.
- Revista Mandrágora, “Género, cultura y religión”, San Pablo, 1996.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth, *Discipulado de Iguais*, Ed. Vozes, Petrópolis, 1995, p. 85.
- Boff, Leonardo, *El rostro materno de Dios: ensayo interdisciplinar sobre lo femenino y sus formas religiosas*, Ed. Paulinas, Madrid, 1980.
- Soares, Daso, *A revista dos Orixás: origens e lendas*, Ed. Provenzano, Río de Janeiro, 1999, vol. 1.
- Sobre algunas leyendas de Iemanjá: [www.ileaxeopomeregi.hpg.ig.com.br/iemanja.htm](http://www.ileaxeopomeregi.hpg.ig.com.br/iemanja.htm)



BOLIVIA

# La Virgen de la Candelaria de Copacabana y la Pachamama

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





Felipa Huanca Yupanqui y Saturnina Quispe Choque con dos *yatis* junto al lago Titicaca.

Anciano de 89 años de la comunidad Yumani, que trasmite las antiguas creencias y ritos de la Isla del Sol.



**Felipa Huanca Yupanqui** y **Saturnina Quispe Choque** son mujeres aymaras con una trayectoria como activistas por los derechos del pueblo aymara. Son fundadoras del Centro Pachamama para la mujer aymara en El Alto, en Bolivia.

**Cati Williams** es misionera laica de Maryknoll y hace más de 20 años que trabaja en Bolivia con el pueblo aymara.

Foto de portada: La Virgen de la Candelaria de Copacabana.

**L**a Virgen de la Candelaria llegó hasta el altiplano del Perú por medio de la compañía de Jesús (jesuitas), quienes desde 1556 “empezaron a reemplazar los ídolos y deidades de la América, por imágenes de Cristo, la Virgen María, Santos Ángeles y una gran variedad de enceres religiosos, y es justamente en el año de 1580, que la imagen de la Candelaria es traída de España, vía Buenos Aires. La actual imagen de la Virgen llegó a la comarca de Phunuy Cucho”.<sup>1</sup>

Don Francisco Tupac Yupanqui, residente de Copacabana, creó la imagen de la Virgen de la Candelaria de Copacabana que se encuentra en el santuario del mismo pueblo desde el 2 de febrero de 1583 hasta hoy en día.

### **La Virgen y el Niño coronados de oro y plata**

“La Virgen de Copacabana es una candelaria y por lo tanto lleva una vela en la mano [...] Todo el rostro tiene un aire de serena majestad y belleza. Se ha querido ver en esta faz el retrato de una indígena o la expresión de su raza [...] La devoción, la costumbre y el largo transcurrir de los años han hecho desaparecer el original, esculpido y tallado por Tito Yupanqui, bajo una apariencia externa de ‘imagen de vestir’ que no estuvo en la mente del maestro indígena.”<sup>2</sup> Las vestimentas de la pequeña imagen están llenas de valiosas joyas de la época colonial. “En el brazo izquierdo sostiene un niño también de rasgos indígenas, colgado de ese brazo lleva un bastón de oro; en el brazo y la mano derecha toma una barra de oro a manera de cirio, en este mismo brazo está asegurada una

canastilla en filigrana con diversas joyas y brillantes. Ambas imágenes poseen coronas de oro y plata con incrustaciones de diversas piedras preciosas. La aureola de la cabeza de la Virgen es de los mismos metales con el sol y la luna y doce estrellas en un trabajo muy bien elaborado.”<sup>3</sup> La media luna debió ser incorporada durante la segunda década del siglo XVII. Sus vestimentas se cambian de acuerdo a los tiempos de fiestas sagradas y los tiempos agrícolas.

El santuario es “blanco e imponente con cúpulas coloridas y brillantes; su altar está revestido de oro y plata”.<sup>4</sup>

### La cosmovisión andina

Para comprender el culto de Copacabana, debemos situarnos dentro de la cosmovisión andina, que proviene por lo menos desde la civilización Tiahuanaco, 1600 años a C. En esta cosmovisión el ser humano está inextricablemente relacionado con los demás seres del cosmos, con la naturaleza.

“El grandioso escenario cultural de esta región –las cumbres de la Cordillera Real Andina coronadas de nieves perpetuas, las aguas cambiantes del lago perdiéndose en lontananza y los agentes meteorológicos que a estas alturas adquieren características especiales– creó e infundió en los Collas (Aymaras) un alma profundamente religiosa, mas cargada de temor [...] Sus creencias, a pesar de reconocer el poder y señorío de Ticeviracocha, creador y animador del universo, se fundamentaban en el politeísmo”.<sup>5</sup> La existencia de la gente dependía de la Pachamama (Madre Tierra).

“Alax Pacha, espacio infinito o sea el espacio sideral, [es] donde moran las divinidades omnipotentes como el Tata Inti (Dios Sol) que da vida a todos los seres vivos de la naturaleza, está también la luna, como diosa del poder económico, por eso se denomina al dinero como Phaxsi Mama (Madre Luna), están las estrellas totalmente estratificadas, son indicadores naturales de la agricultura y la ganadería [...] Después de Dios Inti y Alax Pacha, lo más importante es la Pachamama, Dios de Aka Pacha o Dios de la fecundidad, y que también se llama madre protectora. [...] La tierra, para el hombre andino era igual que las plantas y otros seres; vive, come, se enferma, y hasta puede morir. [...] Para el mejor entendimiento con la tierra, el hombre tiene un interlocutor que es el *yatiri*, *luqtiri*, *paku*, *kulliri* y otros”.<sup>6</sup>

La Manqha Pacha es el mundo debajo de la tierra en la oscuridad.

Tenían también otros dioses: “Era idolatrado el tigre por su fiereza,

por su ligereza el ‘titi’ o gato montés, los cóndores por su grandeza, las culebras por su monstruosidad, y las llamas por el provecho que recibían de ellas”.<sup>7</sup>

Según Cristóbal Serna Sánchez, el lago Titicaca “encierra las figuras de un felino, un pez y de un hombre, formando el conjunto una ideografía que en el pasado tenía un gran significado para todas las culturas del mundo andino.”<sup>8</sup>

### **Tiahuanaco (Tiwanaku) y la civilización aymara**

“En la cuenca hidrográfica del lago Titicaca y en el corazón del Altiplano boliviano tuvo su asiento una de las civilizaciones más importantes de la protohistoria americana: la civilización aymara. Dicha civilización ha quedado con la denominación ‘tiahuanacota’, ya que es en Tiahuanaco donde se encuentran sus mejores realizaciones y donde adquirió su madurez clásica, [...] tenía un marcado carácter teocrático.”<sup>9</sup> “El antiguo Dios aymara Thunupa que es el icono central de la escultura pétreo conocida como la puerta del sol, en Tiwanaku, personifica varios agentes de la naturaleza como el sol, viento, lluvia, granizo; que pueden influir, para bien o para mal, en la producción agrícola. Un otro aspecto de esta manifestación de fe agrícola era (es todavía) la Diosa Pachamama (la madre Tierra), la productora de los alimentos y pastizales. Esta Diosa/madre exige sacrificios siendo su predilecto el feto de llamas.”<sup>10</sup>

“En este contexto religioso-pragmático [...] el hombre está mediatizado y dirigido por una Naturaleza temible y a menudo esquiva y mezquina.” Al final se produjo en Tiahuanaco “un cataclismo de orden físico, repercutiendo en lo humano y social. [...] El funesto desastre de Tiahuanaco se puede relacionar con la tradición unánime, expuesta por los primeros historiadores del Perú, de que en esa región altiplánica hubo en tiempos remotos un diluvio [que motivó] la huida de los pobladores de Tiahuanaco hacia tierras más altas. Los que pudieron se quedaron en la zona del lago, en los terrenos que emergían de las aguas; éstos, bajo la autoridad de un jefe que en el Inca Garcilaso aparece con el nombre de Colla, dieron lugar a los llamados Collas. [Otros fueron] al Norte de Chile y todo el Perú. [...] La apertura hacia el Norte fue dirigida por Manco Capac quien asentándose en el Cuzco dio origen a la dinastía incaica. [...] De este modo, el genio creador y los altos conocimientos técnicos y artísticos de los hombres tiahuanacotas fueron transmitidos a sus sucesores, los Collas y los Incas. Los Collas en su hábitat natural –la meseta altiplánica aledaña al lado Titicaca– conservaron su lengua multi-secular, el Aymará; empero los Incas, al asentarse en medio de naciones

que hablaban el quechua, aceptaron este idioma que llegó a llamarse 'la lengua general de los incas' y que posteriormente impusieron a los súbditos de su Imperio".<sup>11</sup>

### Los collas y la Peña sagrada de Titicaca

Como escribe fray Julio María Elías, "Copacabana surgió al arrimo de las islas Titicaca (posteriormente Isla del Sol) y Coati (posteriormente Isla de la Luna) haciéndose uso de sus leyendas y tradiciones precolombinas. [...] El centro religioso de Tiahuanaco al quedar sumergido por la crecida de las aguas del lago fue tenido por anatema y signo de maldición. El castigo de la inundación manifestaba que Ticeviracocho no quería ser adorado allí. Entonces los Collas asentados en las alturas aledañas al Titicaca, en búsqueda de un nuevo altar para su dios, advirtieron que la isla más grande del lago aparecía con el signo de la predilección divina: 'después del diluvio vieron los rayos del sol en aquella isla y en aquel lago primero que en otra parte alguna'. A partir de la buena nueva, la isla, en estrecha relación con el sol, adquiere carácter sagrado y el culto colla se centra en Titicaca. [...] El centro de atracción era la Peña sagrada de Titicaca. [...] La creencia antigua se desprende de la historia del Padre Alonso Ramos, según la cual 'se vio en la peña un gato con gran resplandor paseándose en ella ordinariamente', la etimología más propia (para Titicaca) sería la de *Titi*: gato montés, y *Caca*: peña. Por lo tanto: 'Peña en que estaba el gato.' [...] Para llegar a la Peña sagrada [hay que ir] hasta el extremo Noroeste de la isla. [...] La 'Roca del gato' no tiene belleza singular. [...] De su naturaleza no tiene cosa que despierte deseo de verla, antes es notablemente desproporcionada, poco apacible y a la traza de un sobresejo o padastro que hace la tierra, con el cual corren peñascos contiguos, disformes y mal compuestos. Finalmente, ella es cosa que ni arrebató la vista ni reparan los ojos en ella si no se va con advertencia y de propósito a verla."<sup>12</sup>

"La divinidad, que tuvo más celebridad entre los nativos de la península lacustre y cuya ara se levantó en las cercanías del Asiento o Tribunal del Inca, fue Copacauana. [...] Dicho ídolo, que dio nombre al paraje y población donde se hallaba, fue desenterrado según el Padre Alonso Ramos por los españoles y encontrado con otras dos piedras. [...] Era el ídolo Copacauana de una piedra azulada en la que estaba labrada una cabeza con rostro de esfinge mirando a la Roca sagrada (Peña del Gato) en señal de respeto y sumisión a la huac'a [lugar sagrado] de Titicaca. Estaba estroncado de pies y manos y su cuerpo era pisciforme. [...] Copacavana es lo mismo que decir lugar o asiento donde se ve la

piedra preciosa, porque *Copa* suena como piedra preciosa, y *Cavana* se deduce de la dicción de Kaguana, que significa lo mismo que lugar donde se puede ver o se ve la piedra preciosa. [...] Según Calancha, ‘A éste adoraban por dios de su laguna, por criador de sus peces y dios de sus sensualidades.’”<sup>13</sup>

En el mundo andino, se dice que había “la diosa de la tierra con el dios del viento (Pachamama/Aahuacasa), y el dios del fuego con el dios del agua (Tunupa/Copacabana). Copacabana es amo del lago, se vincula con las sirenas. [...] El lago es el taypi, lugar donde los opuestos pueden coexistir o interactuar y es precisamente allí donde Tunupa [‘peca’] con dos sirenas.”<sup>14</sup>

“En torno al ídolo Copacauana se fueron labrando las peñas y acomodándolas como asientos para el culto. Los lugareños empezaron a abandonar sus refugios casi naturales, realizados en las quebradas, y se fueron asentando en un pequeño collado que dominaba dos ensenadas del lago y estaba ubicado entre los cerros Llallagua y Serocani. [...] De este modo surgió el Copacabana preincaico o colla.”<sup>15</sup>

Otros llamados ídolos por los cronistas fueron Copacati y Cuancuyis. “En el camino de Yunguyo a Copacabana colocaron sobre un cerro un ídolo denominado Copacati. Dicha deidad, que ha dado nombre al lugar, ‘era de piedra, con una figura feísima y toda ensortijada de culebras’. Se recurría a ella para conseguir lluvia en tiempo seco. [...] En el actual Alto de Copacabana, antigua angostura de peaje entre la capital de la península y Tiquina, se alzó un altar. [...] Debido a que el sacrificio era de cuyes o conejitos de Indias, el lugar se llamó Cuancuyis.”<sup>16</sup>

“Debía ser adorado el Sol, porque viviendo los hombres ateridos de frío y sumidos en la oscuridad el Ticeviracocha se presentó bajo esta forma en el mundo para llenarlo de luz, calor y vida. La Luna junto con las estrellas había de ser igualmente objeto de culto por ser respectivamente Señora y servidoras del astro solar. El Relámpago, el Trueno y el Rayo –a los tres denominaban Illapa– eran manifestaciones de la cólera divina que usaba tales armas para castigar el pecado de los hombres. El lugar o casa donde caía Illapa quedaba marcada con el sello de lo sagrado y había que temerla y reverenciarla.”<sup>17</sup>

A la Pachamama o Madre Tierra que les daba los medios de subsistencia había que agradecerle y alegrarla. “Se debe dar una ofrenda consistente en una ‘mesa’ (compuesta de lanas, pueden ser de colores o solamente blancas, dulces en forma de los objetos que se desea tener y en los que desea ser prosperada la persona, y feto de llama); también [...] el ritual de sacrificar un animal para rociar con su sangre la tierra

‘hambrienta y sedienta’ para hacerla mas fértil durante el año.”<sup>18</sup>

“Los Achachilla-Abuelos o espíritus de los antepasados que moraron en las cimas más elevadas y nevadas debían ser invocados porque de ellos salían las nubes que en forma de lluvia fecundaban la Pachamama, y consultados, ya que en el viento susurraban la respuesta a los problemas de los hombres. El Lago era tratado como sagrado pues les daba pescado y en sus aguas adquirirían la salud de sus enfermedades y la purificación de sus faltas.”<sup>19</sup>

El culto de los collas “se fundamentaba en ofrendas de oro, plata, ropa finísima, coca, plumas multicolores y piedras raras, y culminaba con los sacrificios de animales y personas, que constituían la más importante manifestación de su religiosidad. Pescado, tanto fresco como seco, arrojaban como dádiva a las aguas sagradas del lago. Piedras, coca, plumas y calzado eran los dones más comunes que los caminantes collas ofrendaban en las Apachetas al Achachila para obtener alivio, descanso y ventura en los viajes. A la Pachamama en tiempo de siembra o cosecha ofrecían coca, flores y chicha. [...] Los sacrificios de animales y personas se limitaban a acontecimientos muy especiales y a los lugares sagrados o huac’as. Como la más importante huac’a de la región colla era la de Titicaca, su roca se veía a menudo rociada con la sangre de llamas y personas, sobre todo de niños. Los agüeros y las abusiones eran puntos esenciales de su religión [...] al dar estallidos la leña, creían que las almas de sus difuntos penaban y les pedían socorro, favor y alimento; el escuchar el chillido de las lechuzas era presagio de la muerte de ellos o de sus hijos; oír cantar al jilguero significaba que iban a tener riñas y pependencias. [También existían] ritos especiales para tomar venganza de los enemigos.”<sup>20</sup>

### **Los incas: una misión bélico-religiosa**

“Los Tiahuanacotas, que se asentaron en el Cuzco, tuvieron la gran suerte de poseer en Manco Capac un auténtico jefe y líder. Él, basándose en el espíritu teocrático mamado en la civilización tiahuanacota, puso todo su afán en cohesionar y unir a los ‘ayllus’ que le siguieron fundamentándose en lo religioso. [...] El descendiente de Manco Capac, Lloque Yupanqui, llegó desde Cuzco hasta el Collao, [...] arribando a las orillas del Titicaca. [...] Bajo el reinado de Mayta Capac [las incursiones] siguieron por suelo colla: Tiahuanaco, Huarina, Chuqiago, Paria, etcétera. El Inca Capac Yupanqui llegó a los Charcas. [...] Más que conquista colonizadora eran misiones de carácter religioso-bélico.”<sup>21</sup>

“Es en el tiempo del Inca Wiracocha cuando surgen en el Collao dos



caudillos, Cari y Zapana. Zapana tenía su sede en Hatun-Colla y Cari, jefe de los Lupazas, en Chucuito.”<sup>22</sup> Zapana pidió al Inca Wiracocha alianza igual como Cari se lo pidió. Al final de cuentas, sabiendo en esta manera que había división entre los Collas, el Inca Wiracocha salió en armas hacia el Collao. Mientras estaba en camino, Cari y Zapana se dieron batalla y Cari ganó. Cuando el Inca Wiracocha llegó, “Cari con gran diplomacia recibió en sus dominios al Inca y lo llevó a Chucuito donde fue agasajado con toda clase de atenciones. Esto fue a finales del siglo XIV.”<sup>23</sup>

Después, el Inca Pachacuti Yupanqui visitó la mayoría de las poblaciones del lago Titicaca. “Este Inca, conocedor de la importancia de aceptar las manifestaciones autóctonas religiosas para adentrarse en una verdadera colonización, fue a la isla sagrada de los Collas y honró su huac’a. A la vez ordenó que edificasen en ella templo del Sol y palacio para él y sus sucesores.”<sup>24</sup>

Ante una sublevación colla, el Inca Tupac Yupanqui sometió definitivamente el Imperio Colla, utilizando la política de recurrir a los “mitimaes”, es decir, los traspuestos de una tierra a otra. Y envió miembros de su linaje y súbditos bien probados por su fidelidad al Imperio.

“Tupac Yupanqui, al comprender la importancia de la deidad del Titicaca en el alma de sus nuevos súbditos, quiso aprovechar las tradiciones ancestrales de los Collas para orientarlas hacia una primacía efectiva del culto y gobierno incaico. Se propuso lograr que el culto ‘achachila’ de la Peña Sagrada, propiamente colla, se relacionara con el sol, cuyos rayos vieron después del diluvio en ese lugar antes que en parte alguna. Igualmente intuyó como providencial el poner a sus progenitores Manco Capac y Mama Oclo, hijos del Sol, ya no salidos de Tiahuanaco sino de la isla Titicaca, que revestía en ese entonces más importancia que la mutua cuna de origen.”<sup>25</sup>

“Tupac Yupanqui, queriendo dar más vistosidad a la Peña del gato y relacionarla más íntimamente con el Sol, ordenó que el oro y la plata ofrecidas se fundiesen en planchas. Con las láminas de los preciosos metales se revistió el cóncavo de la peña. De este modo se logró que el sol reverberara en la Roca sagrada, haciéndola refulgente como ascua y quedando totalmente asimilada al culto solar. Para aislar este sancta sanctorum se colocó, a modo de cortina, un delicado y admirable Cumbi (tejido) que cubría toda la superficie de la huac’a. [...] Tupac Yupanqui escogió para realizar el culto a algunos viejos instruidos en los ritos de la deidad del Titicaca. A éstos los nombró pontífices o maestros de ceremonias. A los demás habitantes de la isla les ordenó salir de ella y los trasladó a Yunguyo. [...] Trajo gentes de su confianza, los mitimaes,

y los situó como custodios del adoratorio. [...] Según el P.Ramos, [trajo] 42 naciones o tribus”<sup>26</sup>

Fue Tupac Yupanqui quien hizo “el templo del Sol de la isla Titicaca, sito en las cercanías de la Roca sagrada.”<sup>27</sup>



Sexualidad y  
maternidad

El linaje de los incas eligió la isla Coati como lugar de culto a la Luna. Según Silverblatt, “la Luna era hermana y mujer del Sol, y le había dado a Illa tecca (Wiracocha) parte de su divinidad, y héchola señora de la mar y de los vientos, de las reinas y princesas y del parto de las mujeres y reinas del cielo. A la luna llamaban Coya, que es reina.’ [...] La luna, entonces, se convirtió en la regente de las mujeres, reinando sobre las demás diosas femeninas y controlando, en última instancia, todo lo referente a ellas, apropiándose incluso de muchos poderes de la Pachamama, como la fertilidad. Esta relación entablada entre la luna y la Pachamama, se explica a través de los estrechos vínculos ahora existentes entre la primera y la mamacocha, quien fue declarada por los incas como madre de todas las aguas, arroyos, lagos, lagunas, ríos y manantiales y asociada a las nubes productoras de lluvias y, por ende, a la madre tierra, quien depende de éstas para su reproducción”.<sup>28</sup>

“Las vírgenes consagradas al Sol se introdujeron en Titicaca y Coati por orden de los Incas. [Fueron mandadas] para servir como escogidas y debían pertenecer a la nobleza. [...] Por más hermosas que fuesen no eran admitidas en el Acllahuasi —especie de convento o recogimiento donde cada virgen tenía su habitación— si tenía algún defecto en el cuerpo o un lunar. [...] La tarea corriente de las Acllascas [escogidas del Sol] del Titicaca era tejer preciosos Cumbis. [...] Estaban bajo la tutela de la Mamacona hasta los 15 o 16 años. Cumplida esta edad, algunas vírgenes eran sacadas del Acllahuasi para ofrecerlas en sacrificio al Sol o para desposarlas con el Inca o con alguno de sus capitanes sobresalientes del Tahuantinsuyo. Las otras se quedaban en el recogimiento como Mamaconas [superioras ancianas], viviendo perpetua virginidad.” Los collas, en cambio, no apreciaban el

estado de virginidad perpetua. [...] “Si algún hombre ingresaba en el Acclahuasi sin licencia del Inca o del Apopanaca, tenía la pena capital. [...] Si se averiguaba haber despreciado su virginidad alguna de estas vírgenes, la enterraban viva.”<sup>29</sup>

“Fue tal el impulso que Tupac Yupanqui dio con su visita y disposiciones a los adoratorios de Titicaca y Coati que venían en peregrinación a ellos desde Quito, Pasto, Chile y los lugares más lejanos del Imperio Incaico.”<sup>30</sup> El *acclahuasi* sirvió no sólo de convento para las vírgenes del Sol y morada de los ministros del culto lunar, sino también de santuario de la Luna. Allí “los romeros prestaban su adoración a la Coya (Luna) del Inti (Sol) hincando sus rodillas en el suelo del patio y asistían a una representación teatral de carácter religioso.”<sup>31</sup>

Antes de llegar a Copacabana, “los romeros, como preparación para entrar en esta tierra santa hollada por Manco Capac y Mama Ocllo Huaco, debían acudir a los sacerdotes confesores –los Aucachic residentes en Yunguyo– para hacer su acto penitencial. La ceremonia de purificación consistía en tomar el penitente un manojo de paja brava en el que escupía después de manifestar cada culpa al confesor. Acabado este rito e impuesta por el Aucachic la penitencia correspondiente –golpes con un guijarro sobre las espaldas y privación de sal, ají y carne– el devoto arrojaba el manojo expiatorio al lago. De esta forma el peregrino estaba preparado y podía seguir adelante en su romería”.<sup>32</sup>

Pero también hay que notar que existían castigos en el Imperio Incaico como los que cuenta Guaman Poma de Ayala. Contra los adúlteros y fornicarios había dos clases de pena: “Huimpilla, horca en la que a los adúlteros daban trato de cuerda por un día, y Arauay, peña alta donde colgaban por los cabellos a los fornicarios.”<sup>33</sup>

Los incas decidieron no “desmedrar el culto al ídolo Copacauana, sino favoreciéndolo más bien junto con el de los ídolos de las nuevas naciones asentadas en la ciudad custodia de la Peña Sagrada, los incas iniciaron la construcción de dos aposentos: uno para el Sol y otro para la Luna. El del Sol se erigió donde hoy se encuentra el convento franciscano. La puerta de entrada al adoratorio solar copacabaneño, cerca de un estanque donde se bañaba el Inca, era guardada por dos leones y dos cóndores de piedra”.<sup>34</sup>

En el tiempo de Huayna Capac, hijo de Tupac Yupanqui, él quiso “ya no restaurar el culto incaico sino renovarlo poniendo como dios supremo a Yatiri, ‘que quiere decir el que todo lo sabe.’ [...] Llegó a Titicaca y Coati [a buscar] apoyo de los sacerdotes para poner en práctica su idea de unificación religiosa, [pero] no obtuvo colaboración”.<sup>35</sup> Fue Huayna

Capac quien después marchó a la conquista de Quito.

A la muerte de Huayna Capac, considerado el más poderoso de los incas, “por la división entre sus hijos Huascar y Atahualpa se derramó abundante sangre entre la clase dirigente de los Incas. [...] Después de haber sido bárbaramente torturado [Huascar] murió a los 25 años de edad en manos de Chalcuchima y Quizquiz, capitanes de Atahualpa”.<sup>36</sup>

Según fray Julio María Elías, uno que pudo librarse de la ambición criminal del Inca Atahualpa fue Paullu Tupac, quien “fue investido con la borla colorada por Quizquiz, ya que este aguerrido capitán veía que el encarcelamiento de Atahualpa (Pizarro mató a Atahualpa en Cajamarca en 1533) podía provocar la caída del imperio y necesitaba a uno de la sangre real que [lidere] a los indígenas en contra de los españoles”. Paullu no demostró demasiado entusiasmo al asumir los plenos poderes del Tahuantinsuyo, pues estaba convencido de que a su hermano Manco Inca le correspondían tales poderes. De ahí que, una vez desbaratado el ejército comandado por Quizquiz en Viscacinga, Paullu se puso al servicio de los españoles. Lo primero que hizo fue informar a Francisco Pizarro que preparase bien la conquista de Cuzco, pues en la capital del imperio había mucha gente en pie de guerra. Seguidamente de la entrada victoriosa del marqués al Cuzco, el 15 de noviembre de 1533, y con la concesión de la borla imperial a Manco Inca, Paullu fue a Copacabana en busca de su hermana María que se encontraba en la isla Titicaca como virgen consagrada al Sol. A usanza de los incas la sacó del recogimiento, se casó con ella y tuvo varios hijos que se criaron viviendo en Copacabana. Por su parte, Paullu siguió fiel a los españoles. Para su bautismo tomó el nombre de Cristóbal Vaca.<sup>37</sup>

## La historia oficial

### El Virreinato

#### Copacabana y el origen del culto

En 1538 se inicia la conquista del Collao por Hernando y Gonzalo Pizarro. “La primera iglesia que erigieron los dominicos en la recién cristianizada Copacabana fue hacia 1550, nombrando como patrona y titular a Santa Ana, madre de la Virgen María.”<sup>38</sup>

En Copacabana seguían los incas y demás linajes que por confianza eran trasladados a los pueblos conquistados por ellos. Ellos “formaban la

alta sociedad y se denominaban Hanansayas. Los Hurinsayas, naturales del lugar, pertenecían a la clase baja. Este espíritu clasista llevó al linaje de los Incas [...] a evitar la participación plena de los Collas en el culto de la Peña sagrada”.<sup>39</sup> Por esto, entre hanansayas y hurinsayas existía un resentimiento mutuo.

Por los hielos de los últimos años y las adversidades climáticas de enero y febrero, los hanansayas decidieron acogerse a la Madre de Dios y fundar una cofradía en su honor. Pero había dos obstáculos: en primer lugar, la decisión contrariaba a una más antigua de los hurinsayas de construir una capilla y fundar una cofradía en honor del mártir San Sebastián y, en segundo lugar, en la iglesia del pueblo no existía una imagen de la Virgen de la Candelaria que presidiera los actos de su cofradía.<sup>40</sup>

#### ▣ **Francisco Tito Yupanqui: una imagen para una cofradía**

Nacido en Copacabana probablemente entre 1540 y 1550, Francisco Tito Yupanqui era hijo de don Maelchor Carlos, inca y nieto de Paullu.<sup>41</sup> En su hogar “había mamado la leche de la fe [y tenía] grabada en su corazón la devoción a María. [No había] nada extraño, pues, que en defensa de los intereses de su parcialidad Hanansaya tratara de que en su iglesia presidiera el altar la imagen de nuestra Señora y se pudiese fundar la anhelada Cofradía de la Candelaria”. Entonces, con su hermano Felipe de León trabajó en arcilla una imagen de la Virgen y la colocó a un lado del altar de la iglesia. Pero después de un año y medio llegó don Antonio Montoso y mandó sacarla de allí y trasladarla a un rincón de la sacristía.<sup>42</sup>

“Triste, Tito Yupanqui, por la suerte de su imagen, decidió viajar a Potosí con su hermano ayudante para, al arrimo de algún maestro imaginero, perfeccionar sus dotes de escultor.” En Potosí, en diálogo con otros de Copacabana, “Tito Yupanqui les manifestó que ya había iniciado un ‘bulto’ de talla entera para una imagen de la Candelaria”.<sup>43</sup> Decidieron visitar los templos de Potosí. Según Teresa Gisbert, Yupanqui tomó “como modelo la Virgen del Rosario existente en la Iglesia de Santo Domingo que era obra española perteneciente al manierismo de la segunda mitad del siglo XVI. [...] Aunque Yupanqui se inspiró en una imagen española, hay que advertir que hay una gran distancia entre la Virgen de Santo Domingo que le sirvió de modelo y la de Copacabana. Esta distancia se plasma en el arcaísmo de la imagen nativa y su calidad de ‘icono’; en ella se advierte que el artista lejos de expresar el humanismo de su tiempo manifiesta una peculiar manera de arraigo indígena”.<sup>44</sup>

Para la fundación de la Cofradía de la Candelaria había que solicitar

el beneplácito del obispo. Cuando Tito Yupanqui le mostró “una tabla, pintada en ella la efigie de la Virgen, y le pidió licencia para ser pintor y escultor [...] y al ver las risas y mofas de los españoles presentes quienes decían que el hacer imágenes de la Virgen no era de los nativos, [el obispo se lo negó] bajo pena de castigarle. [...] A pesar de sentirse desengañado y falto de habilidad para el arte por las humillaciones recibidas en el Obispado se dirigió a una iglesia para obtener del Señor acierto en el policromado de la imagen”.<sup>45</sup> Después, “recogió el ‘bulto’ y se puso en camino a La Paz con algunos paisanos que volvían del trabajo en las minas. [...] Aprovechando la oscuridad de la noche, trasladó el ‘bulto’ al taller que el dorador (el español maestro Vargas) tenía en el convento franciscano. Vargas accedió a dorar la imagen con la condición de que don Francisco comprara el oro necesario para el trabajo. Durante el día ambos trabajaban en el retablo y a la noche se dedicaban al perfeccionamiento de la imagen. Quedó tan bella...”.<sup>46</sup>

“Los Hurinsayas, aunque aceptaron la creación de la cofradía, no querían entender que de las manos rudas de un compaisano pudiera salir una imagen de la Virgen digna de la veneración popular. Deseaban una buena imagen de Lima o Castilla y no malgastar el dinero en subvencionar el costo del oro de la obra de Yupanqui. [Se decidió tratar] de vender la despreciada imagen al mejor postor.”<sup>47</sup> Finalmente, el corregidor de Omasuyos y Copacabana, que había pasado por La Paz, dio 40 pesos a don Francisco y ordenó “que el ‘bulto’ se llevara a Copacabana, pues para Copacabana se había realizado”.<sup>48</sup>

Finalmente, el día de la Candelaria, 2 de febrero, del año 1583, la imagen “fue trasladada a la iglesia y colocada en un altar de adobes y piedra”.<sup>49</sup> Se celebró la misa y después se procedió a organizar la nueva cofradía. Fray Julio María Elías cuenta que “también dieron su nombre algunos de los opositores Hurinsayas, que cedieron ante la mirada maternal y amorosa de la Virgen del lago”.<sup>50</sup>

En agradecimiento por los beneficios recibidos “en pocos años se levantaron tanto en pueblos de españoles como de indios capillas con la advocación de la Virgen de Copacabana”.<sup>51</sup> También esto ocurrió en Río de Janeiro, Brasil.

“Nace la leyenda de la imagen milagrosa de la Virgen de la Candelaria de Copacabana a finales del siglo XVI. La anexión de Portugal a España en 1580 facilitó el ingreso de comerciantes españoles que introducen en Brasil la devoción a Nossa Senhora de Copacabana. Un fuerte impulso a esta devoción es dado en 1745 cuando el monje benedictino Antonio de Desterro Malhiero, atrapado en una tempestad marina cerca de Río de Janeiro, clama ayuda a Nossa Senhora de

Copacabana prometiendo restaurar su pequeña capilla y divulgar su devoción. La promesa fue cumplida y desde 1749 los anales de Río de Janeiro ya consideraban muy frecuentada la capilla de la Señora de Copacabana. Esta capilla fue demolida para la construcción del fuerte de Copacabana en 1914 y, hoy en día, es muy posible que la devoción por Nossa Senhora de Copacabana esté prácticamente extinta. Pero el término Copacabana quedó para denotar uno de los lugares más conocidos del Brasil.”<sup>52</sup>

### ❏ **Las órdenes religiosas: custodias de la Virgen y sus templos**

“Para el año 1550 –hacía algo más de año y medio que se habían sofocado las guerras entre los conquistadores españoles– habíase conseguido que la mayoría de los señores y caciques se convirtieran a la fe cristiana, y que muchachos y grandes asistiesen con asiduidad a la doctrina. Obtenidos estos frutos su celo les llevó a las islas sagradas. Entonces, con el deseo de implantar el cristianismo, de hacer el foco de idolatría de la Peña sagrada y desarraigar antiguos abusos, buscaron las autoridades el medio de trasladar a los pobladores de Titicaca y Coati a tierra firme. El traslado fue a Copacabana, aprovechando que el Virrey Don Andrés Hurtado de Mendoza, Marqués de Cañete, empezara el año de 1557 con la tarea de reducir a las familias que habitaban en lugares solitarios y levantaron una capilla dedicada al apóstol Santiago.”<sup>53</sup> Como se dijo antes, ya había una iglesia de los dominicos en Copacabana consagrada a Santa Ana desde 1550.

En 1569 llegó el decreto de expulsión de los dominicos, que se ejecutó en 1576. Entre quienes visitaron a la Virgen de Copacabana en la época virreinal había muchos franciscanos. En 1589 se dio la posesión del santuario a los padres agustinos.<sup>54</sup>

Fray Julio María Elías escribe que éstos iban a las islas “para predicar, bautizar, destruir las huac’as y demostrar la falsedad del culto de los ídolos”.<sup>55</sup> También, “como parte del proceso de evangelización en el siglo XVI, en la plaza central y sobre un sitio sagrado o huac’a, se construyó el Santuario de la Virgen de Candelaria”.<sup>56</sup> “Dicho santuario se erigió en el lugar del culto de los Incas, por eso que no se encuentran en Copacabana ruinas exclusivamente incaicas.”<sup>57</sup> Según la Fraternidad de los Hermanos Menores, la pequeña iglesia dominicana necesitaba ampliación por la cantidad de personas que visitaban a la Virgen, y por eso “las obras de la Capilla Mayor se iniciaron el 21 de julio de 1602”.<sup>58</sup>

## La República: las vicisitudes del santuario

Finalizada la gesta libertadora del Alto Perú, en Chuquisaca, La Paz, el 6 de agosto de 1825 fue proclamada por la Asamblea de Representantes la independencia del nuevo Estado de Bolivia. “El convento había sido clausurado el 22 de marzo de 1826 y varios decretos confirmaron la expulsión de los agustinos, que habían sido custodios del Santuario durante 237 años.”<sup>59</sup> “Privado el Santuario de una comunidad religiosa que lo atendiera, el culto a la Candelaria de Copacabana fue decayendo rápidamente.”<sup>60</sup> En 1829, el mariscal Santa Cruz solicitó al obispo de La Paz la erección de una Colegiata de Copacabana. En 1841, el Consejo de Gobierno declaró extinguida la Colegiata y encargó la dirección del santuario a los misioneros franciscanos, quienes lo tomaron a comienzos de 1842. En diciembre 1843 fueron expulsados, regresando en 1851, pero en 1860 lo renunciaron y lo cedieron a la diócesis. Hasta 1860 estuvieron presentes los sacerdotes seculares.<sup>61</sup> Recién en 1894 los franciscanos volverán a tomar el santuario.<sup>62</sup>

## La veneración de la Virgen

### Milagros que traspasan fronteras

Fue principalmente su carácter de “milagrosa” lo que le dio la fama a la Virgen de la Candelaria desde el principio. Sus “maravillas traspasaron muy pronto las fronteras de la península lacustre para extenderse por el Alto y Bajo Perú”.<sup>63</sup> La devoción a la Virgen de Copacabana creció en la América colonial, extendiéndose a todo el continente. Se produjo una “prodigiosa expansión que sólo cede a la experimentada por la Virgen de Guadalupe, en México”.<sup>64</sup>

Según fray Julio María Elías: “Los acontecimientos relacionados con la veneración de la Virgen de Copacabana, que eran considerados como milagros, fueron cambiando la sociedad idólatra de los copacabaneños. [...] El primer milagro notado pasó en Copacabana pronto después que la Virgen había llegado. [...] El Niño se había encontrado sobre la mano izquierda de la Madre, en actitud desenvuelta, y parecía querer ocultar el rostro virginal de María, [...] este defecto, propio de un novel escultor, apenaba a los devotos de la Mamita. [...] Andando pensativo y triste, y pidiendo a su Reina favor, [Don Francisco] se resolvió a despegar al Niño”. Cuando Yupanqui fue al altar, acompañado por el cura, el pintor y otros vieron que el Niño se había bajado



y estaba reclinado “sobre el brazo izquierdo de su Madre, tan bien puesto que por parte ninguna estorba la vista del virginal y materno rostro, aunque le pongan corona, por grande que sea. [Ellos] clamaron: ¡Milagro, milagro!”.<sup>65</sup>

Otro milagro fue el llamado “de la lluvia”, que luego de una sequía cayó solamente sobre las chacras de los devotos a 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”.<sup>66</sup>

### **La Mamita India**

En siglos anteriores, primero los collas (aymaras), y después incluso desde los lugares lejanos del Imperio incaico, llegaron los peregrinos a los sagrados sitios del pueblo de Copacabana y las islas cercanas. Más adelante, vinieron desde lejos para adorar la Virgen de la Candelaria de Copacabana. Hoy en día peregrinos, visitantes, turistas llegan de todo el mundo para conocerla y venerarla.

La Virgen de Copacabana se ha hecho famosa por sus milagros y por el lago sagrado. Todos los días hay visitas, sobre todo los fines de semana. Vienen familias, excursiones, turistas de otros países. Han escuchado de los milagros de la Virgen. Vienen con mucha fe. Estas personas que tienen confianza o fe y devoción a la Virgen piden milagros.

A la Virgen van a visitarle 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 familiares, trabajo, salud, negocios, viajes y problemas en tristezas. Llevan las flores y algunas ofrendas para el altar –por ejemplo moneda, papas, habas, maíz, azúcar, arroz, mixtura y otros–, siendo que es la Mamita Milagrosa de Copacabana. También llevan miniaturas de autos, terrenos, plata, pasaportes, para su bendición. La bendición con el agua santa es una figura importantísima. Además “existen algunos ritos especiales, como la imposición de mantos, que se hacen con las capas antiguas de la Virgen.”<sup>67</sup> En el camarín, la gente suele sanarse por poner un manto de la Virgen en una misa especial de la familia.

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. [Caminan] horas de horas para llegar al Calvario de la Virgen y prender una vela en contra de la persona que les hace daño. Para esto, adquieren un cirio negro o un anaranjado hecho de sebo de animal y lo encienden pronunciando el nombre de la persona malquerida”.<sup>68</sup>

También van a visitar a la Virgen en el Calvario. Desde allí se puede ver la Isla del Sol, todo el pueblo de Copacabana, y aun hasta Perú. La gente sube muy temprano. Rezan las catorce estaciones alzando piedritas para que la Virgen les dé fuerza. A mitad del 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.

En el Calvario, además de velas, se puede comprar las miniaturas –casas, tiendas, todo tipo de movilidad, plata, pasaportes y papel de testimonio para tierras. Todas tienen su sentido. También se vende hojas de coca, alcohol, cerveza, mixtura, serpentina y cuetillos para que los sacerdotes aymaras (*yatiris*) puedan *ch'allar* (agradecer a la tierra Pachamama) y hacer la bendición. Además a veces hay mesas aymaras preparadas con la *kowacha* y *sawmiri*, para ofrecer incienso con el humo en bendición.

A la Virgen de Copacabana popularmente se le dan diferentes nombres: Mamita India, Virgen del Lago, Estrella del Mar, Madre de los Pobres, Abogada, Protectora, Milagrosa, Médica Divina.

Se la considera protectora, abogada y patrona. La Virgen es nuestra protectora para todas las cosas y personas. Ella nos protege, como una madre, de todos los males. Por eso todos nosotros confiamos a ella para que interceda hacia su hijo y a Dios Padre. Cuando nosotros encomendamos nuestras oraciones con mucha fe ella nos protege de todos los males.

Ella nos escucha en momentos muy difíciles que estamos con los problemas en el hogar con familiares y otros en que ella nos guía de buena forma, nos concilia con los demás.

Es nuestra imagen de María de todos los pobres y necesitados. Se puede encontrar en otros pueblos pequeños la imagen de la Virgen de Copacabana.

### **La oficialización del culto**

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, por decreto supremo del señor presidente Enrique Peñaranda y en nombre del supremo gobierno “se declaró el secular santuario de la Mamita Monumento Nacional.”<sup>69</sup> 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 [fue escogida porque] ella, que representa a la Madre de los cielos, es un estímulo para que recibiendo los policías su protección, sean responsables y generosos en su tarea sacrificada de velar por la seguridad y paz de los ciudadanos”.<sup>70</sup> En 1969, una orden emanada de las Fuerzas Armadas de la Nación le confirió el grado de “Almirante de la Fuerza Naval de Bolivia”.

Las fechas más importantes de celebración de la Virgen son: el 2 de febrero, fiesta de la Candelaria, el 5 de agosto, fiesta de Nuestra Señora de las Nieves; la fiesta patria del 6 de agosto y la Novena de noviembre.<sup>71</sup>

### La imposición del Dios verdadero sobre la barbarie

“La tarea [de la evangelización] no ha sido uniforme, porque los mismos pueblos [...] diversos en su origen lo eran también por su cultura. Fue preciso, en alguna medida, conocer y comprender los valores propios de cada pueblo, sólo así se llegaría al alma del hombre americano.”<sup>72</sup>

La evangelización de la población aymara tenía que tomar en cuenta “su amor a la tierra de origen, la convicción de vivir en suelo sagrado y el poder de la raza que los aferraron al lugar luchando contra la naturaleza hostil, manteniendo su religión arcana y sacudiendo el yugo de dominaciones foráneas”.<sup>73</sup>

Según Ramos Gavilán, “aparacen dos Copacabanas. La de Tito Yupanqui y la precedente. Antes fue habitación de demonios, receptáculo infernal de infidelidades, medio vituperable donde gente supersticiosa servía al diablo. La segunda, la ortodoxa, después de la conquista: santuario escogido por la Virgen de la Candelaria para establecer allí su reinado de verdad y luz, favorecer a los naturales ignorantes y extraviados y sacarlos del universo de perdición en que moraban. Con la Iglesia, llegaron sus servidores fieles, los sacerdotes, para ‘sembrar en los brutos entendimientos de estos bárbaros’ las irradiaciones de la fe”.<sup>74</sup>

Nuestra Señora de Copacabana se encuentra también en la iglesia de San Lázaro en Sucre, donde “se halla un dragón alado y sobre él la media luna con querubín central; sobre todo descansa la imagen [...] Desde el punto de vista iconográfico es muy importante el dragón, puesto que debe referirse al dominio y sustitución que la Virgen María hizo del Santuario del antiguo Dios Prehispánico Copacabana, mitad hombre, mitad pez, ¿quizá sirena?, que los religiosos agustinos, Calancha y especialmente Ramos Gavilán, identifican con el dragón infernal, símbolo del demonio, o la serpiente bíblica cuya cabeza sería hollada por la nueva Eva, en este caso María”.<sup>75</sup>

Los Hermanos Menores escriben: “En Copacabana encontramos la transformación de un inmenso escenario de culto al Sol, a la Luna y a la Pachamama, en una liturgia cristiana a María y a Jesús. Un lugar propicio para las hechicerías se transformó en el ara del culto al Dios verdadero, por mediación de María”.<sup>76</sup>

“Los católicos que impulsaron el sincretismo tratarían luego de identificar a la Pachamama con María, a Tunupa con San Bartolomé o Santo Tomás, y a Copacabana con el pecado.”<sup>77</sup> Tan suya han hecho la devoción a la Virgen, que se dice que los bolivianos “ven en la imagen una representación de la antigua Pacha Mama, diosa de la tierra y de la fertilidad”.<sup>78</sup>

“En el museo de la Casa de la Moneda de Potosí, pintado aproximadamente entre los años 1650 a 1700, podemos observar [...] la Pachamama como esfera, es la base del cerro de Potosí en cuya parte superior aparece el rostro de la Virgen.”<sup>79</sup> Escribe Monast: “Algunos indios vinieron a pedirme una misa en honor a la Virgen colla. Me asomé al no ver en sus manos la estatua de esta Virgen, entonces les pregunté: ‘¿Pero dónde está la Virgen?’ ‘Aquí’, me dijo uno de ellos, presentándome un pequeño bulto de tierra”.<sup>80</sup>

Según Herbert S. Klein, “la creación de las formas exteriores de la cristiandad no quería decir que la religión anterior a los españoles desapareció o que los cleros tenían éxito universal en su evangelización entre los indígenas. Las creencias tradicionales predominaron, especialmente en las actividades asociadas con sembrar y cosechar, el fortalecimiento entre la familia y también el *ayllu*, y la curación. Mientras algunos cleros trataron de destruir estas creencias, la debilidad de ser la minoría y las preocupaciones con la preservación de gobernar indirectamente garantizaron que las creencias tradicionales pudieron continuar mientras no desafiaron la legitimidad de la cristiandad a nivel nacional y social”.<sup>81</sup>

## Rastros de historias alternativas

### Relatos orales sobre la religiosidad indígena

La Pachamama 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. Siempre está cuidando a sus hijos e hijas.

La Luna es como una madre, relacionada con todo lo femenino. En tiempos incaicos ella fue la hermana y la mujer del Sol; así se convirtió en regente de las mujeres. Las estrellas también son muy importantes. Ellas dan los signos para los ciclos de la agricultura. Hay estrellas mayores, menores y niñas. Las más importantes son la Cruz del Sur y la Cruz Andina.

La Boca de Sapo es una roca grande, a orillas del lago Titicaca, al otro lado del Calvario. Se dice que un sapo que caminaba por allí, 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 a quienes acuden buscando buena salud, negocio, suerte y solución a sus 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 se le pasa el incienso y el carbón a la familia para que se dé la bendición. Luego, delante del quirquincho (armadillo) se hace compromiso con la Pachamama y con la Boca de Sapo. Hay que tener cuidado porque el lugar de la Boca de Sapo tiene un encantamiento y durante ciertas horas uno puede desaparecer o enloquecer.

## Recogiendo testimonios

### ▣ Un anciano de la Isla del Sol

Entrevistamos a un anciano de 89 años, que es el más antiguo de la comunidad Yumani, una de las tres comunidades de la Isla del Sol. Él no nos habló de la Virgen de Copacabana, la de la historia oficial, nos contó en cambio cómo adorar al dios del Sol, a la Luna, las rocas, las tierras sagradas y los lugares intocables.

También nos habló del templo donde estaba el Inca, donde éste pisó. Dentro del templo cementado había muros con culebras y pumas. El lugar donde está el templo era un sitio encantado, con eco, donde quien se acercaba podía enfermar y morir. Ni los pájaros ni los animales se aproximaban. Después los curas vinieron a bendecir con agua bendita el lugar del templo. Desde ese momento ya se acerca la gente, los turistas ya se acercan.

Nos contó que antes, para sembrar o cosechar, todos se reunían para hacer la ofrenda a la Pachamama y al Tata Inti, para que hubiera lluvia, buena producción y buena cosecha. Para esos ritos, las autoridades de la comunidad se encargaban de reunir a la gente. Pero hoy las autoridades ya no hacen más los ritos.

Nos habló mucho de su vida en el tiempo de la hacienda. Su papá y su mamá servían al patrón como esclavos. Trabajaban seis días para el patrón y uno para la familia. Todo lo que producían lo vendían para el patrón. Nos dijo que él mismo había sabido ir a La Paz a vender y luego llevarle toda la plata al patrón sin quitar ni un centavo. Su familia no conocía la educación ni la buena alimentación. Sufrían el control del patrón y estaban acostumbrados a vivir así. Un día, en 1952, llegó la Reforma Agraria y salieron los patrones. A partir de esa fecha se sintieron como liberados, dice, pero no totalmente porque hoy en día están sufriendo con las leyes del gobierno.

### ■ Dos *yatiris* de “tierra vendida” en el Calvario

El Calvario es lo que los aymaras dicen “ispa calvario” (gemellos). Uno de los *yatiri* nos cuenta que la Mamita había venido de Potosí. Había un pastor que había pastoreado en un lugar que se llama Villazón, que era un cerro grande. Había perdido una oveja muy querida. Cuando fue por ella al cerro, buscaba y buscaba y no la pudo encontrar. Por la noche, mientras dormía en un rincón junto a unas piedras, una jovencita se le apareció diciéndole que lo ayudaría toda la vida, en cualquier momento difícil, a cambio de que la llevara a misa.

Al otro día, el joven vio al amanecer una piedra con la imagen de la Virgen. La llevó a un pueblo de Potosí, donde la rechazaron tratándolo de loco. Luego fue a Llallagua y lo mandaron llevarla a Oruro. Varios días caminó para llegar a Oruro y de ahí lo mandaron a La Paz. Como en ese momento no había padre, la hizo llegar a unos *yatiris*. Ellos lo creyeron loco y llamaron a la policía, que tiró su piedra y lo detuvo. De noche el muchacho escuchó una voz que decía “Francisco, dónde estás”. Él respondió “estoy aquí, Señora”. Eso fue a medianoche. La puerta se abrió y el joven salió. La Virgen en la piedra dijo “Ven, ya está abierta la puerta para llevarme a otro lugar”. Al día siguiente los policías se lamentaron. Habían buscado todo el día esa piedra con la imagen de Virgen por todas partes pero no la encontraron.

Francisco la llevó entonces a Copacabana. Allí hay un lugar que se llamaba “Cuatro estacas”. Ahí le llamaron “Descanso de la Mamita”. Descansaban ahí pero ya tenían hambre y buscó algún trabajo para la Mamita. Ella lo mandó decir a las familias: hay una mujer que está en el cerro que sabe tejer e hilar pero no quiere la plata sino la comida. Una familia había dado para hilar. Por lo menos un plato de comida que nos den. Luego ha vuelto con lana hilada. La entregó a esa familia que lo invitó con la comida. Luego regresó donde la Mamita diciendo

vamos y caminaban y llegaban a Tiquina. Tiquina no era lago, sino era puentecito de piedra no más. Pasaban por ahí. Llegaban al pueblo Tiquina y buscaban dónde hacer la misa. Tampoco había misa. Luego les dijeron que vayan a Copacabana. Llegaron a un cerro Wiqaopata. De ese cerro, la Mamita miró todo alrededor del lago Titicaca. De ahí escogió que la llevara a un pueblito que es Copacabana. Ahí preguntaron si hay misa. “He traído una Mamita”. Había encontrado un mayordomo. Pidió, “quiero misa para esta Mamita que he traído”. “Pero esto es piedra no más, pero a ver pues, preguntaremos”. Y volvieron y ya apareció una mujer sentada. Y dijo “ya ha sido una Virgen siempre”. Después vino un Inca Huáscar. La Virgen dijo yo he venido a vivir acá. El Inca había dicho construimos una casa grande para ti. La Virgen dijo no, construime una choza, no más. Ya el Inca aceptó y se lo hizo al pedido de la Mamita. Luego se dio la misa.

El segundo *yatiri* dice que encima del Calvario hay miniaturas de toda clase, plata de dólares tanto como de bolivianos, pasaportes, etcétera. También hay terrenos que venden los *yatiris*. Hacen *sawmiris* (ofrecer incienso con el humo bendiciéndote y a tu terreno). Hacen eso con documentos y testimonios. Es para que se cumpla el deseo en la realidad. A la Mamita de Copacabana se pide toda clase de cosas. Y la Mamita siempre da. Uno que va con tanta fe se cumple.

### ▣ Un *yatiri* y una *yatiri* de la Boca del Sapo de Copacabana

El *yatiri* nos dice que en Boca del Sapo ellos reciben con mucho cariño a los visitantes que vienen de diferentes lugares, tanto nacionales como internacionales. También cuenta que este lugar de la *buac'a* ha sido televisado. Ellos trabajan en el lugar con todo corazón, con toda fe, con las *achachilas*, la Pachamama, las *buac'as*, la *qotatia* (lugar del lago).

Trabajan tanto con los *yatiris* de Perú como de Bolivia. La mayor parte de los *yatiris* bolivianos viajan a Machu Picchu, para pedir el permiso para ser *yatiri*. Van también a trabajar a Juli, Perú. Hay una asociación de *yatiris*, con sus propios dirigentes que los orientan a trabajar honradamente, a no engañar ni emborracharse. La Pachamama, los *achachilas*, los *buac'as* no reciben borrachos, pero hay otros *yatiris* que no hacen caso y siempre están borrachos.

La mujer *yatiri* nos dice que ellos tienen permiso para ofrecerle a la Boca de Sapo. Pero tienen que cumplir la orden que les han dado los *achachilas*, las *buac'as*, los dioses, y que ella ha venido a cumplir. En la Boca de Sapo se pide a todas las diosas y los dioses, a lo sagrado, a las *buac'as*, a los cerros que tienen poderes.

Ahora está la imagen de la Virgen a un lado y al otro 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 tercicos, en vano piden y piden y no hay resultado.

Cuando ofrecen de todo corazón por lo menos la gente les agradece, aunque sea con 5 o 10 bolívares, lo cual es bueno para ellos. Dice que no les gusta cobrar mucho a la gente.

### ❏ **Un grupo de mujeres aymaras del sector del lago Titicaca**

Este grupo de mujeres, de entre 30 y 50 años, nos cuenta una leyenda de la Virgen de Copacabana. Sus bisabuelos les contaron a sus padres, y sus padres a ellas, que la Virgen de Copacabana había venido del lado de Potosí. Tenía que llegar a Oruro, pero allí no querían recibirla. Un joven que viajaba con otras personas había traído una imagen de la Virgen. Pero los viajeros no se daban cuenta de que era la imagen de la Virgen. Luego llegaron a Tiquina. Pasaron el lago por un tronco. Cuando salió la luna por la montaña esa población vio que el joven había subido a la montaña. Él tenía palomas. Una voló hacia el lado de Cochabamba, una a Perú y una se quedó en Copacabana. Son tres hermanas —las vírgenes de Urkupiña en Cochabamba, de Candelaria en Puno, y la de Copacabana. Después el muchacho siguió con los viajeros hasta llegar a la Isla del Sol, donde estaba preparado el templo. Cuando llegó, el Inca había sido informado de que debía esperar la imagen, pero esa no llegó por haber volado como paloma. Solamente llegó la paloma a la iglesia pequeña que en ese entonces había en Copacabana.

## **Una reflexión propia**

Aunque los españoles han querido reemplazar las creencias indígenas con las suyas, y aun creyeron que lo habían logrado, aquéllas tuvieron más fuerza y continúan hasta hoy en día. La Pachamama sigue siendo la diosa inextricablemente relacionada con la vida de la gente indígena. Antes habían muchas *huac'as*, lugares sagrados, pero a muchas las hicieron desaparecer y pusieron allí sus imágenes hechas de estuco o yeso.

Comparando, queda muy claro para nosotras: la Pachamama es muy antigua, existe desde hace miles de años. Mucho más recientemente aparece la Virgen de Copacabana. Ella es una forastera, no es como 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 y que no están en la Virgen se relacionan con 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



Sexualidad y  
maternidad

La imagen de mujer que nos enseñaron de niñas es ser virgen para después unirnos en pareja para generar vida, y de esa manera productiva, ser sagrada; saber llevar con amor y espiritualidad la pareja, ser trabajadora, ser luchadora.

Antes se interpretaba a la mujer como la Pachamama. Ella es tierra virgen. Las mujeres cuando 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.

### Creencias complementarias



Aporte desde la  
subjetividad

Antes, nuestros abuelos 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 serían 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”.*

### **Reciprocidad con los seres divinos**

Reconocemos la cosmovisión andina como una 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, Copacauana, 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. ☐

## Notas

1. Hermandad de celadores Virgen de la Candelaria de Puno, “Festividad Virgen de la Candelaria - Puno”, [www.geocities.com/candelariapuno/santuario.htm](http://www.geocities.com/candelariapuno/santuario.htm) (Internet).
2. José de Mesa y Teresa Gisbert, “Iconografía de la Virgen de Copacabana”, en *La Presencia*, 2 de febrero de 1983.
3. Cristóbal Serna Sánchez, *Tiempo, espacio e historia de Copacabana*, Editorial Infinito, 2002.
4. Verónica Salles-Reese, “La Virgen de Copacabana y lo sagrado en los Andes”, Sección: Copacabana (Internet).
5. Fray Julio María Elías, Copacauana-Copacabana, Editorial Offset Franciscana, 1981.
6. Publicaciones SIWA, *Aportes al diálogo sobre cultura y filosofía andina*, Serie: Filosofía y Cultura, 2001.
7. Fray Julio María Elías, ob. cit.
8. Cristóbal Serna Sánchez, ob. cit.
9. Fray Julio María Elías, ob. cit.
10. Religión en Bolivia: Artículo de la enciclopedia libre, [enciclopedia.us.es/wiki.phtml?title=Relig%F3n+en+Bolivia](http://enciclopedia.us.es/wiki.phtml?title=Relig%F3n+en+Bolivia) (Internet).
11. Fray Julio María Elías, ob. cit.
12. *Ibíd.*
13. *Ibíd.*
14. “El mundo andino: crisol de Arica, sincretismo religioso”, Quinta Parte; Dioses primordiales (Internet).
15. Fray Julio María Elías, ob. cit.
16. *Ibíd.*
17. *Ibíd.*
18. Religión en Bolivia: Artículo de la enciclopedia libre, [enciclopedia.us.es/wiki.phtml?title=Relig%F3n+en+Bolivia](http://enciclopedia.us.es/wiki.phtml?title=Relig%F3n+en+Bolivia); (Internet).
19. Fray Julio María Elías, ob. cit.
20. *Ibíd.*
21. *Ibíd.*
22. *Ibíd.*
23. *Ibíd.*
24. *Ibíd.*
25. *Ibíd.*
26. *Ibíd.*
27. *Ibíd.*
28. Centro de Información y Desarrollo de la Mujer (CIDEM), “Investigaciones históricas, identidad y memoria”, en *La mujer en las sociedades prehispanicas de Bolivia*, Huellas, 1994.
29. Fray Julio María Elías, ob. cit.
30. *Ibíd.*
31. *Ibíd.*
32. *Ibíd.*

33. Ibíd.
34. Ibíd.
35. Ibíd.
36. Ibíd.
37. Ibíd.
38. Fraternidad de los Hermanos Menores, *Guía histórica, cultural y religiosa de Copacabana y alrededores*, La Papelera, 1998.
39. Fray Julio María Elías, ob. cit.
40. Ibíd.
41. Fraternidad de los Hermanos Menores, ob. cit.
42. Fray Julio María Elías, ob. cit.
43. Ibíd.
44. José de Mesa y Teresa Gisbert, ob. cit.
45. Fray Julio María Elías, ob. cit.
46. Ibíd.
47. Ibíd.
48. Ibíd.
49. Ibíd.
50. Ibíd.
51. Ibíd.
52. Factoides: Curiosidades aymara, [www.aymara.org/facto.php](http://www.aymara.org/facto.php) (Internet).
53. Fray Julio María Elías, ob. cit.
54. Cristóbal Serna Sánchez, ob. cit.
55. Fray Julio María Elías, ob. cit.
56. Verónica Salles-Reese, "La Virgen de Copacabana y lo sagrado en los Andes", Sección: Copacabana (Internet).
57. Fray Julio María Elías, ob. cit.
58. Fraternidad de los Hermanos Menores, ob. cit.
59. Ibíd.
60. Fray Julio María Elías, ob. cit.
61. Fraternidad de los Hermanos Menores, ob. cit.
62. Cristóbal Serna Sánchez, ob. cit.
63. Fray Julio María Elías, ob. cit.
64. Danilo Eterovic Garrett, "Copacabana: centro de espiritualidad mariana", en *La Presencia*, 2 de febrero de 1983.
65. Fray Julio María Elías, ob. cit.
66. Ibíd.
67. "Bolivianos y peruanos celebran hoy a la Virgen de Copacabana"; 05/08/2003; [ea.gmcsa.net/2003/08-Agosto/20030806/Sociedad/Julio/soc030805a.html](http://ea.gmcsa.net/2003/08-Agosto/20030806/Sociedad/Julio/soc030805a.html) (Internet).
68. Edición de La Paz, Bolivia, Sección: Velas negras del mal (Internet).
69. Fray Julio María Elías, ob. cit.
70. Ibíd.
71. Ibíd.
72. P.René Vargas, "La evangelización en Latinoamérica", en *La Presencia*, 2 de febrero de 1983.
73. Fray Julio María Elías, ob. cit.

74. Rodolfo Salamanca, "Ramos Gavilán en Copacabana", en *La presencia*, 2 de febrero de 1983.
75. José de Mesa y Teresa Gisbert, ob. cit.
76. Fraternidad de los Hermanos Menores, ob. cit.
77. "El Mundo Andino: Crisol de Arica, Sincretismo religioso", Quinta Parte, Dioses primordiales (Internet).
78. Asociación Nacional de Mesas Redondas Panamericanas, Sección "La festividad de la Virgen de Copacabana", [www.mrp.org.mx/conferencias/bolivia/bolivia\\_7.htm](http://www.mrp.org.mx/conferencias/bolivia/bolivia_7.htm) (Internet).
79. Publicaciones SIWA, ob. cit.
80. *Ibíd.*
81. Herbert S. Klein, *Bolivia, The Evolution of a Multi-Ethnic Society*, Oxford University Press, 1992 (traducción propia).

## Bibliografía

- Centro de Información y Desarrollo de la Mujer (CIDEM), "Investigaciones históricas, identidad y memoria", en *La mujer en las sociedades prehispanicas de Bolivia*, Huellas, 1994.
- Elías, fray Julio María, Copacauana-Copacabana, Editorial Offset Franciscana, 1981.
- Fraternidad de los Hermanos Menores, *Guía histórica, cultural y religiosa de Copacabana y alrededores*, La Papelera, 1998.
- Klein, Herbert S, *Bolivia, The Evolution of a Multi-Ethnic Society*, Oxford University Press, 1992.
- Publicaciones SIWA, *Aportes al diálogo sobre cultura y filosofía andina*, Serie: Filosofía y Cultura, 2001.
- Serna Sánchez, Cristóbal, *Tiempo, espacio e historia de Copacabana*, Editorial Infinito, 2002.

## Artículos periodísticos

- La Presencia*, 2 de febrero de 1983:
- Eterovic Garrett, Danilo, "Copacabana: centro de espiritualidad mariana".
- De Mesa, José y Teresa Gisbert, "Iconografía de la Virgen de Copacabana".
- Salamanca, Rodolfo, "Ramos Gavilán en Copacabana".
- Vargas, P, René, "La evangelización en Latinoamérica".

## Internet

Asociación Nacional de Mesas Redondas Panamericanas, Sección “La festividad de la Virgen de Copacabana”, [www.mrp.org.mx/conferencias/bolivia/bolivia\\_7.htm](http://www.mrp.org.mx/conferencias/bolivia/bolivia_7.htm)

“Bolivianos y peruanos celebran hoy a la Virgen de Copacabana”, 05/08/2003, [ea.gmcsa.net/2003/08-Agosto/20030806/Sociedad/Julio/soc030805a.html](http://ea.gmcsa.net/2003/08-Agosto/20030806/Sociedad/Julio/soc030805a.html)

Coya Carrión, José Cupertino, Hermandad de celadores Virgen de la Candelaria de Puno, “Festividad Virgen de la Candelaria, Puno”, [www.geocities.com/candelariapuno/santuario.htm](http://www.geocities.com/candelariapuno/santuario.htm)

Factoides: Curiosidades aymara, [www.aymara.org/facto.php](http://www.aymara.org/facto.php)

Edición de La Paz, Bolivia, Sección: Velas negras del mal.

“El mundo andino: crisol de Arica, sincretismo religioso”, Quinta Parte, Dioses primordiales.

Religión en Bolivia: Artículo de la enciclopedia libre, [enciclopedia.us.es/wiki.php?ml?title=Relig%F3n+en+Bolivia](http://enciclopedia.us.es/wiki.php?ml?title=Relig%F3n+en+Bolivia)

Salles-Reese, Verónica, “La Virgen de Copacabana y lo sagrado en los Andes”, Sección: Copacabana.

PERÚ

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

*Jesusa Petrona Candia, Graciela Isqua  
y Justina Montalico*





Templo de San Juan en Puno, donde se encuentra actualmente la imagen de la Virgen de la Candelaria.

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

son mujeres aymaras con una larga trayectoria de trabajo en desarrollo personal y la salud de la mujer aymara. Integran el Equipo de la Mujer Aymara de la Prelatura de Puno, Perú. Actualmente están estudiando, a distancia, teología desde una perspectiva de género.

Foto de portada: La Virgen de la Candelaria de Puno.



La imagen fue traída de España, vía Buenos Aires, en 1580 y colocada en una capilla. Allí se encuentra actualmente el santuario de la ciudad de Puno, ubicada junto al 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 90, nos narró que venía una princesa acompañada por los incas en una balsa de totora y su nombre era “Mala”. También nos hablan de la mamita Candelaria, que vivía en ese lugar. Según la abuelita la Virgen 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 la Candelaria hay una mujer de piedra sentada, tejiendo en estaca, 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. Conversando con algunas mujeres de la misma comunidad nos cuentan que cuando hacen un rito o piden para terminar sus tejidos, ella las ayuda. Hay que pedirle a la Virgen de la Candelaria para terminar los tejidos, nos decían nuestras abuelas. Así lo hacíamos y terminábamos rápidamente. Ella es una diosa tejedora que ayuda a las mujeres del campo.

## El espíritu de Malica

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

Como dicen que la Virgen de la Candelaria hace milagros, nosotras pensamos que la Malica estará haciendo sus milagros por detrás de la Virgen, 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.



Camino al Calvario,  
a orillas del Titicaca.  
En este lugar  
apareció la Virgen  
de la Candelaria.  
Se cuenta también  
que aquí llegó,  
en una balsa de  
tatora, la princesa  
Mala acompañada  
por el Inca y sus  
guardianes.



Cerro de Cancharani  
donde ocurrieron los  
primeros milagros de  
la Virgen en favor de  
los mineros.



Jesusa Candia y  
Justina Montalico en  
el Calvario del cerro  
Cancharani, donde  
hoy hacen sus ritos  
algunos *yatiris*.

Socavón de la mina  
donde la Candelaria  
se apareció a los  
mineros.



Capilla de Huaylluni  
que, según la  
tradicción, fue  
construida a pedido  
de la Virgen.



Ancianos de 80 y  
90 años de edad,  
que viven muy  
cerca de la capilla  
de Huaylluni.  
Recuerdan y cuentan  
las historias acerca  
de la princesa Mala  
y de la mamita  
Candelaria.



## Una mujer como nosotras

Nos enseñaron, cuando éramos niñas, que la Malica era una mujer castigadora, mala y con mucho poder. La Virgencita 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.

## Uniendo historias



Aporte desde la  
subjetividad


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 han 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 la 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. 

ARGENTINA

# La Virgen de Luján y la fuerza de los arquetipos

*Coca Trillini, María Teresa Andant  
y Claudia Bani*





Dibujo de Néstor Román que muestra a la Virgen de Luján antes de ser encerrada en su estuche de plata.

Construir colectivos que nos permitan compartir un tramo del tiempo y el espacio de nuestras vidas y seguir adelante en su danza fue el compromiso compartido por **María Teresa Andant**, religiosa, **Claudia Bani**, psicóloga social y **Coca Trillini**, teóloga feminista. Así armamos y desarmamos este grupo de investigación. Las tres provenimos de una formación de tradición católica que nos marcó de diferente forma en nuestras vidas. Nuestro trabajo con nosotras mismas y con otras mujeres en la provincia de Buenos Aires, Argentina, orientó esta experiencia que nos permitió partir desde el momento en que cada una en su niñez repetía: “Dios te salve Reina y Madre de misericordia, vida, dulzura y esperanza nuestra”.

Foto de portada: La Virgen de Luján.



**E**n la provincia de Buenos Aires, 67 kilómetros al oeste de la Capital Federal, se encuentra la ciudad de Luján, a la vera del río homónimo, que reconoce como fundadora a la Inmaculada Concepción, bajo la advocación de Nuestra Señora de Luján. El nombre recuerda al sobrino de don Pedro de Mendoza, el capitán Pedro Luján, muerto por los aborígenes en un lugar cercano, en 1536.

La imagen de la Virgen, confeccionada en Brasil, es de bulto de terracota, con cuatro angelitos a sus pies, y mide 38 centímetros de altura. Sus facciones son menudas y bien proporcionadas. El semblante es modesto, grave y dulcemente risueño. El color del rostro es un tanto amorenado. Tiene las manos juntas y arrimadas al pecho en ademán de quien ora. La corona y la rayera gótica, con la inscripción *“Es la Virgen de Luján la primera fundadora de esta villa”* adosada a su espalda, fueron puestas con posterioridad, al igual que el ropaje. El manto es de color azul, sembrado de estrellas blancas y la túnica de color encarnado, aunque los colores se encuentran hoy muy amortiguados. Los pies de la imagen se apoyan sobre nubes, de las cuales emerge la media luna, que tradicionalmente se pone bajo las plantas de la Inmaculada, y entre las nubes descuellan cuatro cabecitas de querubines, con sus pequeñas alas color ígneo desplegadas.

## La leyenda

*“En aquel tiempo que Portugal y España se regían por una sola Corona y que, por tanto, el comercio entre ambas era libre y según el mejor cómputo por los años de 1630[...] Un portugués, llamado*

*Fariás, 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.”<sup>1</sup>*

El portugués que pidió a Brasil una imagen de la Concepción se llamaba Antonio Fariás de Saá, y ésta fue traída por un marino amigo suyo que llegó a nuestras playas en marzo del año indicado. Por esa fecha encontramos en los archivos de Córdoba, Sumampa y Santiago del Estero los datos genealógicos de Fariás, famoso hacendado de Sumampa. En cuanto al marino, Andrea Juan, piloto del barco, llega en su embarcación a Buenos Aires a fines de marzo de 1630 y era amigo –como dicen las crónicas– de quienes fueron favorecidos por las santas imágenes.

La imagen fue ciertamente hecha en Brasil, en la ciudad de San Pablo en el valle de Paraíba. Los talleres brasileños eran celebrados en esa época por sus imágenes, y las que llegaron a nuestra tierra son precisamente de la técnica de ese lugar.

*“Al llegar a las orillas del río Luján se detuvieron los troperos para pasar la noche en la estancia de Rosendo.”*

Hoy se sabe perfectamente quién era Tomás Rosendo y dónde tenía su estancia, junto al río Luján, muy cerca del camino real. Hay que ubicar la estancia a la altura del pueblo, llamado hoy Villa Rosa, en el partido de Pilar. Repasando las sucesiones y reparticiones de tierras se llega, sin dificultades importantes, hasta ese tal Rosendo, comprobando la veracidad del aserto.

*“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.”*

En la mañana del tercer día, las carretas que llevaban las dos santas imágenes se niegan a avanzar y nadie logra moverlas de su lugar.

Tocamos aquí el punto capital que los fieles llamamos “milagro” o “cuestión de fe”, y cuya interpretación escapa a la ciencia.

Para quitar peso a las carretas se bajaron de ellas varias cajas, pero aun así no avanzaban; sólo lo hicieron cuando se baja un cajoncito que contenía la imagen de la Inmaculada Concepción de la Virgen.

*“Los troperos 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.”*

La historicidad de los hechos es verdaderamente asombrosa, una imagen se queda en Luján y la otra sigue su camino a Sumampa. A pesar de la distancia hasta Santiago del Estero y de las dificultades del camino, es exacta la noticia de que una de las dos imágenes llegó al Norte y allí se le levantó capilla, quedando la otra en Luján.

*“Llevada por los arrieros a la casa de Rosendo, los dueños le levantaron un pequeño oratorio.”*

La familia del hacendado construyó una pequeña capilla para la veneración de la imagen. La investigación ha comprobado exactamente estos datos. Un documento de 1645 escribe: *“A las espaldas de la casa de los dueños de la estancia existe una capilla pequeña, y en ella una hechura de Nuestra Señora, de bulto, de barro, de altor de media vara”*. Es ésta una descripción perfectísima de la santa imagen que veneramos en el actual santuario de Nuestra Señora de Luján. El doctor Héctor H. Schenone, perito en el estudio de la imaginería colonial, asegura: *“Los hallazgos documentales esclarecen la historia de nuestra patrona, y las deducciones que de ellos se obtienen permiten confirmar mucho de lo que la tradición establecía. Un dato muy significativo es la constancia del material con que estaba hecha la estatua de la Virgen de Luján, y que figura en los inventarios”*. Tal referencia es poco frecuente y ello señala su procedencia.

*“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.”*

El lugar estuvo durante un tiempo muy concurrido por la gente devota que iba a visitar a la santa imagen milagrosa. Los cronistas atribuyen el traslado de la estatua a las incomodidades que sufrían los peregrinos en el lugar.

*“Dedicaron a su culto un negro, llamado Manuel.”*

La familia de la estancia puso al servicio de la santa imagen a un negro llamado Manuel.

Este personaje fue en los últimos tiempos piedra de tropiezo para la historia de Nuestra Señora de Luján. Su presencia ensombrecía el relato, pues figura tan leal y servicial era considerada por los racionalistas sencillamente como un mito. Pero la paciente labor investigadora del ingeniero Enrique Fraga García dio sus frutos, y se encontró un documento capital del negro Manuel. Así hoy sabemos que realmente existió, que nació en Cabo Verde, aproximadamente en 1604, que sirvió a la Virgen en la ermita por más de 40 años, que además se casó con una criolla llamada Beatriz el 25 de enero de 1630, y que murió a la edad de 82 años el 25 de enero de 1698.

*“Largo tiempo después la capilla cae en despoblado y una señora, doña Ana de Matos, compra al cura Juan de Oramás, 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.”*

La crónica añade que doña Ana Matos, cordobesa, compró la santa imagen al cura Juan de Oramás, administrador de los bienes de Rosendo y que ella la llevó a su estancia, levantándole capilla pública, donando a ese fin tierras a la santa imagen. Fue ella quien la vistió con vestidos de tela.

*“Ni bien llegada la imagen de la Pura y Limpia Concepción a su nueva morada se produjo una serie de hechos prodigiosos que refiere la crónica del historiador Maqueda. Al día siguiente del traslado, doña Ana advirtió alarmada que la sagrada imagen había desaparecido del lugar donde fuese ubicada con el mayor cuidado. No hallándola en toda la estancia a pesar de intensa búsqueda, su intuición le dijo que quizá hubiese regresado la Virgen a su antigua ermita. Cuando verificó la certeza de su presentimiento, fue por Ella a lo de Oramás por segunda vez. Y por segunda vez volvió a faltar de su casa, encontrándose nuevamente en la vieja ermita sin concurso humano.”*

El traslado oficial se cumplió seguramente en las proximidades del 8 de diciembre, como preparación de una nueva celebración de la fiesta de la Purísima Concepción. En el acto estuvieron presentes el obispo fray Cristóbal de Mancha y Velasco y el gobernador José Martínez de Salazar. La procesión se hizo a pie y la devota comitiva hizo alto de noche en la Guardia Vieja, que se hallaba en el actual partido de Pilar y de este lado del río Luján. Esta solemne procesión de la Virgen de Luján desde la estancia de Rosendo a la casa de Matos fue motivada por las traslocaciones de la santa imagen, que tan ampliamente cuenta Maqueda.

*“Desde el día solemne del traslado jamás volvió la santa imagen a la estancia de Rosendo, lo que atribuyeron unos a la reverencia con que ahora se había traído, y otros, con mayor fundamento, a que en esta ocasión vino con Ella el negro Manuel, que era su devoto sacristán y que estaba dedicado noche y día al aseo y culto de su ermita, lo que no había sucedido en las dos veces anteriores y aun en la tercera hubo algunas dificultades que vencer.”*

La figura de Ana de Matos, viuda de Siqueyras, es clave en la historia de Nuestra Señora de Luján, y el material que se encontró sobre ella es abundante. Uno de los descubrimientos más estupendos habrá sido sin duda el hallazgo del documento de donación de tierras a la santa imagen

para erigirle capilla, pues eso marca el origen de la actual ciudad de Luján. Ya no caben dudas, Luján surgió a la vida en el año 1682. Pero además este documento tiende un puente con el pasado. Ana de Matos sabía a fondo la verdadera historia de la Virgen de Luján, por haber conocido a los primitivos dueños de la santa imagen y el modesto oratorio de la familia, y por lo tanto pudo transmitir fielmente todos los detalles de esta historia.

Dado el rápido aumento del número de peregrinos que llegaban al lugar, a los cinco años de la traslación se consideró necesario edificar una capilla que permitiese acogerlos. Doña Ana cedió la tierra en 1682 y la construcción pudo terminarse en 1685 gracias al empeño del sacerdote Pedro de Montalbo quien, luego de la visita a Luján, curó milagrosamente de la tisis, y tal como lo había prometido quedó como capellán de la Virgen. El celo de este buen eclesiástico y la donación hecha por doña Ana, al morir, de una estancia a favor del santuario dieron nuevo vigor al culto de Nuestra Señora y éste contribuyó a su vez a la fundación de la Villa de Luján.

La llamada capilla de Matos, inaugurada en 1685 se erigió en la parroquia de Luján en 1730. En el año 1763, la imagen es llevada en hombros de sacerdotes al nuevo templo hecho construir por don Juan Lezica y Torrezuri. En 1904, el obispo de La Plata mandó recubrir la imagen con placas de plata para evitar la desintegración de la arcilla. En 1930 se consagra la basílica gótica actual, comenzada en 1890.

La Virgen tiene un gran reconocimiento popular y nacional y es la patrona de Argentina, según decreto del papa Pío XI del 8 de septiembre de 1930. El 8 de mayo de 1887 fue coronada por el papa León XIII, instaurándose esa fecha como la fiesta central de la Virgen de Luján.

Las peregrinaciones al santuario siguen siendo permanentes y multitudinarias. Son tradicionales las peregrinaciones de gauchos a caballo el último domingo de septiembre, la peregrinación a pie de la juventud el primer domingo de octubre y la del 8 de diciembre.

## Metodología de investigación

En todas las etapas de la investigación priorizamos metodológicamente la subjetividad. Realizamos dos talleres con mujeres y una encuesta cualitativa.<sup>2</sup> También como equipo trabajamos lo vivencial en forma de taller.

### Talleres

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 ambos talleres se trabajó lo personal-vivencial acerca de los diferentes arquetipos: la Mujer, la Madre, la Virgen y la Diosa, utilizando afiches y juegos dramáticos como disparadores para los debates e intercambios posteriores. Aunque la metodología fue similar, hubo variaciones de acuerdo a los grupos.

El primer taller se hizo en Rafael Castillo, localidad de la provincia de Buenos Aires y estuvo destinado a un grupo de seis mujeres de sectores populares, que desde hace tiempo hacían encuentros de lectura bíblica e, incluso, intercambiaban información con un grupo de mujeres chilenas. Sus edades oscilan entre los 38 y 78 años, son heterosexuales, madres y católicas; algunas tienen nietos y no todas marido o pareja.

Luego de una presentación con el encuadre de trabajo, se mostraron sucesivamente cuatro afiches representando a la Mujer, la Madre, la Virgen y la Diosa. Se les pidió que asociaran palabras de manera espontánea ligadas a esos conceptos. Se trabajó un afiche por vez, comenzando con el de la Mujer. Luego de reflexionar lo realizado, se hizo una dramatización de una escena: un diálogo mantenido entre la Mujer, la Diosa y la Virgen, y se cerró el encuentro con las reflexiones y comentarios sobre lo trabajado.

El clima fue ameno, por momentos hasta lúdico, de intercambio y de escucha entre ellas y para con nosotras. Se mostraron interesadas y fueron sinceras y espontáneas en sus respuestas. Nuestra impresión fue que el taller nos había servido a nosotras y a ellas. A nosotras porque nos llevábamos material para analizar, y a ellas porque les permitió profundizar ciertos aspectos en temas como la sexualidad, el lugar de la mujer y las diferencias generacionales. Por lo tanto el objetivo se había cumplido.

Lo más interesante de este encuentro fue el diálogo mantenido entre la Mujer, la Diosa y la Virgen en la dramatización. En la escena la Diosa se recortaba en un nivel intermedio entre la Mujer y la Virgen,

comprendiendo desde ese lugar la necesidad y la potencia de las mujeres. La Virgen, en cambio, revelaba su angustia y la falta de poder frente a la súplica de sus hijos, mientras que la Mujer reclamaba a la Iglesia la necesidad de ser escuchada.

### **Diálogo entre una Virgen, una Diosa y una Mujer**

**Mujer** —A mí me gustaría ahora, al encontrarte en este momento que tanto deseé, pedirte por mi país, porque nuestro país está muy pervertido... ¿Por qué?

Otra pregunta que tengo, que sueño... ¿Por qué la Iglesia no es más solidaria? ¿Por qué es tan tradicional? ¿Por qué la Iglesia no cambia? ¿Por qué no quiere ser como fue, como nos dicen los Evangelios, en la época de Jesús? ¿Por qué estamos tan, tan así? ¿Qué tenemos que hacer nosotras para que la Iglesia sea más realista?

**Virgen** —Porque la Iglesia está sorda, no ve la realidad. Porque está con el poder. Que mi hijo Jesús y mi Dios pidan, ruegan, se manifiestan. Hay muchos signos, pero los gobernantes, los de más arriba no escuchan ni ven lo que mi Padre Dios y mi hijo Jesús quieren. El hombre hace las cosas para destruirse, no para construir. La Iglesia tiene que salir a los barrios y no encerrarse en esos tremendos edificios que nada valen. La Iglesia tiene que salir a ver a los pobres, pisar barro, no ver los pobres por teoría. La Iglesia no necesita tantos edificios. A eso vino mi hijo Jesús, a destruir el templo que tenía oro y a construirlo en tres días después de su muerte.

**Diosa** —Veo que las mujeres son las que tienen el protagonismo. Desde mi ser diosa quisiera que tomaran más fuerza y no se acobardaran ante la lucha. Quisiera contagiarles un poco eso de elevarse, de verse un poco superiores.

**Una mujer** —Usted, señora Diosa, ¿quisiera que hubiera más diosas?

**Diosa** —Más que diosas, serían mujeres capaces de enfrentar las cosas, las situaciones, de dar la cara. Como Diosa quisiera que hoy las mujeres no tuvieran fobias, que no tuvieran depresión, que supieran enfrentar la violencia. Que las mujeres vivan su vida no sólo como madres sino para vivir la vida desde su ser de mujer.

Son diosas aquellas que son capaces de enfrentar una enfermedad, salir adelante. Esas mujeres que tienen valor son diosas. No sólo las que tienen valor por la belleza. Estoy hablando de otra diosidad. Diosa por lo que cada una haga. La mujer más sencilla puede ser Diosa.

**Virgen** —Son diosas pero no se tienen en cuenta, no se valoran.

**Diosa** —La Diosa que se ve es la diosa de la belleza.

**Otras mujeres** —Es así... no se ven como diosas.

**Diosa** —Esas son diosas con la bombacha rota (risas). Las que se ven, se valoran. La mujer que trabaja, que es humilde, que paga cuentas, que cuida de sus hijos y siempre está viendo por el otro...

**Otra mujer** —La administradora...

**Diosa** —Y por ser administradora ni siquiera tiene bombachas. Cuando cuelga su bombacha, tiene agujeros o está cosida.

**Virgen** —No se valora. Estamos en lo mismo. Porque no se valora...

**Otra mujer** —Pienso que todas las mujeres nos tenemos que sentir un poco diosas, ¿no?

**Diosa** —Hay que salir de las enfermedades, de las depresiones, de todo. Yo pienso que una, cuando se pone, lo hace.

**Tercera mujer** —No sé si ustedes todas lo saben... Yo duermo como máximo seis horas. Si tengo que trabajar, trabajo. Tengo una remisería. Tengo a mi padre que se quebró; lo estoy atendiendo. Mi casa es enorme para limpiar. Atiendo la remisería, mis enfermedades... también estoy en la Iglesia... Soy catequista de adultos. A mí me invitan a una reunión... yo voy. Me siento como si fuera una Diosa. Hago como puedo. A mí me alcanza el día. El que dice que no tiene tiempo... no lo tiene porque no quiere.

**Diosa** —Y no abandonás tu personalidad. Tenés el pelo largo...

**Tercera mujer** —Yo me voy al hospital sola.

**Coordinadora** —¿La Diosa, es libre?

**Diosa** —Como Diosa me siento libre. Puedo hacer las cosas que quiero.

**Virgen** —La Virgen no es muy libre porque tiene mucha responsabilidad (silencio prolongado). No quiero hablar alguna cosa que no va.

**Coordinadora** —Es un juego...

**Virgen** —Hasta ahí nomás. Porque, a veces, no puede –a una persona que le pide o le ruega– darle todo lo que necesita. Porque el poder no está en la Virgen. Dentro de las posibilidades, yo ayudo a las personas... Pero tengo uno que manda más que yo. Hago todo lo posible por conformar a aquella persona que pide mi intercesión. Pero el que lee las conciencias



es mi Padre Dios. Es la voluntad de Él. Yo hago todo lo posible. Espero que me entiendan cuando me piden y no puedo conformarlos con lo que me están pidiendo. Pero... pidan con fe. No se cansen. Dios tiene paciencia. Pidán de acuerdo a su corazón. ¿Cómo está su corazón? Si lo piden con humildad, no con exigencia, no con soberbia... Amén.

**Diosa** —Yo quiero contestar como yo... Soy libre cuando veo que podemos actuar con libertad, cuando veo que otras como yo son capaces de superar cosas y afrontar las cosas nuevas que vienen... Ahora no quiero ser más Diosa...

**Coordinadora** —Y usted, señora común, ¿es feliz?

**Mujer** —Sí, soy feliz porque siempre pongo una meta. Cuando tengo algo que decir, algo que no me gusta, que sale de mi contexto, que yo veo que no va... yo lo analizo, lo veo y lo peleo... No digo que no me deprimó... No sé... A lo mejor me trae más fuerza. Antes, sí. Ante mis amigas, sí. Las personas que están muy cerca de mí, cuando veo que no me acompañan a pelear algo, con fundamento, siempre que sea algo importante... no tenemos que dejarlo. Por eso la Iglesia está así... Porque somos nosotros, los laicos, no nos damos el lugar que tiene que ser. Porque la Iglesia somos nosotras. Jesús lo hizo así. No tenemos por qué dejarnos llevar por los de arriba. Ese miedo nos paraliza, ¿no? El poder. Me encanta pelear y ganar, lo que es realidad. No vivir volando. Pisar el barro. Eso es lo que pienso.

**Coordinadora** —Usted, Virgen, ¿es feliz?

**Virgen** —Soy feliz, pero muchas veces tengo angustia. Tantos hijos que claman al cielo. Por ignorancia... porque no son escuchados sus derechos.

**Coordinadora** —¿Le gustaría hacer otra cosa, Virgen?

**Virgen** —Estoy en el lugar que Dios me puso.

**Coordinadora** —¿Cómo te sentiste en el rol de Virgen?

**Virgen** —¡En aprietos!

El segundo taller se hizo en Capital Federal, en la Escuela de Psicología Social Doctor Enrique Pichon Rivière. Éste, más heterogéneo, estuvo integrado por ocho mujeres con distinta formación —la mayoría con instrucción académica—, trabajo y profesión; diferente ideología: algunas son feministas, otras militan en partidos políticos de izquierda, otras en derechos humanos; diferente opción sexual —heterosexuales y lesbianas—; distinto estado civil —casadas, solteras, separadas, solas,

viviendo en pareja–; y diferentes edades, desde 30 a 63 años.

Se utilizó la misma metodología con algunas modificaciones. Al presentar los afiches se colocaron todos juntos para trabajarlos paralelamente, y se agregó uno vacío sin ningún encabezado, para que ellas anotaran ahí lo que consideraran necesario. A diferencia del taller anterior en el que una de nosotras anotaba, en éste ellas mismas escribieron en cada uno de los afiches a medida que los recorrían. Fueron y vinieron de acuerdo con sus propias necesidades.

En los juegos dramáticos también hubo modificaciones. Hicimos tres escenas cortas con los mismos cuatro arquetipos. Las participantes fueron rotando en las diferentes escenas, representando la vida cotidiana, y fueron interrogadas como si estuvieran en un foro. En esta escena participamos todas, algunas desde los personajes y el resto cómo público. Estas son algunas de las expresiones que surgieron:

**Diosa** —¡Yo puedo todo!

**Virgen** —Que no se me vea nada.

**Mujer** —¡Hoy es mi día!

**Madre** —¡Cuántas cosas tengo que hacer para mis hijos!

En este taller lo simbólico controló totalmente lo pedido, ninguna pudo salirse en las representaciones propuestas de lo esperable en cada función.

Se nos hizo difícil en este caso trabajar como coordinadoras, aparecieron deseos de participar como una integrante más en el taller.

Constatamos aspectos positivos como el jugar entre ellas, con los personajes, los arquetipos y las palabras.

Se enunciaron muchos temas que no llegaron a profundizarse: los conflictos madre-hija; la complementariedad con el varón, la dificultad de hablar del placer y del miedo, y de articular el erotismo; el miedo a la locura por ser diferente (planteado por la Diosa); la disociación de roles que la cultura avala evitando la integridad personal.

Es interesante destacar que al finalizar este taller algunas de las participantes expresaron públicamente las dudas que se llevaban además del agradecimiento por haber sido invitadas. Posteriormente transmitieron a las integrantes del equipo sus reflexiones y expresaron el deseo de volver a encontrarse, con la intención de continuar profundizando sobre la temática abordada. El equipo evaluó ampliamente superados los objetivos.

Estas experiencias nos aportaron a todas, como mujeres y como personas, nuevos interrogantes –surgidos desde una lectura crítica y

colectiva a través de un intercambio generoso— y nuevas reflexiones, a fin de seguir avanzado en un proceso integrador de aprendizaje y crecimiento personal. Esta deconstrucción nos permite ir recuperando aspectos vitales que fueron subyugados durante siglos, ya que trabajar con estos arquetipos es sumergirse directamente en lo más profundo de la identidad tanto individual como social.

### **Encuesta cualitativa**

Además de los talleres, diagramamos una encuesta cualitativa, no para ser tabulada sino analizada desde cuatro ejes, los mismos que utilizamos para abordar el resto de la información. Con la finalidad de recoger más datos en el tiempo establecido, cada una de nosotras distribuyó diez encuestas a diez mujeres de nuestro entorno. Las destinatarias tenían diferentes edades, estado civil, profesiones y creencias. Intentamos, de acuerdo a nuestro tiempo y posibilidades, que la muestra, si bien acotada, fuera lo más heterogénea posible.

Además de los datos personales, se preguntó especialmente sobre si habían sido educadas en alguna creencia, religión o ideología a través de la familia, la escuela, u otro tipo de institución; sobre la Virgen y su significación en distintas etapas de la vida, y específicamente sobre la Virgen de Luján. Se abordaba también el tema de la maternidad y la virginidad, y su significación en la vida de las mujeres. También se les preguntó si conocían alguna historia, mito, leyenda o cuento de origen local que pudiera relacionarse con la Virgen de Luján. Por último se les pedía una definición de lo que es una diosa, y se preguntaba acerca de la posibilidad de considerar a María como una diosa.

### **Taller del equipo de trabajo**

Antes de analizar todo el material recogido, trabajamos como equipo de una manera integral y creativa con la clara intención de ser lo más espontáneas posibles, a fin de reconocer cuáles eran nuestras resonancias personales hasta ese momento. Con esta finalidad hicimos un taller específicamente destinado al equipo de investigación, en el que a partir de las reflexiones iniciales una de nosotras compartió un sueño que tuvo la noche anterior al encuentro. Consideramos que este sueño aportaba elementos interesantes y que, desde lo personal, era portavoz de aspectos colectivos que hacían al equipo y a la investigación. Nos reveló la posibilidad de la gestación entre mujeres, los proyectos cercanos a parirse y la cercanía del final del trabajo.

Decidimos también jugar con las cartas del Tarot haciendo preguntas individuales y colectivas sobre lo que cada una podía aportar, y finalmente compartimos algunas reflexiones y optamos por dejar pendientes otras tantas, con el objetivo de retomarlas.

### **Análisis de los datos y elaboración grupal**

El análisis de todo el material recogido –entrevistas, encuestas y degrabación de talleres– se orientó y organizó seleccionando cuatro ejes principales: lo personal-vivencial, el modelo de mujer que circula socialmente y se recrea en el plano personal, la historia alternativa, y la detección de otra-otras Diosa-diosas locales detrás de la Virgen.

Al reflexionar sobre el material, fuimos articulando las experiencias con los aportes teóricos seleccionados anteriormente, las fuentes que se consultaron en forma individual y los distintos saberes que cada una traía desde lo personal y profesional.

Para finalizar la investigación, nos propusimos hacer una síntesis grupal con la integración del material ya organizado. Compartimos las resonancias personales de esta experiencia en un encuentro cargado de sentimientos, donde las emociones teñían las reflexiones con distintos colores y sensaciones.

Para la organización y la presentación formal del trabajo debimos hacer una selección de las reflexiones e hipótesis para las conclusiones grupales, y esta elección dejó afuera buena parte de lo trabajado. Esto fue quizá lo más complejo, porque no es sencillo elegir cuando todo parece importante y la selección corre el riesgo de no dar cuenta del trabajo realizado.

### **La Madre María: un culto ignorado por la Iglesia Católica**

A partir de una entrevista a dos mujeres que viven en Luján apareció ante nosotras la imagen de la Madre María. Una de estas mujeres es nacida allí y la otra, aunque nació y se crió en la provincia de La Pampa, se casó en la basílica y sigue viviendo en esa ciudad con su marido, sus hijos, nietos y nietas.

María Salomé Loredo Otaola de Zubiza, más conocida como la Madre María, nació en España el 11 de octubre de 1854 y murió el 2 de octubre de 1929. Llegó a Argentina en 1866 y se dedicó a la predicación. Aun cuando fue seguida por numerosos adeptos, ya que se apoyaba en la religión católica, nunca fue reconocida por la Iglesia.

El culto a la Madre María es urbano y rural. Se originó en la ciudad de Buenos Aires y en la provincia del mismo nombre, pero se ha expandido al centro de la república hasta el sur de Río Negro. Se le rinde culto durante todo el año, pero especialmente el Día de la Madre y el Día de los Muertos. Es un culto de tipo espiritista.

Doña Lita y doña María coincidieron en que las acciones y actitudes de la Madre María fueron muy similares a las de la Virgen María: sanaba, se preocupaba por los desprotegidos, iba a donde la necesitaban, hacía el bien a todas y todos, protegía y enseñaba a la gente a protegerse del mal y del demonio.

### **Una presencia significativa**

Si bien no encontramos una historia alternativa, la historia oficial sobre la Virgen de Luján menciona, sin darles importancia, ciertos elementos que para nosotras resultan altamente significativos. Son hechos comprobados históricamente, pero que han sido relegados como pertenecientes a la leyenda. El negro Manuel curaba a los enfermos en nombre de la Virgen con yuyos que él mismo recogía y preparaba. Él fue quien 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 veían como algo sagrado por haber alumbrado a la milagrosa imagen. En nuestra visita a la basílica constatamos también la importancia de la bendición de diversos objetos con agua, vigente en nuestros días.

## Reflexiones grupales

### Un proceso digitado por el patriarcado



Sexualidad y  
maternidad

Hemos podido comprobar que, en esta región, mucho de lo llamado religioso y espiritual es 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 un emergente de la experiencia y la energía de las mujeres, que son quienes cargan las consecuencias del poder patriarcal en sus propios cuerpos.

Como equipo destacamos tres vivencias significativas: un sueño, la potencia de la sexualidad femenina y el saber subyugado.

El sueño nos reveló que toda relación puede gestar vida y podemos ser recíprocamente fecundadas, sensación que hemos experimentado durante los meses de trabajo en esta investigación.

### La potencia de la sexualidad femenina



Sexualidad y  
maternidad

Pensando en el proceso por el cual el patriarcado se instala como sistema de relaciones y sobrevive durante 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 “insoslayable” 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 esto parece ser parte de la historia que nos revelan los arquetipos.

### Expropiación del poder y fragmentación



Sexualidad y  
maternidad

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 apoderarse de los símbolos y los rituales de las figuras sagradas y mitológicas que poblaban las sociedades sometidas. La Diosa fue despojada 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 del comentario de 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, el “Malino”, según sus propias palabras. El catolicismo resignifica este símbolo, 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 mujeres 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 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 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 alcanza 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 persona, invisibilizándose así el origen socio-histórico del fenómeno. La consecuencia mediata o inmediata de este mecanismo opresor-represor es que si somos obligadas a cercenar nuestra sexualidad, quedamos despojadas de nuestra fuerza vital, obturándose en parte nuestro desarrollo personal, tanto en el ámbito individual y vincular, como en el 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*”.<sup>3</sup> Algunas respuestas de las participantes en las encuestas y los talleres –sin haber tenido como nosotras la motivación que significa convocar a esta investigación– refieren a estos saberes. Se habla de una realidad que viene de experiencias ancestrales, de memorias corporales y de sueños o simbólicas controladas.<sup>4</sup> 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.<sup>5</sup> 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 vaporoso vestido celeste



cielo o agua. Nos atrevemos a decir que desde la simbólica colectiva es una diosa Afrodita.

### La madre asexuada



Sexualidad y  
maternidad

En cuanto a 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 van permeando la sociedad. Coincidimos con Madonna Kolbenschlag en que el ruido <sup>6</sup> –y, agregamos, la satisfacción del deseo mercantilizado– son artulugios 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 judeocristiana, 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 las personas 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 surgirían 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 las y los mortales. Lo más peligroso de este mecanismo no es la creencia en sí, sino el hecho de que esta necesidad humana es captada por los grupos de poder y manipulada por intermedio de las instituciones sociales, de manera global y local, para sus propios intereses y beneficios.

### Descubrimientos y certezas



Sexualidad y  
maternidad

*“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)

### Algunas constataciones



Sexualidad y  
maternidad

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

## Notas

1. El relato de la leyenda fue extractado de los libros: Jorge María Salvaire, *Historia de Nuestra Señora de Luján*, Buenos Aires, 1885; Juan Antonio Presas, *Historial del Luján Mariano, 1630-1992*, Buenos Aires, 1980; el folleto del mismo autor, *Doña Ana de Matos*, Morón, 1991 y diversas páginas de Internet.
2. Todo el material recogido, entrevistas, encuestas y material de desgrabación de los talleres está a disposición para ser consultado. En algunos casos, se decidió resumir la información respetando su sentido, a fin de evitar datos superfluos que incrementarían innecesariamente la misma.
3. Colectivo Con-spirando, *Diosas y arquetipos, en memoria de Madonna Kolbenschlag*, Santiago de Chile, 2001.
4. Pueden consultarse las encuestas realizadas.
5. María Moreno, "Santos populares", en diario Las 12, Año 3, Nº 118.
6. Colectivo Con-spirando, ob. cit.

## Bibliografía

- Colectivo Con-spirando, *Diosas y arquetipos, en memoria de Madonna Kolbenschlag*, Santiago de Chile, 2001.
- Cordero Díaz, Verónica, *¿Cuál es la Madre que tenemos?, la Dadora en América Latina*, fotocopiado.
- Kolbenschlag, Madonna, "Eclipse de lo femenino: el ánima reprimida en la cultura y en la psiquis", en *Eastward Toward Eve: A Geography of Soul*, Crossroads, Nueva York, 1996, pp. 1-22, traducido por Peter Molineaux.
- Nichols, Sallie, *Jung y el Tarot*, Ed Troquel-Kairós, Buenos Aires, 1991.
- Noble, Vicki, *El poder natural de la mujer*, Ed Planeta, Buenos Aires, 1994.
- Pollack, Rachel, *Los 78 grados de sabiduría del Tarot, arcanos mayores*, Ed Urano, Barcelona, 1987.
- Presas, Juan Antonio, *Doña Ana de Matos*, Morón, 1991
- \_\_\_\_\_, *Historial del Luján Mariano, 1630-1992*, Buenos Aires, 1980.
- Ress, Mary Judith; Ute Seibert-Cuadra y Lene Sjørup, *Del cielo a la tierra, una antología de teología feminista*, Sello Azul, Santiago de Chile, 1997.
- Salvaire, Jorge María, *Historia de Nuestra Señora de Luján*, Buenos Aires, 1885; y diversas páginas de Internet.

VENEZUELA

# La Diosa-Reina María Lionza Ni madre ni virgen

*Gladys Parentelli*





Monumento a  
María Lionza  
en la autopista  
Francisco  
Fajardo de  
Caracas.

Agradezco a todas/todos quienes me aportaron su opinión y experiencias personales acerca de María Lionza, en especial a Rosa Ciancio, quien hizo una lectura crítica del texto, y a Elena González Baldó quien me aportó los datos sobre la historia de la Virgen María en Venezuela.

Gladys Parentelli

**Gladys Parentelli** nació en la ciudad de Carmelo, Uruguay. Vive y trabaja actualmente en Caracas, Venezuela. Es periodista y documentalista y tiene una larga trayectoria como feminista católica en América Latina. Ha profundizado en el estudio de María Lionza desde hace tres décadas.

Fotos de portada: La Virgen de Coromoto y María Lionza.

**E**l culto de María Lionza, a pesar de la expansión de las sectas en las últimas décadas, es el que tiene mayor difusión en Venezuela. Se ha extendido también en Colombia, España, América Central, las islas del Caribe y Estados Unidos.

Aunque ciertas festividades católicas convocan multitudes, como la visita a siete templos en Semana Santa o la fiesta de la Virgen en sus diferentes advocaciones, ellas no reúnen lo que María Lionza el 12 de octubre, su festividad principal, en el lugar original de culto: las montañas de Sorte.

Esto es así, incluso con la diferencia de que los santuarios de la Virgen están localizados en las ciudades y que la gente va a la fiesta no sólo por devoción sino también —¿o sobre todo?— para pasear, reencontrar parientes, amigos, hacer compras. Mientras que en Sorte, un bosque tropical húmedo, llueve continuamente, lo que significa empaparse y el riesgo de enfermar de pulmonía; no hay donde alojar y se debe pernoctar bajo el cielo estrellado; está poblado de mosquitos y serpientes venenosas; hay asaltantes y peligro de contagio de enfermedades. Es un bosque bello y bucólico, pero pleno de inconvenientes y peligros.

Si bien la jerarquía católica ha hecho campañas contra el rito promovido por la Nueva Era, denominado el *Espíritu de la Navidad*, nunca ha dicho nada contra el culto de María Lionza. Los marialionceros no esperan que los obispos aprueben su culto, quizá son tantos porque sobre él los obispos no tienen ninguna autoridad.

Es importante dejar sentado desde el principio que el culto a María Lionza hace vivir a muchos intermediarios, en su mayoría mujeres de sectores populares que, aunque a veces no cobran por sus sanaciones,

sin embargo reciben algo de dinero o regalos en agradecimiento, aparte de la autoestima que les genera su preeminente rol; además existe el comercio de tabaco, alcohol, perfumes, velas y otros elementos utilizados en los ritos. En las últimas dos décadas, el culto es aprovechado por algunos hechiceros para ganar dinero, ya que ellos sí cobran caro por sus *trabajos*; la hechicería es rechazada de plano por los devotos del culto original.

### ¿Leyenda, mito o realidad?

A partir de la década de los años 30 del siglo pasado, indigenistas, recopiladores de leyendas, expertos en ciencias sociales y religiosas, e historiadores le dedican miles de artículos, folletos, ensayos, libros, producto de sus investigaciones, reflexiones y teorías. En las últimas tres décadas se agregan tesis para optar a grados de licenciatura o doctorado en universidades. Todo esto hace que la bibliografía relativa a María Lionza sea tan extensa y variada que hace difícil que alguien logre analizarla exhaustivamente. Ella compite con la de Simón Bolívar —el Libertador—, eje evidente de un culto civil en el país. En efecto, de Bolívar se ha dicho que el pueblo venezolano tiene un sentimiento religioso similar a los que los pueblos árabes tienen hacia el profeta Mahoma.

La mayoría de quienes escriben hablan de leyenda o de mito, lo que desagrada a ella o a la devota de María Lionza, para quien ella es la Reina, la Diosa, la Madre o Madrecita, un ser vivo, tan presente en su vida que sana sus enfermedades, aleja males, la acompaña en su hogar a través de una imagen o efigie en un altar con velas blancas siempre encendidas.

Muchos insisten en que María Lionza representa la *libertad*, en el sentido que el culto no tiene ni acepta una doctrina común, ni dogmas. Las sacerdotisas y otros intermediarios no aceptaron una iniciativa formal de unificar su doctrina y ritos, no aceptan jerarquías sino la de la disponibilidad al servicio de la otra, del otro, en una horizontalidad sin pontífices. Todas y todos se consideran y llaman hermana, hermano, hijas e hijos de la misma Madre.

Que María Lionza sea símbolo de Libertad, llega a hechos tan significativos que, en la década de los 80, ella se aparece durante quince días en un sector popular de la ciudad de Cúcuta, Colombia, lo que cambia la vida de la comunidad a tal extremo que el sector cambia su nombre a Barrio de la Libertad porque a la Reina allí la llaman La Diosa de la Libertad.<sup>1</sup>



Pero esta identificación de María Lionza con la libertad no concierne sólo a lo espiritual, también a la vida cotidiana por las represiones de las autoridades y las que se originan en la delincuencia, la inseguridad, etcétera. Un clamor de esperanza que conjuga la comunión cercana con la Diosa de un pueblo que busca significantes que, a corto plazo, puedan generar alivio a sus males.

## Origen del culto

Circulan variadas versiones, con notables contradicciones, sobre el origen del culto y la época de inicio. Veamos las más aceptadas:

Una versión dice que es la joven y bella hija de un cacique caquetío que esconde en las cuevas de Yaracuy a los indígenas para impedir que los tribunales de la Inquisición los juzguen y condenen. Se insiste que aparecía desnuda cabalgando una danta<sup>2</sup> blanca para intimidar a los españoles que huían despavoridos al verla.

Otra versión dice que era la hija de una mora y un pirata inglés descendiente de la casa real francesa, con quien viaja por el mar Caribe, a fin del siglo XVII, cuando una tormenta hace que su barco zozobre. Ella sola sobrevive. Llega a la costa venezolana, a un lugar donde los indígenas vienen a buscar sal. Es adoptada por el pueblo arahuaco –etnia que, entre otras, incluye a la caquetía y la nívar– que le da el nombre de María Lionza, lo que en su lengua significa Reina aparecida de las aguas. Ella es bellísima, blanca, de ojos verdes y mide casi dos metros de altura, se distingue por poderes especiales como encantar a las serpientes. Se casa con el joven cacique Chivacoa, él muere muy pronto y, por un hecho desusado, quizá porque no tienen hijos, ella hereda el poder y las inmensas riquezas de la tribu, que son posesión de su cacique, como toneladas de oro que la tribu tiene por la explotación de minas situadas en su territorio. Ella vive hasta los 66 años de edad, pero se mantiene joven y bella porque no tiene hijos: *“el secreto para que la mujer no envejezca es no tener familia”*. Son datos que ella misma habría dado, por intermedio de un médium, al investigador Bruno Manara en una entrevista, en el año 1985.<sup>3</sup> Esta versión justifica que se la denomine Reina y contraría la tesis, que alguien sostiene, que el nombre de María le hubiera sido adjudicado por misioneros para identificarla con la Virgen.

Otra versión, la más aceptada, recopilada hace 80 años, dice que el gran *piache* (chamán) del pueblo nívar predijo que nacería la hija de un cacique, de pupilas tan raras, que de mirarse en la laguna cercana, éstas se confundirían con el color del agua y desde su interior saldría

una enorme serpiente que destruiría a su pueblo. Pasado el tiempo, nace la niña de pupilas verdes y muchos dijeron a su padre, el cacique, que debía ser sacrificada para evitar los males predichos. Pero él la envía, con la madre, a una cueva lejos de la laguna, guardada por guerreros y doncellas, de donde se le permite salir sólo en las noches. Hasta que un día la joven se acerca a la laguna, se mira en su espejo y desde sus ojos toma forma una inmensa serpiente que crece hasta estallar, lo que da origen a otra gran laguna y causa una gran inundación. Esta nueva laguna es la de Tacarigua, actual lago de Valencia. Según quien recoge esta versión, María Lionza es una mujer-ofidia-sagrada, presente en las cosmovisiones indígenas amazónicas y otras de América Latina, con la misma capacidad de hacer el bien o el mal. Similar a Yara, Uyara o Wuhyara, a quien los indígenas de la actual Guyana, consideraban la Señora de la Selva y cuya descripción física es muy similar a la de María Lionza.

María Lionza es la custodia permanente de las riquezas naturales, dueña de la selva, de su flora y de su fauna, es la Madre de lo orgánico como de lo inorgánico, lo que incluye los metales preciosos. Es también Reina de lo subterráneo y subacuático donde posee siete cuevas o ciudades encantadas en las cuales acoge a quienes son de su agrado. Ella castiga a quienes destruyen el medio ambiente. Aún aparece desnuda cabalgando sobre una enorme danta blanca y cuando va vestida es siempre de azul celeste. En efecto, el celeste es su color de tal modo que cuando en Sorte, u otro bosque, uno de sus fieles encuentra una gran mariposa celeste cree que María Lionza se le aparece.<sup>4</sup>

Acerca de esta última versión, debemos hacer notar que se data la edad geológica de Venezuela a inicios de la Era Cuaternaria, que los grandes movimientos que dieron origen al Lago de Valencia, aunque posteriores, datan de cientos de miles de años ¿ésta sería la edad del mito de María Lionza? Seguro que no, porque los científicos afirman que la población aborigen de la actual Venezuela no tiene más de veinte mil años.

## Haciendo historia

Se afirma que el culto ya existía cuando llegaron los conquistadores españoles al actual Yaracuy. Según la jerarquía católica, la evangelización comenzó en Venezuela en 1598. Según el *Diccionario Polar*, desde 1513 había dominicos en Cubagua y Cumaná.

Lo que comúnmente se denomina montañas de Sorte es una amplia zona de elevaciones pronunciadas y bosques exuberantes, lugar del valle del río Turbio, que los indígenas denominaban Vararida y que en 1530,

Nicolás de Federmann bautizó como Valle de las Damas, debido a la impresionante belleza de las mujeres indígenas.<sup>5</sup> Los lugares prioritarios de culto son Sorte y Quiballo, próximos a Chivacoa, ciudad que está a medio camino entre San Felipe, la capital de Yaracuy, y Barquisimeto, la capital de Lara. Lara fue el Estado original del culto porque el actual Yaracuy, donde está Sorte, se originó en una división de Lara. Falcón y Carabobo son otros Estados vecinos donde el culto es importante. Es unánime la opinión de algunos expertos que en esa región central de Venezuela, antes de la conquista española, existieron cultos a los espíritus de la naturaleza, que eran practicados en cuevas, cumbres y orillas de ríos que, esporádicamente, se conservan aun hoy día separados del culto a María Lionza.<sup>6</sup>

Según el cronista fray Pedro de Aguado, que es considerado el primer historiador de Venezuela, en los siglos XVI y XVII, en cada visita pastoral se destruyen santuarios indígenas, por ejemplo: *“durante la visita pastoral del obispo Alcega, en 1607, se destruyeron 1.114 santuarios, casas e ídolos además de 400 que por orden suya fueron quemados”*.<sup>7</sup> Los intentos de los obispos por catequizar a los indígenas, así como los de los conquistadores por dominarlos, se enfrentan a su rebeldía. Los testimonios dan cuenta de levantamientos y saqueos en Lara, por parte de los gayones y los jirajaras, contra quienes los españoles luchan por más de setenta años, hasta inicios del siglo XVIII.

Los principales espacios actuales del culto a María Lionza son los mismos espacios sagrados de los antiguos aborígenes, montañas y serranías de la región de Nirgua, Yaracuy, donde aún existen las creencias de encantos o dueños de las aguas.<sup>8</sup> En los siglos XVII y XVIII la Inquisición es muy activa en Venezuela; por Real Cédula del 25 de febrero de 1610 depende del Tribunal de Cartagena de Indias y es marcado su fin por la Ley de Abolición del Santo Oficio de la Inquisición, promulgada por el Congreso de la República en 1811. Según el sacerdote y profesor de historia de la Universidad Central de Venezuela, Pedro V. Sosa<sup>9</sup> los delitos que ameritaban las actuaciones de sus Comisarios locales eran prioritariamente: herejía, idolatría, brujería y hechicería. En 1765, en el actual Estado de Lara, la Inquisición le sigue juicio a tres indígenas mujeres y dos varones, todos adolescentes, y se los acusa de practicar ritos en una cueva, La Quebrada de la Aparición, y de dar muerte a misioneros católicos por envenenamiento.<sup>10</sup>

En la segunda mitad del siglo XVIII aparece el culto moderno de María Lionza en medio de algunos negros que por sus hechos fueron considerados héroes populares, como Andresote, zambo contrabandista, azote de hacendados vecinos de las riberas de los ríos Aroa y Yaracuy

que, en 1731, lideró una rebelión que mantuvo en jaque durante dos años al gobierno central. Andresote es derrotado, huye a Curaçao, donde muere.<sup>11</sup>

En el siglo XIX e inicios del XX, el culto de María Lionza se mantiene vivo pero con pocos adeptos en especial en zonas rurales. El general Juan Vicente Gómez, un hacendado que fue dictador en Venezuela desde 1908 hasta 1935, protege o ayuda a popularizar el culto porque tiene una concubina que es una médium muy influyente, además de que el personal que lo sirve en la mansión presidencial lo practica.<sup>12</sup> Sin embargo, Gómez persigue a líderes marialionceros que se sirven del culto para conspirar. Las tropas del gobernador de Yaracuy, al que se le llamaba presidente y era designado por el dictador, al final de la década de los 20, recogen en las cercanías de Chivacoa a líderes del culto y antes de ponerlos en la cárcel los hacen desfilar por las calles de San Felipe vestidos con sus trajes de princesas y de príncipes, con sus espectaculares collares. Así el culto se vuelve clandestino.<sup>13</sup>

En la década de los 30, indigenistas de Lara y Yaracuy, comienzan a recopilar narraciones orales de ancianos. Paralela y posteriormente hay, en estos Estados, tres personajes rurales que se hacen célebres por dedicar su vida a hacer sanaciones gratuitas en nombre de María Lionza, de tal modo que se les llama profesor o doctor a pesar de que los tres son analfabetos, o casi.

María Lionza se visibiliza en la década de los 50 por hechos que poco tienen que ver con el culto en sí mismo. En efecto, durante la dictadura de Pérez Jiménez (1948-1958) en ocasión de los III Juegos Deportivos Bolivarianos, realizados en Caracas del 5 al 21 de diciembre de 1951, se encarga al escultor Alejandro Colina una estatua simbólica que sostenga en sus manos el pebetero del fuego olímpico.

El maestro Colina, que ya era bien conocido, había sido miembro de un grupo de defensa de los valores indigenistas. Había hecho esculturas de caciques de varias regiones, muertos por resistir a los conquistadores españoles, pero en especial se lo conocía por la escultura, situada en Maracay, que tiene como figura principal a la Venus de Tacarigua, adorada por el pueblo del mismo nombre, una poderosa diosa semidesnuda, que amamanta a dos niños que simbolizan el bien y el mal; la escultura se completa con la tierra rodeada de sus frutos y fue inaugurada el 24 de julio de 1933.<sup>14</sup>

Colina crea, y construye con sus propias manos, la conocida estatua de María Lionza que cabalga la danta y en sus manos alza un hueso pélvico, que reemplaza al pebetero original. Después de los referidos Juegos, aunque la obra pertenece a la Universidad Central de Venezuela, y debe

quedar en los predios de la misma, los expertos consideran que su estilo desentona con la estética de las demás obras de arte dispuestas allí, lo que hace que se instale en medio de la mayor autopista de Caracas, la Francisco Fajardo, cuando ésta se inaugura en 1954.

Desde ese momento, la María Lionza que cabalga la danta del imaginario popular, toma forma en la gran ciudad, pujante por obra y gracia del dinero del petróleo, evidenciada en la estatua de siete metros de altura, cuatro de largo y un metro cincuenta de ancho, sobre un pedestal de cuatro metros y medio de alto. Su color original era verde, que se pierde con el tiempo por las diferentes lechadas de cemento que le aplican, supuestamente, para conservarla. Su material es un compuesto de vidrio de botellas de cerveza, verdes y marrones, ligado con parafina, que daba a la pieza original un brillo particular.

Esta presencia, tan destacada y visible de María Lionza, en medio de una autopista por la que circulan miles de vehículos cada día, hace que nadie pueda ignorarla ni quedar indiferente. Origina un *boom* de producción literaria, pictórica, poética y, al menos, una obra de teatro que, en 1955, escribe la destacada poeta Ida Gramko, con el mismo título que el nombre de la Reina,<sup>15</sup> obra que fue montada de nuevo en 1999.

Pérez Jiménez, quiere aprovechar la avalancha humana que cada fin de semana cae a Sorte, para declarar al sitio Parque Nacional y crear un polo turístico, con instalaciones monumentales similares a las ya construidas por él en El Ávila, pero su derrocamiento se lo impide. Por ello, es el gobierno posterior que aunque no continúa los planes del dictador, declara el Parque Nacional<sup>16</sup> y lo denomina Monumento Natural Cerro de María Lionza.<sup>17</sup>

La producción artística relativa a María Lionza continúa hasta hoy día: el cantautor panameño Rubén Blades creó la canción titulada *María Lionza* donde habla de la estatua: “*un ramo de flores blancas te voy a llevar*”; esta canción tuvo un éxito y difusión extraordinarias. Yolanda Pantin, una notable escritora, creó un poema en 2002, *El hueso pélvico*, donde habla del hueso en alto que carga una diosa, que mucho dio que hablar, donde ella destacó al mismo como símbolo de la Vida. El 1º de agosto de 2004 se inaugura en Caracas *María Lionza la diosa de Sorte: Imágenes y representaciones*, en el Museo Jacobo Borges, amplia muestra de todo tipo de obras artísticas y fotografías y, por otra parte, ahora se planifica un film titulado María Lionza.

En medio de la autopista, la estatua se transforma en lugar de culto: sus fieles le ofrendan flores siempre frescas, dinero, y practican ritos a sus pies. Ello supone cruzar la ancha vía con peligro de morir arrollados. Esto y el hecho de que las vibraciones del tránsito amenazan la integridad de

la estatua, lleva a propuestas, desde la década de los 70, para cambiarla de lugar: trasladarla a El Ávila o a Sorte. Aunque la estatua es considerada unánimemente como el principal símbolo de la capital, nunca se han logrado acuerdos al respecto. En la madrugada del 6 de junio de 2004 la parte superior de la estatua se quiebra y cae sobre las telas que la protegen, el rostro queda mirando al cielo. Esto da lugar a encendidas controversias que llenan, cada día, las páginas de los diarios y las pantallas de la TV, no sin connotaciones políticas, a tal extremo que una de las más conocidas sacerdotisas se ve obligada a declarar: *“La Reina es apolítica”*.<sup>18</sup>

En las últimas décadas, es unánime la opinión de los expertos paisajistas sobre que esta estatua es el monumento más importante de Caracas, lo denominan símbolo, ícono. Cada vez que se escribe acerca del deterioro de los monumentos de la ciudad y se hace una lista de ellos, el artículo se ilustra sólo con la fotografía del monumento de María Lionza. Se ha dicho que *“Es difícil suponer la huella que dejó en el imaginario venezolano la visión de María Lionza fracturada.[...] Se trata de un accidente cuya carga emocional en la nación todavía no se ha medido en su justa dimensión”*.

El 12 de octubre de 1992, cuando los gobiernos de España y otros países celebran el quinto centenario del *descubrimiento*, en Venezuela el gobierno no organiza ningún acto. Sin embargo llegan a Sorte, sin que nadie las cite, al menos 120 mil personas, que según las autoridades fue *“el número mayor de visitantes que se haya concentrado nunca para festejar este rito ancestral”*. Quizá fue, en esta fecha, la mayor concentración de personas en todo el continente.

## La Virgen María en Venezuela

A pesar de que Venezuela tiene menos extensión geográfica que otros países de América Latina, la Virgen es venerada en un mayor número de advocaciones. Hay, prácticamente, un gran santuario en cada región del país donde se la venera bajo una distinta advocación. Anualmente, se festeja su día con una feria que dura una semana e incluye una variedad de actividades. Sus principales advocaciones son:

- ☐ Nuestra Señora de Coromoto, patrona de Venezuela. Coromoto era un cacique cospe a quien, según se dice, se le aparece la Virgen, cerca del río Tucupido, Estado de Portuguesa, en 1651. En este lugar se levanta un santuario cuya construcción tomó 17 años (1976-1992) y fue pagada por el gobierno, mientras que en su capital Guanare, de 180 mil habitantes, la población protesta porque 55 barrios no

tienen agua y la construcción del acueducto no avanza por falta de fondos. Se dice que la creación de la Virgen de Coromoto fue un intento de superponerla a María Lionza.

- ☐ La Virgen del Valle, patrona del Oriente de Venezuela. Esta advocación de la isla de Margarita es la más antigua porque, supuestamente, su imagen fue encontrada en 1542; su coronación canónica se efectuó el 8 de septiembre de 1911.
- ☐ La Divina Pastora, Barquisimeto, Lara. Dada a conocer por los capuchinos llegados al país en 1706, se dice que ella detuvo una epidemia de cólera en 1856.
- ☐ La Virgen de la Chiquinquirá, La Chinita, Maracaibo, Zulia. Su devoción data del siglo XVII, una de las más nombradas en el país, quizá porque este Estado es el más poblado y el más rico.

En esta época de crisis y violencia que vive Venezuela, a las antes citadas advocaciones se agregan nuevas y numerosas experiencias que, no por casualidad, son tuteladas por mujeres:

- ☐ La imagen de la Virgen que llora lágrimas de sangre en la Urbanización El Valle, Caracas, 1999.
- ☐ La Rosa Mística de cuyas imágenes manan sangre, lágrimas y escarchas desde 1999.
- ☐ La Milagrosa Virgen de Betania, aparecida por primera vez el 25 de marzo de 1976 a la dueña de una finca en Cúa, Estado de Miranda, cuyos milagros aparecen muy a menudo reportados por diarios que circulan en los sectores populares.

Como es sabido, devociones de este tipo progresan entre los fieles sólo cuando el obispo del lugar la legitima con su aprobación si la considera ortodoxa, y si quien la promueve o maneja se somete a él, porque este patriarca pretende ser el árbitro de la religiosidad popular.

## Intentos frustrados

La pretensión de imponer a la Virgen María fracasó en forma muy evidente cuando ciertos patriarcas intentaron promover iniciativas que no respondían al sentir del pueblo. Citamos algunos de estos fracasos que fueron muy comentados:

- ☐ Caracas, cuyo nombre oficial, desde su fundación en 1567, es Santiago de León de Caracas, tiene como símbolo un león en su escudo de armas y estatuas del felino en las carreteras de entrada a la capital. Pues bien, en 1766, el Ayuntamiento, por iniciativa del obispo de

entonces, Díaz Madroñero, cambia el nombre de la ciudad por Mariana de Caracas pero se ve obligado a retomar el nombre original porque la iniciativa es rechazada por la ciudadanía.<sup>19</sup> En este caso el animal puede más que la Virgen.

- ☐ En la ciudad de Trujillo, al inicio de la década del 80, la esposa de presidente de la República, demócratacristiano, y la gobernadora del Estado<sup>20</sup> –que en ese tiempo era designada por el presidente– levantan, sobre un cerro, un monstruoso monumento a Nuestra Señora de la Paz. Es hueco y se puede subir en ascensor o por escaleras, asomarse en balcones en su cintura, ver a través de los huecos de sus ojos o desde la paloma de la paz, también monstruosa, que la Virgen sostiene en su mano derecha en lugar del niño Jesús. Allí se puede admirar la exuberante vegetación y el espléndido panorama andino. Si estas dos damas pensaron que este monumento sería un centro de devoción se equivocaron porque, en la práctica, resulta un atractivo turístico para la ciudad, un lugar de paseo para las familias locales o la oportunidad de subir a pie al cerro por la carretera asfaltada que da a la experiencia una facilidad inesperada.
- ☐ En el año 2001, Palmeros de Chacao, asociación que cuida de cierta palma que crece en El Ávila y que, cada año, corta los brotes que son bendecidos el Domingo de Ramos en los templos católicos, tomó la iniciativa de instalar en el pico Oriental, uno de los más altos de El Ávila, un monumento a María Auxiliadora, de bronce y recubierto de oro, de 700 kilos de peso. Dado que el Gobierno no autoriza la iniciativa, la estatua es colocada en la Plaza Francia, en Altamira, donde periódicamente hay mujeres que rezan un rosario por la paz, como el día 6 de octubre de 2001, donde tuvimos la desagradable experiencia de sentirnos ahogadas por el tono destemplado con que una señora explicaba quién era la Virgen.

### Lo que diferencia a María Lionza de la Virgen María



Sexualidad y  
maternidad

- ☐ No tuvo hijos, por ende no es madre de ningún Dios.
- ☐ No es virgen, se entrega cuando quiere. Su atractivo sexual es una motivación primaria del culto.
- ☐ Hembra fatal pero salvadora del destino de la humanidad, enamora y mata, salva y pierde.



☐ Está completamente desnuda; por ejemplo, en una pintura de Pedro Centeno Vallenilla, su vestimenta se limita a una serpiente cuya cabeza ella sostiene muy cerca de su cara.

☐ Es un símbolo erótico. Algunos varones lo confirman diciendo que fue el primer desnudo femenino que vieron y que cuando eran adolescentes, al pasar frente a la estatua de Colina, se quedaban sin respiración por unos segundos.

☐ Cabalga desnuda, libre, en carrera abierta por el mundo, sobre una danta que lleva en sus ancas signos similares a los que se encuentran en petroglifos. La estatua la muestra como una hembra extraordinaria con senos erectos, nalgas eternamente firmes, que eleva en sus manos un hueso pélvico, símbolo de fertilidad.

☐ En María Lionza se rinde culto a una Diosa matriarcal, lunar, a la feminidad fuente de Vida, a la mujer hecha poder, que no depende de ningún Dios masculino, ni lo sirve. Los espíritus masculinos que aparecen en su culto están subordinados a ella, porque deriva de las ancestrales creencias de diversos pueblos indígenas, donde la creadora del mundo es una divinidad femenina, como en el caso de la etnia warao,<sup>21</sup> que habita el delta del Orinoco. Aun hoy día, la mujer se dice hija de la Luna y sabe que fue una mujer la creadora no sólo del mundo físico, también del género masculino, del bosque y de la fauna.<sup>22</sup>

☐ María Lionza es una deidad acuática, por ende no subió a los Cielos. Salió de las aguas del mar o de las de la laguna y mora en las aguas de los ríos de Yaracuy donde se sitúan sus siete cuevas o ciudades encantadas. Reina en lo subacuático donde posee su morada en la que acoge a quienes le agradan. Los sitios preferidos para los ritos son los que están al borde de fuentes de agua cristalina: ríos, pozas, lagos o caídas de agua de una quebrada, donde los fieles puedan tomar baños de purificación. Perfumes y alcoholes son ofrendas obligadas que se vierten en el agua, en el altar y sobre los fieles, aparte del principal elemento que es el tabaco que se fuma, ya que su humo también es un recurso de purificación.

- ☐ Posee inmensas riquezas materiales que da a sus fieles; en realidad las presta, porque cuando la persona muere, su riqueza se esfuma y nunca queda para sus herederos.
- ☐ Tiene *Cortes* de reyes, libertadores, médicos, estadistas, etcétera, son espíritus de personalidades fallecidas. No hace distinciones entre ellos: mujeres y varones, indígenas, negros y blancos, venezolanos o extranjeros, pertenecientes a todos los credos e ideologías de la tierra, por ejemplo, allí están José Stalin y John Kennedy. En la mayoría de los ritos estos espíritus son los instrumentos de la sanación.
- ☐ En su culto no hay sacerdotes, sólo sacerdotisas. Otros intermediarios son los *bancos* y *médiums*. El médium puede ser varón o mujer. El o la banco utiliza un médium para que, en su materia,<sup>23</sup> baje el espíritu sanador, ayuda al médium a entrar en trance, controla su trabajo, determina la duración del rito, anota el tratamiento que el espíritu prescribe. El banco es, casi siempre, de sexo femenino, mujeres independientes, sin marido, es común que la banco sea la madre de una hija médium.
- ☐ María Lionza convive con la fauna, en especial serpientes y felinos. Es permanente custodia de las riquezas naturales, dueña de la selva, de su flora y fauna, es la Madre de lo orgánico como de lo inorgánico. Tiene el poder de castigar, de petrificar a *la mala gente*: ladrones, avaros y saqueadores del medio ambiente.
- ☐ Encanta a las serpientes, sus preferidas. Su morada está llena de anacondas vivas enrolladas, ella y sus invitados las utilizan como asiento.
- ☐ Se aparece a sus fieles y conversa con ellos con simplicidad, como una más en el grupo.
- ☐ Nunca se la ha visto llorar, ni rogar. Nadie le da órdenes, es ella quien decide y ordena, por ello es símbolo de libertad.

A pesar de las antiguas y repetidas solicitudes de algunas lideresas, nunca un presidente de la República ha favorecido el culto a María Lionza, lo que sí han hecho con advocaciones de la Virgen María a quien han otorgado las principales condecoraciones de la nación o le han dado títulos como el de Capitana de las Fuerzas Armadas.

## El porqué de su reinado en Venezuela

La María Lionza salida del mar, habitante y Reina de las aguas tiene un atractivo especial para los y las venezolanas porque sin importar su clase son acuáticos: saben que bajo el sol y en el calor del trópico no pueden vivir sin agua, odian estar sucios, aman el baño al aire libre en playas, ríos o quebradas, se duchan al menos dos veces al día.



Sexualidad y  
maternidad

La masificación de la educación y de los medios de comunicación, el progreso científico, la tecnología, la vida moderna e incluso las costumbres y la estética tropical deconstruyen el arquetipo de la Virgen porque hacen que, en especial para las jóvenes, la Virgen no pueda resistir la comparación con María Lionza, libre, con su cuerpo desnudo, sus senos al aire. La vestimenta de las venezolanas está muy cercana a la desnudez de María Lionza.

La virginidad y la maternidad de la Virgen María, predicadas a tiempo y a destiempo, tan sobrevaloradas por la jerarquía católica como opciones prioritarias para la salvación eterna, son mensajes anacrónicos e incomprensibles: en Venezuela pocas y pocos aceptan que, al mismo tiempo, alguien pueda ser virgen y madre. Las jóvenes quieren ser mujeres de este tiempo, tener derecho al placer, en especial al sexual, no vivir con la culpa que la jerarquía impone a quien no sigue sus dictados. Para ellas la maternidad no es ya una prioridad si ésta les impide estudiar, capacitarse, salir a trabajar. Según el testimonio de algunos ginecólogos, mujeres que tenían el dispositivo intrauterino (DIU), cuando la primera visita del papa, fueron para hacérselo sacar y, cuando él partió, se lo pusieron nuevamente.

Las y los fieles de María Lionza no ven su creencia como una religión, sino como un culto. Ellos y ellas, en general, se declaran católicos. Pero mientras la Iglesia Católica determina quién es sacerdote, no facilita una participación directa de los bautizados, ni los sacerdotes están cerca del pueblo para consolarlo, en el culto a María Lionza la sacerdotisa decide ella misma que lo será, hace lo que le dictan sus capacidades, está permanentemente disponible a los fieles y les permite un acceso directo a seres divinizados, a través de quienes pueden hablar con los espíritus. ☐

## Notas

1. Bruno Manara, *María Lionza*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1995, p. 135.
2. La danta o tapir, mamífero que puede superar los 260 kilos, era una importante fuente de alimentos para los indígenas de América del Sur.
3. Bruno Manara, ob. cit., pp. 216-235.
4. Edmundo Bracho, *María Lionza en Venezuela*, Fundación Bigott, Caracas, 2004, pp. 18-21.
5. Atlas de Venezuela, El Nacional, Caracas, 1994.
6. Angelina Pollak-Eltz, *María Lionza mito y culto venezolano*, Universidad Católica Andrés Bello, 1972, p. 21.
7. Ermila Troconis de Veracoechea, *Historia Colonial de El Tocuyo*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1984.
8. Daisy Barreto, *María Lionza mito e historia*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1987, p. 35.
9. Pedro V. Sosa, “La Inquisición en Venezuela”, en *El Universal*, 30-12-1998, pp. 1-5.
10. Carlos Edsel, “La Inquisición sí actuó en Venezuela”, en *El Nacional*, Caracas, 06-01-1988, p. C1.
11. Bruno Manara, ob. cit., p. 38.
12. Jacqueline Clarac, citada por Angelina Pollak-Eltz, ob. cit., pp. 25-26.
13. Gilberto Antolinez, en Marian Díaz (comp.) *María Lionza religiosidad mágica de Venezuela*, Univensa, Barquisimeto, p. 128.
14. “La Plaza Tacarigua una ofrenda a nuestra cultura aborigen”, en *Últimas Noticias*, Caracas, 21-11-1993, p. 64.
15. Bruno Manara, ob. cit., p. 53.
16. Decreto 234 del 18 de marzo de 1960.
17. Bruno Manara, ob. cit., pp. 55-56.
18. Juana de Dios Martínez, entrevista de Yamilet Herrera, “La Reina es apolítica”, en *El Nacional*, Caracas, 10-06-2004, p. B14.
19. Mireya Tabuas, “Simón Bolívar ‘el viejo’ solicitó el emblema”, en *El Nacional*, Caracas, 23-07-2002, p. C2.
20. Que en ese tiempo era designada por el presidente.
21. Habitante del delta del Orinoco.
22. Vanessa Davies, “Warao: hijas de la Luna”, en *El Nacional*, Caracas, 28-06-2004, p. B20.
23. Al médium se lo denomina *materia*.

ECUADOR

# La Virgen del Quinche y los imaginarios prehispánicos

*Marcia Moya*





Vitral en el templo de Oyacachi, que representa el primer milagro de la Virgen que salva a la población de la plaga de osos que atacaba a los niños.

**Marcia Moya** es investigadora de la realidad de las mujeres y biblista. Asesora a varios grupos de mujeres en América Latina en sus procesos de liberación y sanación. Es autora de los libros *La propuesta pedagógica de Jesús, Reverdecerá: poemario ecofeminista* y *Transmitiendo el cuerpo del conocimiento* y de numerosos artículos. Actualmente coordina “Anudando”, un espacio de formación teológica-bíblica y antropológica para mujeres en Quito.

Foto de portada: La Virgen del Quinche.

**E**l santuario donde se venera a la Virgen del Quinche es uno de los sitios más importantes de expresión de la religiosidad popular en Ecuador. El presente trabajo de investigación intenta un acercamiento al contexto histórico-cultural que dio origen a esta devoción. He tomado en cuenta referencias históricas de las épocas preincaica y prehispánica, así como las condiciones en que se produjo la evangelización durante la Conquista y la Colonia. Aunque el material bibliográfico disponible no es muy abundante, el estudio me ha permitido plantear algunas conclusiones y sospechas desde una lectura feminista.

### **El poblado y su historia**

El Quinche es un pueblo de alrededor de 2.500 habitantes ubicado en la provincia de Pichincha, 45 kilómetros al nordeste de Quito, a 2.664 metros sobre el nivel del mar. Al igual que los pueblos aledaños, se asienta en los sectores de los señoríos precolombinos y preincaicos de los cochashquíes, tabacundos, tocachis y malchinguíes, que se unieron para oponer resistencia a la invasión de los incas y más tarde a los españoles.

El Quinche se encuentra entre los siete sitios incaicos de los cuales se ha podido encontrar más documentación arqueológica. Los recipientes hallados en este sitio son del estilo incaico más puro. El pueblo se conoce especialmente por sus pirámides con rampas, típicas para toda la zona. Se dice que después de la conquista incaica se construyó un templo del Sol en este lugar. A mediados del siglo

XX, al norte del río Ignaro, fue hallada una cueva con tres tumbas intactas. En la pared del fondo de la cueva se encontraron varias cavernas con esqueletos. Hasta ahora, este hallazgo representa el único ejemplo conocido en Ecuador de tumbas-cavernas, tan frecuentes en el Cuzco-Perú.

La brusca invasión del Imperio Inca en la segunda mitad del siglo XV detuvo el desarrollo de las culturas de los pueblos precolombinos, unificándolos en torno a la administración imperial.

En lo religioso, los incas toleraron las creencias locales, pero impusieron como culto oficial el del Sol. Se debe recordar que la mayoría de los pueblos de Ecuador, antes de la llegada de los incas, tenían algún tipo de culto solar.

### Las mujeres en el Imperio Inca



Sexualidad y  
maternidad

Cada templo dedicado al Sol en las tierras del Tahuantinsuyo tenía un grupo de mujeres llamadas las “vírgenes del Sol”. Vivían recluidas en una especie de convento, los *allcabuasi*, que albergaban desde muy niñas a las jóvenes que cada región debía entregar a la administración imperial. Allí aprendían a hilar, a cocinar y a realizar todas las tareas domésticas. Entre otras actividades se dedicaban a producir tejidos especiales para las ropas ceremoniales o para la familia del noble que gobernaba. Valoradas tanto por su genealogía como por su belleza física, eran propiedad del Inca, quien podía disponer de ellas otorgándolas como regalo a un buen guerrero, o entregándolas como parte del sacrificio ritual. Así lo registra el cronista Guaman Poma de Ayala:

*“Eran doncellas uírgenes, purum tasque, tenían la edad de treynta y tres años. Daquí sacauan para uírgenes perpetuas para el sol y templos y luna y luzero y para el Ynga y para los dioses uaca uilcaconas y para los capacapoconas [señores poderosos] y curacaconas, ynfantes alliacconas [ascendidos] camachiconas [locales o menores] y para Yndios ualientes...”* (Felipe Guaman Poma de Ayala [Waman Puma] *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*, p. 199).



Pero no fue éste el único rol de las mujeres. Como se ha dicho, tanto caranquis como kayambis opusieron resistencia a la invasión inca. Resguardadas en *pucarás* o fortalezas construidas en las zonas altas de las montañas, las mujeres de estas etnias tuvieron una tradición de protagonismo. Las guerreras eran llamadas *quilagos*. Una de las mujeres convertida en héroe por la resistencia contra los incas fue la jefa de Cochashquí, que asumió el cacicazgo al quedar viuda muy joven. Como los hombres habían sido diezmados por los prolongados combates, que duraron cerca de 20 años, ella organizó un ejército y lo mantuvo unido hasta el último enfrentamiento con los incas en Yahuarcocha (lago de sangre), donde murieron degolladas más de 30 mil personas.

### Comunidades kayambis

En las provincias de Pichincha e Imbabura, los kayambis se organizan actualmente en 164 comunidades. Una de ellas es Oyacachi, cuna de la devoción que nos ocupa.

Una de las divinidades mayores de los kayambis y caranquis era Apo Catequil, identificado con el trueno, el rayo y el relámpago. Reconocido como un dios benéfico y potente, era el que precedía a la fecundidad. El arco iris (cuiche) tenía el poder de preñar a las mujeres y generar enfermedades (cuichig). El tiempo era controlado de acuerdo a los ciclos lunares y las épocas del año se diferenciaban por el croar de las ranas y la floración de las plantas silvestres.

Según cuenta la historia, una vez que los caranquis y kayambis fueron derrotados en Yahuarcocha por Huayna Capac, un grupo huyó a Oyacachi, sitio ubicado entre las montañas que, por ser de difícil acceso, era apropiado para refugiarse.

### El culto mariano en la evangelización de la Sierra Norte

La España católica, que arriba a América a fines del siglo XV, había triunfado sobre los árabes y desplazado a los judíos, y afianzaba su ideología religiosa como la verdadera y superior.

Los pueblos indígenas fueron considerados salvajes e idólatras, y sometidos con el argumento de que era necesario “enseñarles a ser racionales”. Los conquistadores y sacerdotes misioneros que llegaban al nuevo mundo trajeron consigo también la devoción mariana, de gran auge entonces en España.

El primer santuario a la Virgen en Ecuador fue el de Guápulo, en 1561. Se cree que posiblemente Guápulo sea una mala pronunciación de Guadalupe.

En un poblado cercano a Cumbayá, los indios de Lumbisí, conocedores de la devoción a la Virgen de Guápulo y sus milagros, pidieron al escultor español Diego de Robles que les tallara, en madera, una imagen de la Virgen, para adorarla y obtener sus favores.

Una vez terminada la escultura de la Virgen del Rosario, la obra no pudo ser entregada a sus destinatarios, ya que los indios de Lumbisí no tenían con qué pagar. Diego de Robles destinó la imagen a otros compradores, que fueron los indígenas de Oyacachi.

### Nace la leyenda

El pueblo de Oyacachi está ubicado actualmente en la falda oriental de la cordillera de los Andes a 3.200 metros de altura sobre el nivel del mar y 45 kilómetros al este de la ciudad de Quito, en la provincia de Napo. Se encuentra dentro de la reserva ecológica Cayambe-Coca.

En un primer momento la población estaba situada en la zona baja, a la entrada misma de la Amazonía. Oyacachi, como otras comunidades, fue evangelizada y bautizada en la religión católica en el inicio de la época colonial, lo que dio como resultado una religión mezclada con las creencias tradicionales de la religiosidad prehispánica. Hasta el día de hoy hablan de la adoración de las cabezas de oso, danta, cebracabra y cabra. Aunque su memoria es muy vaga acerca de estos ritos y terminan dando respuestas en función de los prejuicios aportados por la evangelización.

Cuenta la leyenda que para 1580 una plaga de osos atacó a la población de Oyacachi y llegó a matar a algunos niños. Manuel Vega Parión, actual encargado de cuidar el templo, relata así los hechos:

*“No hay nada escrito, pero me conversaba mi abuelo que aquí era selva y había muchos animales, dantas, osos, jaguares. Y como el oso es atrevido, había sabido comer a los niños.*

*Pero se dice que en la llanura apareció una señorita linda que conversaba con unos dos muchachos, en tres épocas, parece que en tiempos seguidos. Entonces los niños les avisaron a los papás, y ellos querían hablar con ella. Porque había una plaga de osos, y comían a los animales también”.*

Según los relatos orales, los habitantes, atemorizados, abandonaron el sitio y fueron a construir sus viviendas en el llamado Cedropamba, o Pueblo Viejo, a 12 kilómetros del actual Oyacachi donde, en principio, se resguardaron en una cueva para protegerse de los osos.

Cuentan que la mujer que pasaba, cargando entre sus brazos a una criatura, los consoló y les prometió librarlos de la plaga si ellos buscaban al sacerdote de la población más cercana para que los iniciara en la religión católica. La aparición ocurrió en tres ocasiones, a la caída del sol. Incrédulos al principio, los indios quedaron luego impresionados por el valor de esta mujer, que aparecía a la hora en que ninguno de ellos se atrevería a salir de su refugio, y se dirigía por los peñascos hasta El Quinche, sitio al que ella se apresuraba a llegar. Para acceder a El Quinche, en la serranía, quedaba un largo camino, difícil de recorrer para una mujer con su pequeño hijo; pero cada vez ella retornaba sin dar muestra de haber sufrido daño alguno.

Relata hoy don Manuel: *“Por eso ellos querían una imagen para adorarla, y en ese tiempo ya estaban los españoles, entonces de aquí salieron a buscar una imagen que se pareciera a la imagen que se les aparecía a los muchachos”.*

La gente de Oyacachi pidió ser instruida en la nueva religión, y al parecer fueron los jesuitas quienes de ello se encargaron. Se dice que construyeron un altar rústico para agradecer el milagro. En la pequeña capilla necesitaban una imagen para adorar. Diego de Robles tenía lista una obra para ofrecerles. Cuando don Diego llega hasta Oyacachi con la talla en madera, los indígenas se alegraron de reconocer en la imagen a la madre misteriosa que tiempo atrás los había consolado. Le pagaron al escultor con tablones de cedro y colocaron la imagen en la misma cueva donde ella los había visitado. La actual patrona de Ecuador tuvo entonces su primer nombre: Virgen de la Peña.

Continúa don Manuel Vega: *“Y dicen que los nativos no sabían nada, hasta cuando un español les indicó una imagen y ellos se dieron cuenta que se parecía a la señora de la cual contaban los niños. Y la trajeron y la colocaron sobre unas piedras. De allí empezaron los nativos a celebrarla”.*

Los milagros continuaron. Uno de ellos fue obrado sobre el mismo Diego de Robles. Cuando el escultor volvió a Oyacachi por más madera para tallar, los indígenas le pidieron que hiciera una urna para guardar la imagen de la Virgen. No sabemos por qué, pero el hecho es que don Diego se negó. Al retornar a Quito, su caballo de pronto corcoveó y lo dejó caer al borde de un abismo. Arrepentido de su negativa a los indí-

genas, prometió a la Virgen que haría lo que le pidieron. De Robles fue salvado al instante milagrosamente.

La noticia de los milagros de la Virgen de la Peña se difundió con mucha rapidez y atrajo a cientos de peregrinos que llegaban de todas las direcciones, sufriendo las penalidades del camino con la esperanza de ser tocados también por la bondad de la imagen divina. La fama de las virtudes milagrosas llegó hasta el obispo de Quito, quien caminó también hasta Oyacachi.

### **Los imaginarios religiosos prehispánicos**

Los diversos grupos étnicos del Ecuador preincaico y prehispánico adoraban a una gran variedad de divinidades, diferentes de un grupo a otro. Hubo, sin embargo, rasgos comunes, como el culto al sol, a la luna y a las estrellas, solas o asociadas con el sol. Otro culto común era el de las montañas, cada una con su poder o jerarquía. Los amores entre las montañas, como Mamá Tungurahua y Taita Chimborazo, o entre Taita Imbabura y Mamá Cotacachi, eran parte de las creencias del mundo andino. Las montañas más elevadas representaban lo masculino y las más redondeadas y bajas lo femenino.

Los fenómenos de la naturaleza como las tempestades, el granizo, los aluviones y el arco iris también eran venerados. Lo mismo sucedía con árboles y aves que producían asombro, como los guacamayos, las aguilarpías y los cóndores, y con los animales 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 o el de la siembra. Se ofrendaban utensilios de materiales preciosos como cerámica y concha, y también existía el sacrificio humano y de animales. Se cree que los puruhaes sacrificaban vírgenes, los cañarís y los mantas niños, y los caráquez ofrecían prisioneros; 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.

Otras culturas como los caranquis hacían sus celebraciones al aire libre, con cantos y lamentos religiosos, inclinaciones rituales, oblacones, ofrendas, ayunos y oraciones. Entre los puruhaes se practicaba la prostitución ritual y entre los mantas la sodomía dentro del culto religioso.

En las celebraciones rituales eran consumidas drogas alucinógenas para entrar en otra dimensión. La magia estaba a cargo de sacerdotes y hechiceros.

Los aborígenes creían en una vida de continuidad después de la muerte, por eso al difunto lo enterraban bien vestido, con alimentos, y si el muerto pertenecía a la nobleza, se le enterraba con la más joven y bella de las concubinas, para que siguiera siendo la compañera del cacique en la otra vida.

Se construyeron templos, como el de Manta, y santuarios, como los de La Plata —con su Mariamexeia, la diosa madre, que cargaba a su niño entre los brazos—, Salango y Santa Clara. En la sierra, muchos santuarios cristianos fueron construidos en lugares que ya eran utilizados como santuarios antes de la colonización.

Cerca de la zona de Oyacachi se han hecho hallazgos arqueológicos de suma importancia, como figuras antropomórficas talladas en piedra que pudieron ser imágenes de diosas o dioses de la cultura Cosanga. Es posible que la figura de la Virgen de la Peña haya tenido su origen en esta cultura.

## El mito del oso andino

Para varias culturas, la continuidad de la vida se mantenía 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 Oyacachi se adoraba, entre otros animales, la cabeza del oso.

Siendo conocido por los europeos, el oso estaba presente en la psiquis de los colonizadores, por eso muchas de las creencias actuales son una mezcla de los mitos de los indígenas y de las creencias de la población criolla. De esta mezcla surge el oso frontino como fuente importante de mitos y leyendas asociados con el rapto de mujeres, representados en fiestas populares y hoy reconocidos como folclore. Los osos se convirtieron en símbolos de machismo y de deseo, mientras que en la concepción indígena pertenecían al orden espiritual y oficiaban como intermediarios. En el Imperio Inca el oso frontino era considerado un vínculo entre el mundo superior de los dioses y el inferior de los hombres. Para los quechuas el oso frontino era el que marcaba el paso de una 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 aplicó para

referirse a los indígenas que no se sometían a los colonizadores, pretendiendo significar que no tenían uso de razón, carecían de inteligencia, y que todo su saber era despreciable.

El oso frontino, también reconocido como oso andino, es una especie única en América del Sur; se encuentra en Venezuela, Colombia, Ecuador, Perú y Bolivia. Por la reducción de su hábitat natural y la fuerte cacería, se ha aislado en pequeñas zonas boscosas e inaccesibles.

### El castigo a la idolatría

En Oyacachi, el cacique Luis de Quisiñán había pedido fervorosamente a la Santísima que le concediera descendencia, ya que después de varios años de casado no había tenido hijos. Su pedido fue satisfecho, y el cacique fue padre de gemelos. Para celebrarlo se hizo una fiesta comunitaria en la que, entre comida y bebida, Quisiñán pidió que le trajeran la cabeza de un oso y la vistió con la ropa de la Virgen. El cacique y todo el pueblo acudieron a adorar al ídolo.

*“Como se emborrachaban empezaban a bailar alrededor de la cabeza del oso, porque eran ignorantes, eran salvajes, no sabían lo que estaban haciendo. Por eso el obispo ordenó que se lleven de aquí a la Virgen a El Quinche. Porque los nativos creían en los montes, en los ríos, en el sol, la luna, los árboles, pensaban que eso era Dios. Por eso cuando llegaron los españoles hicieron conocer a Dios”,* cuenta don Manuel.

El episodio que fue catalogado como idolatría de los indios a la cabeza de oso fue registrado en una de las pinturas que recogieron los milagros de la Virgen, en el primer santuario construido cuando se la trasladó a El Quinche. Al pie del cuadro se lee:

*“En el año de 1604 no teniendo una ymagen a quien adorar idolatran la Cevesa de oso, los indios de Oiacache ce aparecio la Santa Virgen a donde ellos i la adoraban. Biendo sus milagros que basia con Dios la Virgen Santa el Gobernador de Oiacache le pidio con fe biendo los milagros que hacia la Virgen no teniendo sucesión bantes de casado i le pidio un sucesor. Nacieron dos gemelos y les hizo bautisar i para selebrar este milagro y los indios i la embriages i la ignorancia pucieron en una mesa un vestuario de la Virgen i sobreso la cavesa de oso adoravan bailavan i dansan en torno suio. Inmediatamente resivieron su castigo quedando muertos los dos mellizos en lo más alegre del festin en castigo de sus idolatrias”.*

Al llegar la denuncia al sacerdote de El Quinche, Luis de Logroño, éste la dio a conocer al obispo fray Luis López de Solís, quien mandó a dos comisionados que, al llegar a Oyacachi, fueron testigos de los acontecimientos y prendieron al cacique y a sus dos concubinas.

Al poco tiempo murieron él y una de las mujeres. La que sobrevivió fue entregada definitivamente al convento de la Concepción. La orden del traslado de la imagen fue inmediata. La Virgen fue sacada de Oyacachi y trasladada a El Quinche, de donde tomó el nombre con el que es venerada hasta el día de hoy como una de las más importantes imágenes marianas de Ecuador.

### Un cambio necesario para el catolicismo

La cabeza del oso con el vestido de la Virgen era un símbolo prehispánico, que sería castigado como idolatría de los indios y debía ser erradicado de toda la región andina.

Las penalidades del camino que conducía hasta Oyacachi fue una de las razones esgrimidas por el obispo de Quito, fray Luis López de Solís, para ordenar el traslado de la sagrada imagen hacia El Quinche.

Cuenta María Pariona, habitante de Oyacachi de 65 años: *“Por eso el obispo ha ordenado que se lleven a la Virgen al Quinche, porque la Virgen estaba muy sucia y no querían que estuviera así en la misa. Porque a los padres no les gusta que vayan sucias a la misa. Imagine, la Virgencita llegaba sucia a la misa, y el padre según conversan se enojaba mucho, hasta que la quería sacar, por la mala presencia. Por eso dicen que era mejor que esté en otro pueblo, donde no tengan que caminar por malos caminos ni por los campos, donde no se ensuciaba la ropa.*

*También dicen que como los antiguos no tenían a la Virgen, por eso adoraban a la cabeza del oso, y por nuestra culpa, se llevaron a la Virgen al Quinche”.*

Se argumentó también que en el inicio de sus apariciones, cuando consolaba a los indígenas de Oyacachi, la madre se despedía siempre para ir hacia El Quinche, a pesar de los peligros que ese recorrido implicaba. Esto se interpretó como una evidencia de que la Virgen no se quedaba en el lugar de la aparición. Ella deseaba ir hasta El Quinche.

Debemos recordar, además, que la principal vía de comunicación entre Quito y la Sierra Norte pasaba por El Quinche, tanto en los tiempos prehispánicos como en los primeros tiempos coloniales. El Quinche se caracterizaba no sólo por ser un lugar estratégico para la cristianización

por medio de la devoción mariana, sino que desde tiempos prehispánicos había sido un sitio de culto aborigen.

También se anota que el sacerdote de El Quinche deseaba el poder y el control de una imagen que ya había ganado fama entre los peregrinos, y una buena razón para tener la imagen de la Virgen de la Peña era tachar a los indios de impíos, idólatras y salvajes. El argumento decisivo para el obispo fue, sin duda, el comportamiento del cacique y el pueblo de Oyacachi.

Para el mundo indígena las vestiduras sagradas en la celebración de rituales ocupaban un lugar esencial. Desde el punto de vista de la fe cristiana el significado es diferente, se dice que el haber colocado el vestido de la Virgen en la cabeza del oso expresa que la Virgen venció sobre la idolatría. Uno de los objetivos fundamentales de la evangelización era arrancar los ídolos del imaginario de los indígenas. Era necesario que los indígenas tuvieran una imagen católica capaz de reemplazar a las imágenes propias.

### **La imagen de Nuestra Señora y sus símbolos**

La imagen de Nuestra Señora de la Presentación del Quinche, hecha por el escultor Diego Robles, es una talla en madera de 62 centímetros. Está revestida por un amplio y lujoso ropaje de brocado cubierto de gemas, bordado con hilos de oro y de plata, que deja ver su rostro algo moreno y apacible, un rostro mestizo al igual que el del niño. La Virgen tiene un cetro en la mano derecha y con la izquierda sostiene al Niño, que está en actitud de bendecir y que lleva un globo terrestre coronado por una cruz, símbolo de la conquista católica del mundo.

Las coronas de la Virgen y del Niño están hechas de oro y piedras preciosas. A los pies de la Virgen brilla una media luna de plata pura. La imagen, vista en su totalidad, destaca por los matices dados por el oro y la plata con todas las incrustaciones de piedras preciosas. Colocada en la parte más elevada del altar mayor, es poco accesible para los peregrinos, pero se la puede apreciar desde la entrada al templo.

El símbolo lunar, colocado en esta obra por el español Diego de Robles, podía expresar en la Península Ibérica la victoria político religiosa del cristianismo sobre el mundo musulmán, para el cual la luna y la serpiente eran imágenes importantes. La luna creciente aparece simbólicamente en los versos del Corán. Al salir del dominio árabe, España cristianizada y con fuerte fervor mariano, colocó bajo la figura de María la luna creciente o entera y la serpiente.



En el imaginario de los indios, la gran media luna de plata a los pies de la Virgen puede ser interpretada como una presencia de su propia religiosidad. Los incas creían que en el comienzo de los tiempos la Luna y el Sol habían procreado a la raza humana. La luna se preocupaba por la suerte de los hombres en general, por eso llegaba a la noche para velar y cuidar, excepto aquella en que no llegaba porque estaba velando por su destino. Se pensaba que las minas de oro eran el sudor del Padre Sol y las de plata eran las lágrimas que la Madre Luna vertía en las noches de desvelo por los hombres. Por eso el oro y la plata eran metales sagrados, con los que se hacían los utensilios de uso ceremonial y los objetos de adorno en los templos.

La Virgen del Quinche es la patrona de Ecuador. Su festividad se celebra el 21 de noviembre de cada año. Esto es así desde 1604, en que el obispo fray Luis López de Solís ordenó el traslado de la imagen desde la población de lo Oyacachi donde había permanecido 15 años, hasta el pueblo de El Quinche, lugar en donde luego toma el nombre de “la Virgen del Quinche”.

En el mismo año del traslado de la Virgen, se inició en el antiguo pueblo de El Quinche la construcción de un santuario, y en 1630 se inició otra en el pueblo actual. En 1698 el Cabildo quiteño proclamó a la Virgen del Quinche como patrona y protectora mediante juramento público. La construcción de 1630 fue destruida para emprender otra, al estilo de la basílica de Santa María Mayor de Roma. En 1943 la imagen fue llevada hasta Quito para su coronación canónica por parte del arzobispo como delegado pontificio.

## Los milagros en imágenes

Una de las estrategias empleadas para dar a conocer la historia de las imágenes cristianas, fue exponerla por medio de la pintura, acompañada de una narración al pie de cada cuadro. La Virgen de la Presentación del Quinche no fue una excepción. Conocida desde el siglo XVI, gozó de una audiencia extraordinaria y representó la devoción mariana predicada por la Iglesia postridentina.

Los cuadros que contaron la historia de sus milagros, colocados en el primer santuario construido en El Quinche, nos ayudan a conocer el lenguaje iconográfico no verbal, tanto del autor como de aquello que quiere dar a conocer a los fieles. Debemos recordar que la lengua española escrita era desconocida para los indígenas.

Las pinturas eran donadas por fervorosos devotos. Muchas de ellas fueron obra de alumnos de la “escuela de Quito”. Aunque en su mayoría tenían rasgos occidentalizados, se percibe también el sincretismo del autor, ya que muchos de los contratados para hacerlas eran indios y mestizos de los espacios urbanos.

Una de las pinturas expresa la condena a la idolatría de los indios a la cabeza de oso. Otro de los cuadros, pintado posteriormente, muestra y relata una escena de carácter edificante en torno a dos gemelos:

*“La sencillez devota de una india de Oyacachi le hacía elegir como madrina de todos sus hijos a la Santísima Virgen. En una ocasión dio a luz dos gemelos; resultó sin vida el uno de ellos. Entonces el padre de éstos acudió con lágrimas a su celestial Madrina depositando a sus plantas el abijado muerto. No se hizo esperar la gracia, a los pocos instantes resucitó el niño”.*

A este milagro se lo identifica, según la tipología europea, con los de los “santuarios de respiro”, en donde la Virgen María resucita al recién nacido, aunque sea por el tiempo necesario para bautizarlo y que pueda morir en gracia de Dios. La escritura que acompaña a este cuadro es evidentemente diferente a la de los más antiguos. La doble maternidad de María manifiesta una contradicción en el cuadro. Desde la tradición cristiana se conoce a María como madre de un hijo, pero en la pintura la Virgen sostiene a un niño en cada brazo. Aunque el papel de madrina era una tradición impuesta a los indios por los españoles, lo que no cambió para el imaginario indígena era ver a una divinidad con gemelos y no con un hijo único.

Muchos milagros se registraron durante los siglos siguientes con características similares; milagros de curación y salvación de la vida y milagros de protección tanto individual como colectiva, sobre pueblos o comunidades. Para obtener el milagro se debía ofrecer algo; era como un sistema de negociación, para alcanzar el favor era necesario hacer un sacrificio. Desde hace mucho tiempo se practica la peregrinación al santuario, una larga caminata en la que el esfuerzo realizado es ofrecido para que obre el milagro.

Otra de las pinturas del templo de El Quinche deja ver un paisaje montañoso en el que se representa el cerro Imbabura, sagrado para las etnias del norte de Ecuador. A la misma altura de la cresta del volcán, se observa a la Virgen del Quinche.

Los cuadros fueron descolgados hace unos años y, en su lugar, se colocaron vitrales con imágenes de la Virgen, también donados por fieles.

En el templo actual de Oyacachi, construido en 1998, en uno de los vitrales se muestra el milagro de finales del siglo XVI, de la primera

aparición de la Virgen en Oyacachi, que les libró de la plaga de osos que estaban atacando a los niños. El otro milagro representado es la salvación del tallador de la imagen, don Diego de Robles, cuando estaba a punto de caer al abismo.

## Una estrategia político religiosa

El sincretismo religioso, adoptado en el siglo XVI por los misioneros católicos como una estrategia de la evangelización, fue utilizado por los indígenas para guardar sus propias creencias y expresiones religiosas. Implicó, de ambos lados, un acomodarse para obtener los nuevos elementos sin perder los propios. Todavía hoy, en las fiestas religiosas de la sierra ecuatoriana, lo católico resulta ser una delgada capa que recubre a las religiones ancestrales. Este modo de mantener las creencias autóctonas se transformó en una forma de resistencia pasiva de los pueblos indígenas, para los cuales lo religioso traspasa todas las esferas de su cultura.

El poder de las imágenes nativas estaba vinculado a la naturaleza, pero estas imágenes fueron acalladas y cambiadas por otras, usadas como herramienta para reforzar la evangelización.

La imagen de la Virgen María sirvió para conquistar la fe de los indígenas de Oyacachi. Pero si nos detenemos a analizar la razón de conquistar por medio de la fe a los indios, no es del todo ingenua. Oyacachi se encontraba en el camino de los misioneros, en el límite entre la Sierra y la Amazonía. Cabe anotar que los mayores santuarios en Ecuador fueron colocados en las bocas de montañas que dan acceso a la Amazonía. Oyacachi está ubicado en la cabecera del valle que comunica con los asentamientos de los cofanes, el santuario de la Virgen de Guápulo está en la parte occidental de acceso a la selva amazónica, el de la Virgen del Rosario de Agua Santa de Baños en el valle de Pastaza, conocido como la puerta a El Dorado, es decir a la Amazonía, región de riqueza, y el de la Virgen del Cisne está en la región oriental de Loja. ¿Acaso la ubicación de los santuarios obedeció a una estrategia político religiosa que separa a la Sierra colonizada y evangelizada de la Amazonía, región de los infieles, los salvajes? Ya desde el dominio de los incas la Sierra era reconocida como el lugar del orden, en tanto la región amazónica era el sitio impenetrable y desorganizado. Esta distinción prejuiciosa entre orden y caos aplicada a las dos regiones se acentuó en la época de los españoles.

El traslado de la imagen de la Virgen desde el pueblo de Oyacachi a El Quinche tuvo también otras motivaciones. El Quinche no era un sitio desconocido en la época prehispánica; se piensa que fue un lugar de intercambio comercial, tanto con la región del norte como con las poblaciones asentadas en lugares calientes de donde provenían otros productos para el mercado. Para el Imperio Inca era el lugar por donde pretendían expandirse hacia el norte, por eso trasladaron poblaciones para ir asegurando el territorio del incario. Según la versión de Jijón y Caamaño, en el año 1914, por los vestigios arqueológicos encontrados en el lugar, se cree que había un templo del Sol.

Diversos estudios coinciden en que los españoles hicieron sus construcciones religiosas sobre los vestigios de edificaciones precolumbinas que también fueron lugares de culto de las culturas autóctonas. Por eso El Quinche sería un lugar apropiado para construir un templo, más para una imagen que ya durante 15 años en Oyacachi había adquirido fama por sus milagros. El Quinche era además un pueblo situado en un lugar más accesible a las diferentes comunidades cercanas, lo que evitaría las penalidades de los fieles en sus peregrinaciones a Oyacachi, donde no había un camino seguro. Pero este camino tortuoso no ha sido eliminado del imaginario de los devotos, que el 21 de noviembre de cada año realizan su peregrinación a pie hasta el santuario.

### **Religiosidad mariana con imágenes de resistencia**

A fin de comprender la historia que acompañó a una gran religiosidad mariana, mantenida hasta la actualidad alrededor de la imagen de la Virgen del Quinche, habrá que reconocer cada uno de los hilos que conforman este tejido religioso.

Para llegar a ser reconocida como la patrona de Ecuador, la Virgen del Quinche se ha sostenido en un camino histórico cuyas protagonistas debemos rescatar. Quizá a algunas mujeres autóctonas les traiga a la mente el imaginario de sus ancestras, porque la imagen de María les ha guardado otras imágenes de resistencia. Desde las míticas *quilagos* que enfrentaron al Imperio Inca hasta la Virgen venerada junto a la cabeza del oso. Sin olvidar a las “vírgenes del Sol”, que llegaban a ser ofrecidas en sacrificio ritual.

En este camino histórico alrededor de lo sagrado, 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 –Pachamama–, las montañas sagradas o algunos animales.

Del mismo modo la Virgen María, como divinidad femenina, iba a reemplazar el culto a la tierra que, para los pueblos autóctonos, es el medio de supervivencia. En ella se hace la siembra y la cosecha, allí hay fertilidad y reproducción para la continuidad de la vida. Pero el sincretismo religioso llevó a los indígenas a hacer una representación entendible para su imaginario. La imagen de la Virgen no reemplazó este culto sino que adquirió, más tarde, algunos de sus atributos. Así pasó a ser la protectora de las siembras, la que protege y provee de alimento a los necesitados. 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 evitar la vinculación de sus imágenes sagradas con los diversos imaginarios autóctonos.

En el santuario de El Quinche, la imagen de la Virgen María, en el altar mayor, se encuentra tan alto que no se la puede divisar bien. Atrapada detrás de una vitrina de cristal, ella se muestra cargada de símbolos que para cada visitante tendrán un significado propio.

Aunque la Iglesia diga que a la Virgen no se le adora sino se la venera, en el imaginario religioso de la gente no están presentes los conceptos de diferencia entre adorar y venerar, sino que al llegar hasta el templo del Quinche, como un espacio sagrado, cada peregrino puede manifestar ante la Virgen María su vivencia en torno a su imaginario de lo sagrado.

Pero en la religión de las culturas prehispánicas tampoco se encuentra un espacio propicio para las mujeres; se constata también la marca patriarcal. En Ecuador existió sólo una cultura con estructura matriarcal. Ubicada en la región de la costa, entre sus vestigios hay numerosas imágenes de la diosa o Venus de Valdivia, que representa la fertilidad. Pero este sistema matriarcal sólo fue temporal.

En otros grupos autóctonos la imagen del dios masculino siempre es más poderosa que la femenina, por ejemplo la montaña más grande será el dios masculino, el trueno, el rayo, el río más caudaloso, el animal más feroz.

Entre los shamanes o sacerdotes, intermediarios entre la divinidad y las personas, hay pocas referencias a la existencia de una shamana mujer o una sacerdotisa de la tribu. Los cultos a las diosas son vistos como secundarios, porque el culto oficial es al Sol, un dios mayor y masculino.

En la tradición católica aunque tenemos a un Dios Padre, la población se identifica más con la Virgen María, por eso ni los malos caminos, ni el cansancio les detiene para acercarse a ella, que representa la imagen de su fe a la divinidad.

## El cuerpo de las mujeres como espacio sagrado milenario



Aporte desde la  
subjetividad

La relación de las mujeres con lo sagrado no ha sido narrada claramente, sin embargo hay una gran historia que empieza a destilarse para revelarse.

La historia marca épocas, acontecimientos, datos, etcétera, pero 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, y estos cuerpos pueden estar desnudos o también pueden estar cargados de símbolos que nos lleven a redescubrirnos en la historia de cada cultura. En el transcurso de este trabajo de investigación me sentí interpelada, como mujer creyente, por los símbolos religiosos del tiempo precolombino, también por el modo como las mujeres viven actualmente la religiosidad popular. He llegado a reconocer que el sincretismo religioso que se dio desde la Conquista y la evangelización dejó grandes vacíos que hacen que las creyentes continuemos en la búsqueda. Pero hay algo más que una sola visión, es la constatación de que la historia excluyente para las mujeres no está cortada en la Conquista, ni empieza desde allí, sino que 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 también por el imaginario social. ☐

## Bibliografía

- Acosta, María, *Cuentos y leyendas de América Latina*, Editorial Océano, S. L., Barcelona, 2002.
- Autores varios, *Oyacachi: la gente y la biodiversidad*, DIVA, Dinamarca - Ediciones Abya-Yala, Quito, 2002.
- \_\_\_\_\_, *Área septentrional andina norte: arqueología y etnohistoria*, Colección Pendoneros 8, Ediciones del Banco Central del Ecuador, Quito, 1995.
- \_\_\_\_\_, *Contribución a la Etnohistoria Ecuatoriana*, Colección Pendoneros 21, Ediciones del Banco Central del Ecuador, 1995.
- \_\_\_\_\_, *Historia de la Iglesia Católica en el Ecuador*, Tomo I, Conferencia Episcopal Ecuatoriana, Quito, 2001.
- Ayala Mora, Enrique, *Nueva historia del Ecuador*, Vol. 2, Corporación Editora Nacional, Quito, 1996.
- Caillavet, Chantal, *Etnias del norte: etnohistoria e historia del Ecuador*, Ediciones Abya-Yala, Quito, 2000.
- De Carvalho-Neto, Paulo, *Diccionario del folklore ecuatoriano*, Ediciones de la Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito, 2001.
- Di Capua, Constanza, *De la imagen al icono*, Ediciones Abya-Yala, Quito, 2002.
- Espinosa, Waldemar, *Cayambis y carangues*, Instituto Otavaleño de Cultura, Colección Curiñan, 1988.
- Guamán Poma de Ayala, Felipe, *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*, Siglo XXI, México, 1992.
- Jijón y Caamaño, J, *El Ecuador interandino y occidental antes de la conquista castellana*, Tomos I, II, III, Editorial Ecuatoriana, Quito, 1940.
- Lema, Patricio, *Los otavales, cultura y tradiciones milenarias*, Ediciones Abya-Yala, Quito, 1995.
- Lynn Bray, Tamara, *Los efectos del imperialismo incaico en la frontera norte*, Ediciones Abya-Yala, Quito, 2003.
- Landázuri, Cristóbal, *Los curacazgos pastos prehispanicos: agricultura y comercio, siglo XVI*, Colección Pendoneros 13, Ediciones del Banco Central del Ecuador, Quito, 1995.
- Meyers, Albert, *Los incas en el Ecuador: análisis de los restos materiales*, I y II, Colección Pendoneros 6 y 7, Ediciones del Banco Central del Ecuador, Quito, 1998.
- Moya, Alba, *Ethnos: atlas mitológico de los pueblos indígenas del Ecuador*, EBI - Proyecto de Educación Bilingüe Intercultural, Quito, 1999.

- Núñez, Jorge, *Historia*, Flacso, Ildis, Quito, 2000.
- Obando, Segundo, *Tradiciones de Imbabura*, Ediciones Abya-Yala, Quito, 1988.
- Salazar Medina, Richar, *El santuario de la Virgen del Quinche: peregrinación en un espacio sagrado milenario*, Ediciones Abya-Yala, Quito, 2001.
- Salazar, Ernesto, *Entre mitos y fábulas: el Ecuador aborigen*, Corporación Editora Nacional, Quito, 2000.



URUGUAY

# La Virgen de los Treinta y Tres y la identidad negada

*Grupo Caleidoscopio*





Mujer llevando la imagen de la Virgen en los festejos de la Independencia en la ciudad de Florida.  
Fuente: Revista del Departamento Nacional de Laicos, Nº 3, Montevideo, julio 2002.

### **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

Caleidoscopio es un grupo de reflexión teológica ecofeminista, integrado por mujeres laicas y religiosas, que se reúne en Montevideo. Más información: [doublecli@internet.com.uy](mailto:doublecli@internet.com.uy)

Foto de portada: La Virgen de los Treinta y Tres.

**L**a Virgen de los Treinta y Tres toma el nombre de los 33 patriotas orientales que, según la historia, iniciaron en 1825 la gesta libertadora que culminó con la independencia de la actual República Oriental del Uruguay. La imagen que la representa es una talla barroca de la Asunción de la Virgen, hecha en las misiones jesuíticas por los indios guaraníes a mediados del siglo XVIII. Esculpida en cedro americano pintado, de 36 centímetros de alto, luce la túnica dorada y el manto celeste y blanco. A los pies de la Virgen, un cielo azul con estrellas doradas, una media luna y tres angelitos.

Al describirla, la Iglesia Católica ha connotado simbólicamente a la imagen: *“Reproduce el tipo de las vírgenes de Murillo: abundancia de ropas, amplitud de pliegues y movimiento, suntuosidad del manto. [...] La imagen de María no mira, sino que se deja mirar, es la agraciada, la que ha ballado gracia a los ojos de Dios y se deja mirar por Él. [...] La Virgen aparece entre el cielo y la tierra. Un tanto más en el cielo y la luz, porque es el triunfo de la gracia de Dios y representa la idea más alta y pura del Dios del Amor, por eso está sobre la nube y los ángeles. [...] El hecho que se pose sobre los elementos nocturnos (la luna) significa el triunfo de la Inmaculada sobre el pecado y la oscuridad. Ella se posa sobre ellos pero no pueden mancharla [...] está por encima del mundo angélico”*.<sup>1</sup>

Los primitivos colores de la imagen eran el azul, el rojo y el oro, propios de la decoración artística misionera. El rojo fue cambiado por el blanco, más adecuado a la simbología católica mariana. *“El oro es el color de lo inalterable, del sol, de lo eterno, de la inmortalidad. El azul, color del cielo, es el más espiritual de los colores y el más infinito. El blanco es el color de la virginidad, de la disposición y la disponibilidad.”*

*“...El azul y el blanco, colores marianos, expresan el desasimiento de los valores de este mundo y el vuelo del alma liberada hacia Dios, es decir hacia el oro, que vendrá al encuentro del blanco virginal, durante su ascensión en el azul celeste. [...] Los pies, contacto con la tierra, no se ven. En cuanto la tierra es pecado y muerte, María no tiene contacto con ella.”<sup>2</sup>*

La talla original llevaba en la cabeza sólo el manto. En 1857 se le puso una corona de oro, regalo del segundo jefe de los Treinta y Tres Orientales, luego presidente de la República, el brigadier Manuel Oribe. Éste envía la corona confesando que había invocado a la Virgen de los Treinta y Tres en todas sus batallas y que, especialmente al salvarse con su familia de un naufragio, había hecho un voto a la Virgen de Florida. Lo desproporcionado del tamaño de la corona —una verdadera obra de orfebrería— se ha tornado la nota distintiva de esta imagen.

Antes la Virgen tenía otra corona, de plata, según consta en los registros del archivo diocesano y, en 1925, centenario de la declaratoria de la independencia, las mujeres orientales le ofrecieron a la “Capitana y Guía” sus joyas para hacerle una nueva. La Virgen de los Treinta y Tres tiene así actualmente tres coronas, que se le ponen en distintas ocasiones.

## La historia

En 1761, en la frontera norte de la jurisdicción de Montevideo, se funda en la cuchilla del Pintado, junto al arroyo del mismo nombre, un fuerte para la protección de la campaña. Fueron los indígenas guaraníes quienes construyeron el fuerte, que se convirtió en barrera defensiva norteña contra los indios infieles, denominación usada entonces para referirse a los charrúas.

Buscando echar raíces, los guaraníes se instalaron en la zona del arroyo Pintado, el arroyo de la Virgen y el Santa Lucía chico. Pudieron allí hacerse de algunas tierras, ya que el resto del territorio era acaparado por los grandes latifundistas. A los estancieros no les molestaba tener en su cercanía a los indígenas en calidad de agregados y arrendatarios, a quienes utilizaban como mano de obra cuando lo necesitaban.

Los guaraníes traían consigo imágenes religiosas, ornamentos y utensilios de culto procedentes de las misiones jesuíticas donde habían vivido. Cuando levantaban 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 con alguna de las tantas misiones de los guaraníes

que se organizaban para construir las murallas de Montevideo o para arriar ganado de estas tierras. En principio la imagen fue colocada en una hornacina construida en el tronco de un árbol. Probablemente sea esta imagen la que le dio el nombre al arroyo de la Virgen.

En 1779 el indio Antonio Díaz dona seis cuadras de campo para levantar una capilla a la Virgen del Luján. Así eran llamadas entonces todas las imágenes de Nuestra Señora, ya que la Virgen de Luján era la patrona del Virreinato del Río de la Plata. Se cumple así con la orden expresa del obispo de Buenos Aires, bajo cuya jurisdicción se hallaba entonces esta región. La capilla se construye en la cumbre de la cuchilla del Pintado, y se coloca allí la imagen de madera.

Alrededor de la capilla se instalarían algunos pobladores y una pulpería, llamándose al nuevo poblado Villa del Pintado. Ubicada en una vía estratégica —en el camino que une la Colonia del Sacramento con el sur de Brasil—, era la más norteña y lejana villa en la campaña de Montevideo.

Un nuevo contingente indígena llega a estas regiones en 1791. El asentamiento comienza a consolidarse. De acuerdo al padrón de las familias de ese año, el número de pobladores de origen indio en la Villa del Pintado supera al de blancos y negros. En los últimos 40 años del siglo XVIII había en territorio oriental como mínimo 20 mil indios guaraníes misioneros registrados en los archivos parroquiales del interior del país; cifra particularmente importante si se considera que la población total de la campaña en ese período era de aproximadamente 30 mil personas. En 1822 los habitantes de las misiones orientales son apenas 2.350, lo que nos habla de una impresionante reducción, fruto de las luchas internas y de un verdadero intento de exterminio de los grupos indígenas.

La Villa de la Cuchilla del Pintado se fue despoblando por falta de agua dulce y de leña en las cercanías. Por iniciativa del párroco del pueblo, presbítero Santiago Figueredo, el pueblo fue trasladado a una zona menos árida, junto al río Santa Lucía, donde en la actualidad se encuentra la ciudad de Florida, 100 kilómetros al norte de Montevideo. El traslado comenzó en 1809 y en sucesivas etapas se fueron agregando nuevos pobladores. La imagen de la Inmaculada Concepción se instaló en la nueva capilla, un rancho de terrón y paja.

## La libertadora

A principios del siglo XIX el territorio hoy uruguayo, entonces Banda Oriental, fue invadido por los ejércitos de Portugal y anexado a Brasil con el nombre de Provincia Cisplatina. Cuenta la historia que

el 19 de abril de 1825, 33 hombres provenientes de Argentina desembarcaron en territorio oriental para liberar a su patria de la dominación portuguesa. Según los relatos, la Cruzada Libertadora, como se llamó a esta expedición, al llegar a Florida se dirigió al pequeño templo y encomendó a la Virgen 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 allí reunidos, arrodillados al pie de la sagrada imagen, le rogaron que fortaleciera sus corazones. La devoción a la Virgen de los Treinta y Tres quedó ligada desde entonces a la libertad del país y de ahí toma su nombre de “Libertadora del Uruguay”.

El templo actual se comenzó a construir en 1887 y fue consagrado el 12 de octubre de 1936. A partir de 1931 la Iglesia Parroquial de Florida es nombrada Catedral. En 1962 se inauguran las puertas de bronce, obra de los escultores José y Stello Belloni, con 12 paneles de bajorrelieves donde se describen la historia de la Virgen de los Treinta y Tres y otras escenas del acontecer nacional, en imágenes ornadas con plantas y pájaros autóctonos.

La imagen fue coronada canónicamente el 12 de noviembre de 1961, por concesión del papa Juan XXIII, quien al año siguiente la proclamó patrona de Uruguay. En 1988 Juan Pablo II, con motivo de su segunda visita pastoral al país, viajó a la ciudad de Florida para visitar el santuario.

En 1993 la Conferencia Episcopal declara la Catedral de Florida como Santuario Nacional de la Virgen de los Treinta y Tres Orientales.

## Un país secularizado

Uruguay tiene características culturales, étnicas y religiosas que lo diferencian del resto de América Latina. Según las estadísticas, el 95 por ciento de los uruguayos manifiestan ser creyentes. Sin embargo, entre el 25 y el 39 por ciento de esos creyentes se declaran sin religión, cifra excepcional para un país latinoamericano. Entre el 58 y el 70 por ciento se declaran católicos, y sólo entre el 3 y el 5 por ciento manifiestan profesar otras religiones. De los católicos, sólo 5 por ciento participa semanalmente en la eucaristía. La presencia de la Iglesia Católica ha sido históricamente débil en Uruguay, país que experimentó en el siglo XX un fuerte proceso de secularización. No obstante, existen diversas formas de religiosidad popular en este pueblo vagamente creyente. Hay que tener en cuenta, además, que las cifras ocultan la diversidad de realidades de acuerdo a los diferentes estratos sociales.

Las elites y la intelectualidad uruguayas no han tenido nunca buenas relaciones con el catolicismo ni con la jerarquía eclesiástica. A mediados del siglo XIX la Universidad de la República fue creada para anticiparse y anular el proyecto jesuita de crear el Colegio Oriental de Humanidades. Al mismo tiempo, dentro del catolicismo se enfrentaban las tendencias pro masónicas y pro jesuíticas. Los incidentes que tendrán lugar al comienzo del primer vicariato apostólico, el de monseñor Jacinto Vera (1859-1878), provocarán el alejamiento definitivo de la tendencia masónica del interior de la Iglesia, y de ahí en adelante la combatirá desde afuera. Diversos episodios de confrontación entre la Iglesia y el Estado son la manifestación visible de ese conflicto. A partir de 1875 las elites son influidas por el positivismo y el deísmo; el agnosticismo y aun el ateísmo se harán cada vez más extendidos en la clase dirigente. El proceso de secularización marcó profundamente la fisonomía del pueblo. Durante mucho tiempo las manifestaciones religiosas fueron vistas como signos de superstición y oscurantismo.

La validez histórica de los relatos en torno a la Virgen de los Treinta y Tres es puesta en duda por diversos sectores políticos y ha sido a menudo centro de debate entre el poder político y la jerarquía de la Iglesia. Sin duda, la figura de la Virgen de los Treinta y Tres fue utilizada por la Iglesia Católica a fin de ganar terreno frente a un poder político prescindente de lo religioso, a través de una figura incuestionable, la de la Virgen-Madre. Esto se expresa en las palabras de los obispos uruguayos cuando en 1993 declararon a la Catedral de Florida Santuario Nacional de la Virgen de los Treinta y Tres: *“La promoción del culto a María, la Virgen de los Treinta y tres Orientales, nos une con los valores auténticos en los que se construyó la patria, valores evangélicos que han impregnado nuestra cultura desde su nacimiento y que siempre se han de renovar...”*.

## La imagen de María en la Iglesia Católica

Son innumerables las oraciones que se han dedicado a la Virgen de los Treinta y Tres, desde acciones de gracia y pedidos de favores, hasta súplicas y ofrendas. En cada una de ellas se refleja la imagen que la Iglesia oficial tiene e intenta difundir de María.<sup>3</sup>

Es una imagen que tiene mucho que ver con la talla en madera del santuario de Florida: una virgen que flota en los cielos, por encima de los seres humanos, inalcanzable como una estrella. Esta María poco tiene que ver con la madre de Jesús de los Evangelios; su imagen se basa en la dogmática –la maternidad divina, la inmaculada concepción, la virgi-

nidad, la ascunción a los cielos— pero sobre todo en una serie de virtudes y roles que se le atribuyen. Estos roles aparecen como contradictorios:

- ☐ madre – hija
- ☐ esclava/sierva – soberana/reina
- ☐ humilde/campesina – poderosa/capitana/patrona

El contenido teológico mariano se expresa, también, en la forma en que se nombra a la Virgen, las metáforas e imágenes que se utilizan, las acciones y actitudes que se le asignan, las misiones que se le confían.



### **Nombres que recibe la Virgen**

Santísima Madre. Madre del Mesías. Madre de Dios. Madre de todos. Madre Inmaculada. Hermana. Señora y Abogada nuestra. Miembro eminentísimo de la Iglesia. Modelo ejemplar. Virgen Soberana. Capitana y Guía. La Pura y Limpia. Purísima Virgen. Gracia inspiradora. Piadosa y dulce Virgen María. Humilde sierva del Señor. Esclava del Señor. Patrona de la patria. Poderosa intercesión. Virgen Gloriosa y Bendita. Virgen campesina.



### **Metáforas e imágenes**

Estrella del alba. Flor de nuestra tierra. Sombra bienhechora.



### **Acciones y actitudes**

Escuchaste. Estuviste al pie de la cruz. Te haces presente. Miras sus dolores. Profetizaste. Formaste la Sagrada Familia. Viste las necesidades de la gente. Proteges. Guías. Amparas. Asistes.



### **Misiones que se le encomiendan**

Protege a nuestra patria, a las familias, a los pobres y a cada uno de nosotros. Ten compasión de miserias y pecados. Consérvanos un corazón de niño. Módelanos un corazón simple. Fórmanos un corazón grande y fuerte. Líbranos siempre de todo peligro. Atiende nuestras súplicas. Presenta nuestros ruegos. Enséñanos. Guíanos con tu ejemplo. Ilumina a nuestras autoridades. Da solidez al vínculo matrimonial. Cuida a los jóvenes. Dales fortaleza a los adultos. Mira a los ancianos. Protege a los sacerdotes y danos santas vocaciones. Suscita la santidad en todo el pueblo cristiano. Alcánzanos estas gracias. Llévanos a la patria celestial. Ayúdanos a encontrar el perdón del Padre, la verdadera libertad, el sentido de la vida.



### **Ofrendas que se le hacen**

Me ofrezco a ti en cuerpo y alma. Sé tú la guía de mis pensamientos, palabras y obras. Te entrego mi corazón agradecido.





## Himno a la Virgen de los Treinta y Tres Estrella del alba

Estrella del alba del paterno día,  
que el sol de la Patria miraste nacer,  
nuestra voz te aclama “Capitana y Guía”  
como fuiste un día, de los Treinta y Tres.

En los torvos ojos de la tribu huraña,  
tus ojos pusieron luz de amanecer;  
y en sus fieros labios, que crispa la saña,  
puso su blandura tu nombre de miel.  
Fuiste toda nuestra, Virgen campesina,  
flor de nuestra tierra, como el macachín.

Se doraba el trigo bajo tu hornacina  
e iban los corderos balando hacia ti.  
Tuya fue la gloria de la audaz Cruzada  
se inclinó a tus plantas su invicto pendón;  
los héroes juraron, bajo tu mirada,  
la Carta sagrada de emancipación.

Porque nunca fuiste sierva del pecado  
y tus libres manos no esclavizó el mal,  
por eso te hicimos, Virgen del Pintado,  
el signo inviolado de la libertad.

### Imágenes patriarcales y racistas

El himno dedicado a la Virgen de los Treinta y Tres merece un análisis particular, pues más allá de estar cargado de imágenes patriarcales y de las connotaciones que encontramos en las diferentes oraciones relacionadas con la Virgen como modelo femenino, presenta un segundo aspecto ligado a la historia uruguaya. Muestra un profundo menosprecio por la raza indígena. El himno hace alusión al origen indígena de la talla de la Virgen, pero lejos de tener una mirada integradora de esa cultura, describe a los indios con imágenes cargadas de racismo: *“En los torvos ojos de la tribu huraña... y en sus fieros labios, que crispa la saña”*, contraponiéndolas a la imagen de la Virgen: *“tus ojos pusieron luz de amanecer... puso su blandura tu nombre de miel”*.

No es sorprendente que en los orígenes de la devoción a la Virgen de los Treinta y Tres el himno expresara esta ideología racista, pero sí sorprende que en la actualidad se siga cantando. Si bien con la renovación

posconciliar se hizo una nueva versión de la letra que omitía la alusión a los guaraníes, actualmente se lo canta en las celebraciones nacionales y en muchas iglesias con la letra original.

## Orientación pastoral de la Iglesia Católica

La Iglesia Católica celebra la fiesta de la Virgen de los Treinta y Tres el 8 de noviembre, y el segundo domingo de ese mes se realiza una peregrinación al santuario desde todo el país. En ocasiones importantes, como los congresos eucarísticos nacionales, la Virgen es sacada del santuario para presidir peregrinaciones o celebraciones.

*“El santuario tiene impacto en lo nacional. Todas las diócesis vienen. El día de la fiesta viene gente de todo el país, por ejemplo jóvenes que vienen a hacer su paseo al terminar el liceo. Viene gente de Rocha, de todos los departamentos, a pasar el día y a conocer la Virgen, vienen peregrinaciones de artistas, turistas de los que vienen a las estancias turísticas, una de las atracciones es pasar por la Casa del Peregrino, conocer la Virgen. Viene gente de otros países. El programa de televisión ‘El Uruguay le canta a la Virgen de los Treinta y Tres’ también ha movilizado mucha gente. Nadie del norte pasa sin venir a visitar la Virgen.”<sup>4</sup>*

El enfoque pastoral que se le da actualmente a la devoción a la Virgen de los Treinta y Tres está marcado por la utilización de la religiosidad popular como camino para la evangelización, aunque no todo el clero uruguayo comparte este enfoque.

*“Porque claro, el que sea algo nada más que puntual y hagan la subida de rodillas o caminando hasta allá arriba... Si vos querés trabajar un poquito más, hay que dejar todo eso del pueblo, pero ir como metiéndote de a poquito en una inculturación... Como se inculturó la Virgen, de alguna manera ir elevándoles su fe.”*

El lenguaje de los pastores muestra cómo se ve la religiosidad de las mujeres y los hombres del pueblo: *“tiene que subir”*, *“¿cómo elevarla de ese fetichismo?”*. Se entiende que las expresiones religiosas del pueblo están abajo y hay que elevarlas para llevarlas más cerca de Dios y de la Virgen. Ese parece ser el papel de los agentes pastorales, que además utilizan los mismos métodos que María. Las metáforas con que se describe a los peregrinos están también en esta línea de pensamiento: ellos son como *“bebitos”* o *“adolescentes”*, y aquellos que tienen madurez en la fe deben lograr que los demás crezcan.

*“Es como todo en la Iglesia, vos tenés riqueza por un lado y entorpecimiento por otro. Por ejemplo, si es santuario, vos tenés que dejar*

*vender. Está el que vende bombachas o papas fritas o panchos o lo que sea; tenés que dejar vender. Además hay toda una parte de baile, de folklore, de gente que viene a divertirse y a eso. Tenés que dejarlo. O sea que es parte de lo popular. Por el otro lado, lo religioso. Hay gente que viene y se acerca porque está en medio del campo y no tiene nada. No tiene ni confesor ni nada. O sea tiene que haber curas confesando, tiene que haber oración, hay que dejar venerar la imagen, tiene que haber una misa.”*

Lo popular no parece ser un lugar donde evangelizar sino que es tolerado como el único camino para llegar a los que están “abajo”. Y son los agentes pastorales quienes toleran o permiten las diferentes expresiones de las mujeres y hombres del pueblo, más que por respeto a su religiosidad como medio para llegar a quienes están aún cargados de “fetichismo”: “*dejás prender velas*”, “*tenés que dejar vender*”, “*hay que dejar venerar*”. Se “*tiene que...*”, no por convicción sino como concesión necesaria para la inculturación y la evangelización.

*“Acá nosotros también hemos sido bastante criticados en el medio. Hace nueve años que se hace el programa de televisión ‘El Uruguay le canta a la Virgen de los Treinta y Tres’ y es filmado en directo desde el santuario, con artistas de todo el país. Al principio se interpretaban sólo canciones a la Virgen, pero después se agregaron temas del folklore uruguayo. Ese programa lo autorizó la ministra de Cultura, una persona atea, que escribía Dios con minúscula. Pero Dios y la Virgen también se van agarrando del mojón que quieren, porque la ministra tenía que aprobar eso, que salía 20 mil dólares, para pasarlo y ponerlo en escena gratis. Y nadie se lo pidió.”*

Se percibe así la dificultad de la Iglesia uruguaya de cumplir su misión en un pueblo agnóstico, con autoridades que escriben Dios con minúscula, pero sin embargo, y en medio de las críticas de quienes no comparten esos métodos, se utilizan caminos no convencionales, al estilo de Dios y la Virgen que “*se van agarrando del mojón que quieren*”.

## **La Virgen de las mujeres**

Durante el desarrollo de este trabajo no pudimos tomar testimonios directos de personas que llegaron al santuario en peregrinaciones, o en momentos especiales como la fiesta de la Virgen. Pudimos acceder, en cambio, a un material de carácter testimonial: los cuadernos donde los peregrinos escriben sus peticiones y acciones de gracias a la Virgen.<sup>5</sup>

Impacta allí la reiteración de los pedidos de trabajo, vivienda –sea acceder a ella o conservar la que se tiene– y salud, en muchos casos la curación de adicciones a drogas o al alcoholismo. Hay muy pocas oraciones escritas por hombres, son las mujeres quienes piden por ellas mismas, por su familia y muchas veces también por todo el pueblo uruguayo.

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.

*“Hoy te pido la intercesión por el trabajo, tú sabes los dones que el Padre nos ha concedido, por eso intercede para que esos dones los podamos hacer crecer, espero en ti y confío en que este pedido será para gloria de Nuestro Señor Jesús. Gracias madre. Por la salud de todos los integrantes. Te amamos. L. y familia.”*

*“Santa Madre, te pido intercedas ante Dios Nuestro Señor para que pueda recibir la bendición de ser madre como tú. También te pido que no nos falte el alimento para nuestro sustento. Te lo ruego a vos y Jesús. Amén, L.”*

Pero 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 para dirigirse a la “Virgencita” con mucha ternura, como si fuera una mamá a la medida. Al mismo tiempo, en muchas de estas oraciones María es tratada como una divinidad a la que se le rinde culto, de quien se esperan milagros, a quien se le pide perdón por las malas acciones y se le agradece por gracias concedidas. En estos casos Dios Padre y Jesucristo están ausentes.

*“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 ella propicia y lo malo que evita, y se le expresa adoración eterna.

*“Virgen de los treinta y tres: Madre cariñosa, estoy aquí emocionada y agradecida dándote las gracias por acompañarme día a día en mi camino, gracias porque sigo junto a mis hijos, te pido por ellos, no los abandones pretéjelos dándoles salud, trabajo que tanto necesitan, por ellos y sus familias, un año más que vengo a recibir tu bendición para así llevarla a mi Hogar, gracias porque así sea y por escuchar mis súplicas, mis pedidos de que perdones mis ofensas y no nos falte el pan de cada día y que sea para todos los que lo necesitan.”*

*“Te ruego virgencita que así como ayudaste a liberar a nuestro pueblo de los opresores, lo bagas con los que están gobernando ahora y que bagas el milagro que gane el Frente Amplio y te prometo volver cuando se produzca el triunfo, virgencita no me abandones, a mí, a mi hija y mis nietitas que se les cumplan los sueños de ser amparadas por un buen hombre, salud te pido me mejores mis piernas y que mi hija pueda tener techo, gracias Virgen María.”*

Así como los Treinta y Tres Orientales la invocaron en su empresa para liberar a la Provincia Cisplatina, y considerando a María con poderes para hacer milagros en el plano político, ahora se le pide el triunfo del Frente Amplio. No hay un compromiso de trabajar para conseguir esos resultados, pero hay una promesa de volver si se produce el triunfo pedido.

*“Virgencita ayúdame a mí y a toda mi familia y a lo que necesitan, y mi hernia que se me desaparezca, gracias.”*

*“Virgencita te pido salud y me vaya bien a mí y a mis hijos en lo financiero, que pueda jubilarme y por la salud del nieto de M. Gracias Virgencita todos los días te rezaré la Ave María.”*

*“Virgencita te pido por mi familia y en especial por mis hijos. Ayúdame por favor a conseguir trabajo no me abandones por favor y también a que hoy tenga con qué darle de comer. Por favor perdóname yo sé que estoy mal pero lo necesito. Gracias.”*

*“Virgen ayúdanos porque si no, nos rematan la casa y yo no quiero, ayúdanos porque somos muchos hermanos. Y si no, adónde vamos a ir, no tenemos adonde ir, por favor ayúdanos.”*

*“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.

*“Virgencita te pido, por favor que nos ayudes en los momentos más difíciles que mi familia y yo podamos pasar, pero si no es mucha molestia te pido que me ayudes en los estudios y en los proyectos a futuro que tengo. De todo corazón el flaco J.”*

Aquí aparece uno de los pocos hombres que escriben su oración. Además de pedir por su familia, lo hace por sus estudios y proyectos,

pero disculpándose, tal vez porque piensa a María ocupada en temas más urgentes.

*“He venido desde Lascano para dar gracias a la Virgen porque estoy convencida que ella ayudó a mi hijo a superar su problema de enfermedad y pedir además por todas las familias y personas necesitadas en estos momentos difíciles de nuestro país...”*

*“...Yo te prometo en tu altar no abandonarte nunca, concédeme la salud y felicidad tan buscada. Amén.”*

Se promete a María no abandonarla y se le pide la felicidad, se confía en que ella puede concederla, se le está otorgando ese poder.

*“...te pido que me ilumines con sabiduría y me permitas siempre tomar la dirección correcta en mi vida. Protégeme y que en el año que viene yo termine de cumplir mis sueños y anhelos de mudarme, de casarme, de cambiar de trabajo, y de rendir todos los estudios que inicié bien. Amén, protégeme.”*

Se pide para no equivocarse el camino, que ilumine con sabiduría. Se le está otorgando a la Virgen posibilidades que no tenía la mujer que nos muestran los Evangelios. Se le da a María un poder especial.

*“Virgencita te pido que me ayudes a mejorarme de mi problema de salud. Y mucha felicidad, salud y trabajo para toda mi familia.”*

*“Yo te pido Virgencita que ayudes a todos los míos, que les des salud, trabajo y prosperidad. Y te pido madre mía que me ayudes para poder así saldar mis deudas pronto, tener salud y buen trabajo. Te pido por favor que me ayudes a salir de todos los problemas económicos que hoy me acosan y tener más fe cada día. Gracias, Madre.”*

*“Por C. mi hijo que salga del alcohol, que pueda dejarlo y conseguir trabajo. Que J. venga a mi casa y dale salud. Por mi paz y salud, María, descanso a mis seres queridos.”*

Estas tres últimas oraciones son las que más se repiten, por los temas que tratan y porque implican un pedido y a la vez el agradecimiento.

*“Madre: te pido por los hijos y que pronto podamos estar con ellos en una tierra muy lejana (España) pero que aceptamos como nuestra. Bendícenos con salud y trabajo para todos gracias.”*

*“Virgen por mi Hija-nieta que están en Canadá toda la salud y prosperidad. Gracias Virgen de los Treinta y Tres.”*

Estas dos oraciones muestran la emigración de los jóvenes uruguayos, única salida para muchas personas que no encuentran otro camino para afrontar la crisis económica.

*“Querida y amada Virgencita de los Treinta y Tres. Quiero que sepas que ¡te amo! Con toda el alma. Voy a comprar una estampita para llevarte conmigo. Virgencita bendice mi hogar, el de mi madre y mis seres queridos guía a mi hijo por el camino verdadero. Cuida por favor el amor que existe entre J. y yo y B. Te amo y te quiero abrazos besos con amor para ti Virgencita te ruego con todo mi corazón que haya paz amor y unión entre mis hijos y mucha salud. ¡¡¡¡Gracias Virgencita!!!!”*

Esta oración es muy particular por las expresiones de amor y por la promesa de llevarla en una estampita. Como en casi todas las oraciones, se le habla a María como si en la imagen de la Virgen que está en el altar estuviera presente la persona.

*“Querida Madre, no te olvides de cumplir con nuestra alianza, nada sin mí, nada sin ti. Te amo.”*

Además del amor a la Madre hay una alianza, y se le recuerda a la Virgen la reciprocidad en esa alianza.

*“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.”*

Aquí aparece el 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.

La forma cercana y cariñosa en que las mujeres se dirigen a la Virgen en estas oraciones –“Virgencita”, “mi Virgencita” o “querida y amada Virgencita”; “Madrecita”, “Madre cariñosa” o “querida Madre”– contrasta con las expresiones creadas y difundidas por la Iglesia oficial: “Miembro

eminentísimo de la Iglesia”, “Modelo ejemplar”, “Capitana y Guía”, “La Pura y Limpia”, “Esclava del Señor”.

### **Un país que intentó negar sus raíces**

La población uruguaya tiene por lo general 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 y otros— 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 por ciento de los habitantes de la Provincia Oriental eran no blancos, la mayoría africanos, pero había también indígenas. Además, esa cifra no incluía a los mestizos de piel clara, que eran contados con la población blanca, integrada por españoles y sobre todo por criollos. Actualmente Uruguay se jacta de ser el único país de América Latina que no tiene población indígena y cuya población negra no llega al 6 por ciento. Este componente étnico marca la identidad uruguaya, o mejor dicho, el vacío de identidad de un país que intentó negar sus raíces.

Sin embargo, además de las etnias que habitaban el territorio de la Banda Oriental al momento de la Conquista, otros grupos indígenas llegaron a estas tierras, como los chanáes provenientes de Argentina, los tupíes de Brasil, los pampas de Buenos Aires, y los abipones y gauycurúes del norte chaqueño. Entre ellos tuvieron un papel especial los guaraníes, procedentes de las misiones jesuíticas.

### **Los guaraníes: una herencia desconocida**

En las primeras décadas del siglo XVII los jesuitas promueven el traslado a regiones más seguras de indios guaraníes, amenazados por los bandeirantes de Brasil que buscaban indios para esclavizarlos. Varios contingentes, en vez de integrarse a los nuevos centros misionales, se esparcieron por vastas regiones llegando algunos de ellos a la Banda Oriental.

Los guaraníes habrían sido los primeros agricultores de esta zona, experimentados como eran en la horticultura, especialmente aprendida en las misiones. Practicaban también la cría del ganado. Ellos contribuyeron a poblar nuestra deshabitada campaña, iniciaron el desarrollo agrícola,



levantaron villas y pueblos, cumplieron un papel destacadísimo en el proceso de domesticación del ganado vacuno y participaron activamente en la defensa del suelo oriental y en las guerras civiles. Liderados por los jesuitas y aliados a las fuerzas españolas desempeñaron un papel fundamental ante la invasión portuguesa. En estas luchas los ejércitos guaraníes, bien armados, enfrentaron a los indígenas de la nación charrúa, a los que llamaban “infieles”. Luego de las batallas las mujeres y los niños eran capturados para su adoctrinamiento y entregados para la servidumbre. En los registros parroquiales, cuando se asentaba el bautismo de estos niños se los inscribía como “charruitas” o “chinitos”.

De este modo sangriento la orden de los jesuitas buscó romper la alianza de los charrúas con los portugueses de la colonia, alianza basada en el intercambio de cueros y armas. Sólo así podría mantenerse como dueña absoluta de los fértiles territorios donde se criaban miles de cabezas de ganado que garantizaban el alimento de las misiones.

### Los charrúas: una raza destinada a morir

El destino de los charrúas fue recogido en una obra de importante contenido simbólico que marcó a la cultura uruguaya. El nombre de su protagonista, Tabaré –un indio de ojos azules hijo de una española cautiva y un cacique charrúa–, da título a la obra del poeta uruguayo Juan Zorrilla de San Martín, escrita en 1886. El extenso poema épico cuenta la llegada de los españoles a la nación charrúa y presenta a una raza destinada a morir. En efecto, los charrúas fueron prácticamente exterminados a mediados del siglo XIX.

Las mujeres indígenas son notorias ausentes en la leyenda de Zorrilla. La protagonista femenina es una española apresada y violada por el cacique de la tribu, hecho bastante atípico en un continente donde precisamente las mujeres indígenas fueron víctimas de violaciones y todo tipo de ultrajes por parte del conquistador.

El *Tabaré* marcó a generaciones en Uruguay, logrando una identificación ideológica con lo español y cristiano y mostrando a los charrúas con rasgos de bestias, con sus pupilas “*carentes del fuego de la inteligencia*”. Sólo en los ojos azules de Tabaré aparecen borrosos chispazos, como lejanos y vagos recuerdos que se asocian con la vida espiritual, con lo reflexivo y religioso. “*Esos salvajes hombres no son... no tienen alma*”, dice uno de los personajes femeninos.

El poeta describe a Tabaré diciendo: “*ha brotado en las grietas del sepulcro un lirio amarillento*”. Se anuncia así con la imagen del lirio, una

flor frágil en las grietas de un sepulcro, una vida que será breve como la de su raza. Zorrilla no puede concebir un mestizaje entre la cultura española del siglo XVI y la indígena en la edad de piedra. Intentando exaltar a quienes llama “*béroes sin redención y sin historia*” les brinda un triste homenaje: “*por si mártires fuisteis de una patria*”.<sup>6</sup>

## Religiosidad o barbarie

Si bien no hay documentación que permita 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 y el vecino departamento de Durazno aportan algunas pistas que permiten 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*”.<sup>7</sup>

Estos pueblos tenían especial devoción por las imágenes, guardando cada rancho varias de ellas. Eran pequeñas estatuillas hechas por ellos mismos en madera de ceibo o sauce, a las que con frecuencia honraban con el llamado “*velorio de los santos*”. Además de las imágenes, los guaraníes mantenían en su poder varias campanas que habían transportado desde las misiones y a las que se aferraban con devoción y desesperación cuando intentaban quitárselas, como si ellas simbolizaran su razón de ser. Esas campanas finalmente les fueron arrebatadas y algunas están actualmente en algunas iglesias, como es el caso de una de las campanas de la Catedral de Montevideo.

Cuando estos grupos se establecían en un lugar construían un rancho que oficiaba de iglesia, donde colocaban las imágenes de bulto, ornamentos y vasos sagrados traídos de las misiones.

Se conservan en iglesias y museos de la zona algunas tallas de madera de factura misionera, crucifijos, santos e imágenes de la Virgen, como la “*Virgen sentada*”, tallada por un indio misionero en un corazón de sauce. Otra de las imágenes que se conservan de esa época (1849) es una talla de cedro paraguayo de 25 centímetros de altura.

Esta Virgen de diseño tosco y rudimentario tenía, cuando fue hallada, un manto de raso con numerosos exvotos que luego se deterioraron o perdieron; esas ofrendas, que procedían de favores obtenidos de la Virgen, son muestra de la veneración de los guaraníes a esas imágenes que traían consigo.

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, tal como surge de la carta del presbítero José Joaquín Palacios, sacerdote de San Borja del Yi al vicario apostólico Juan Dámaso Larrañaga:

*“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 en abundante crápula”.*<sup>8</sup>

San Borja del Yi fue uno de los pueblos fundados por los guaraníes en el departamento de Florida en su marcha hacia el sur. Liderado por el cacique Fernando Tiraparé, a su muerte quedó al mando de su esposa María Luisa Cuñambuy, conocida como Luisa Tiraparé, a quien llamaban “la Capataza” o “la Mayordoma”. Esta mujer indígena lucha por lograr tierras para su pueblo, asegura la división del trabajo, administra los escasos recursos y garantiza el cumplimiento de prácticas y ceremonias comunes que refuerzan la solidaridad y la identidad del grupo.

San Borja del Yi se convirtió así en una amenaza para las autoridades políticas locales. El jefe político de Florida, en carta al ministro del gobierno central le informa que en el pueblo de San Borja del Yi existe una república *sui generis* donde una mujer llamada la Capataza hace y deshace a su antojo entregándole tierras a los indios, y se queja de ese poder al que denomina república autónoma o autárquica.

Las mujeres, especialmente las ancianas, desempeñaron un importante papel al marcharse los hombres a la guerra. Sobre ellas recaía la responsa-

bilidad de organizar los poblados, el culto y la actividad religiosa.

Las prácticas religiosas de los guaraníes, por su parte, cuestionaban a la Iglesia Católica. En su afán de controlar a los indios, el sacerdote encargado de San Borja del Yi decreta:

*“Se prohíben los bailes y ceremonias dañosas a la conciencia de los indios y a la guarda de la ley cristiana que profesan, porque tales bailes traen a la memoria sacrificios y ritos antiguos y hacen ofensa a Nuestro Señor. Los indios dilapidan dinero en vestidos y pierden mucho tiempo en ensayos y borracheras. Por lo que dejan de cuidar sus chacras y ganados”.*<sup>9</sup>

Finalmente, las autoridades políticas de Florida, preocupadas por la forma de organización de San Borja del Yi y con la ambición de apropiarse de esas tierras lograron en 1862 que 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 relajo 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.”*<sup>10</sup>

## Vivencia significativa

La primera constatación que hicimos como equipo, nosotras que somos integrantes de un grupo de reflexión teológica, es que de once mujeres de tradición católica, entre ellas seis religiosas, ninguna conocía en detalle la historia de la Virgen de los Treinta y Tres. Ninguna de nosotras había participado, en ningún momento de su vida, de esta devoción a María. Esto lo percibimos como un emergente del pueblo uruguayo, de una cultura a la que se le han cortado o negado sus raíces y que tiene dificultad en reconocer una identidad propia, marcada por la mezcla de culturas de diferentes corrientes de inmigrantes.

En el pueblo uruguayo las devociones marianas son en general muy débiles y la de la Virgen de los Treinta y Tres, siendo una de las más difundidas, no está arraigada en la gente.

Reconocemos, además, diferentes aproximaciones a la Virgen:

- ☐ 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. Aunque reniegue de Dios y de lo religioso, paradójicamente esta figura de la Virgen-Madre es útil al poder político. La Madre 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.

Un ejemplo de la utilización del culto de la Virgen por parte del poder político se dio en plena dictadura militar, cuando el gobierno declaró al año 1975, a fin de exaltar el patriotismo, como “Año de la Orientalidad”. En ese marco se declara monumento histórico nacional al santuario de Florida y la imagen de la Virgen de los Treinta y Tres.
- ☐ La Iglesia progresista, por su parte, alineada con la teología de la liberación y trabajando en las comunidades eclesiales de base y diversos grupos cristianos, se caracteriza por una más débil devoción a María. Aquí la Virgen acompaña la historia y las luchas de su pueblo.
- ☐ Para la religiosidad popular, María está ligada más a los símbolos y a lo doméstico y su devoción es expresada particularmente por las mujeres, que tienen su altarcito con la Virgen y los santos en su propia casa. Reconocemos en esta vertiente a las personas que llegan al santuario de la Virgen una vez al año, que quizá no frecuentan los sacramentos y tal vez esa sea su única aproximación a la Iglesia. Para estas personas María no es mediadora o intercesora, llega a ser considerada por algunos como una divinidad.



Aporte desde la  
subjetividad

## La trampa de la negación

Fue para nosotras significativo descubrir el aporte indígena en este culto a María. Al comienzo de esta investigación nosotras mismas planteamos que en Uruguay no había ninguna Virgen que tuviera detrás una vertiente de religiosidad indígena, incluso considerando a la Virgen de los Treinta y Tres. Esto no nos asombra en tanto formamos parte 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 asombra y nos impacta 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. Sin embargo, en el caso de la Virgen nosotras mismas estábamos reproduciendo esa negación.

## Un modelo internalizado

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 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.

El historiador uruguayo José Pedro Barrán señala en su obra *Historia de la sensibilidad en el Uruguay* el peso de este modelo femenino en la cultura del naciente siglo XX: “*El reconocimiento de la dualidad diabólica y divina de la mujer muy a menudo se transformaba en la acentuación de solo lo diabólico como una instancia imposible de evitar a pesar del recuerdo de ‘la Madre de Dios’.* [...] *Al temerse a la mujer dominante, se propagandeara la sumisa.* [...] *La sumisa, económica, madre y esposa, debía ocuparse sólo de su hogar.* [...] *Liberales y católicos estuvieron de acuerdo que el lugar natural donde debía ballarse una*

*mujer era su casa y que allí le correspondían o las tareas domésticas o su dirección”.*<sup>11</sup>

Algunas integrantes del grupo, que actúan en comunidades de barrios populares, se aproximaron a María nuevamente al compartir las vivencias de las mujeres del pueblo, para quienes la figura de la Virgen es importante. Muchas veces las mujeres que a instancias de los agentes pastorales se reunían a rezar el rosario, fueron liberándose del rezo para comenzar a compartir sus experiencias de la vida cotidiana, generándose espacios de reflexión liberadores de las opresiones culturales y religiosas.

## Rescatando raíces

Lo que pudimos rescatar como historia no oficial es 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 preguntamos 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 cumplidos con los signos cristianos pero que incorporaban 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 de la Iglesia lucharon contra esos signos de “barbarie”.

Relata Barrán, 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”.*<sup>12</sup>

¿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 representaba por medio de los personajes del candombe una caricatura de sus amos, disfrazándose como ellos, estas celebraciones guaraníes asociadas al Carnaval y en las 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. ☐



## Notas

1. Monseñor Carlos Parteli, *Virgen de los Treinta y Tres*, Colección Dar y Comunicar Nº 28, Tacuarembó, 1984.
2. Jean Chevalier y Alain Gheerbrant (dir), *Dictionnaire des Symboles*, citado en Mensaje teológico y pastoral de la Purísima Virgen de los Treinta y Tres, presbítero Alberto Sanguinetti Montero, Ediciones Virgen de los Treinta y Tres, Casa del Peregrino, Florida, s/f.
3. Se analizaron 16 oraciones diferentes a la Virgen de los Treinta y Tres.
4. Entrevista a la hermana Noemí Medeglia, encargada del santuario y de la Casa del Peregrino de Florida, fundadora de la congregación Hijas de la Virgen de los Treinta y Tres.
5. Expresamos nuestro profundo respeto por las personas, en su mayoría mujeres, que escribieron las oraciones analizadas, a quienes, por la forma en que se hizo este trabajo, no pudimos pedir su permiso para transcribirlas.
6. Beatriz Rodríguez, "Tabaré: la historia de una 'raza muerta'", en *Conciencia Latinoamericana*, Vol. IV, Nº 3, Montevideo, julio-septiembre 1992.
7. Edición especial de *El Heraldo*, "El mestizaje (II). San Francisco Borja del Yi", Florida, agosto de 1995.
8. *Ibíd.*
9. *Ibíd.*
10. *Ibíd.*
11. José Pedro Barrán, *Historia de la sensibilidad en el Uruguay*, Tomo 2, Ediciones de la Banda Oriental-Facultad de Humanidades y Ciencias, Montevideo, 1990.
12. *Ibíd.*

## Bibliografía

- Barrán, José Pedro, *Historia de la sensibilidad en el Uruguay*, Tomos 1 y 2. Ediciones de la Banda Oriental-Facultad de Humanidades y Ciencias, Montevideo, 1990.
- El Heraldo*, edición especial, "El mestizaje. Los indios y nosotros", Florida, agosto de 1993.
- \_\_\_\_\_"El mestizaje (II). San Francisco Borja del Yi", Florida, agosto de 1995.
- El santuario nacional de la Virgen de los Treinta y Tres, patrona del Uruguay*, Ediciones de la Casa del Peregrino, Florida, 1996.
- Equipo Técnico, *La Virgen de los Treinta y Tres*. Editorial Lumen, Buenos Aires, 1993.
- Liturgia de las horas, purísima Virgen de los Treinta y Tres, patrona principal de la República Oriental del Uruguay*, 1992.
- Parteli, Carlos, *La Virgen de los Treinta y Tres*, Colección Dar y Comunicar Nº 28, Tacuarembó, 1984.
- Presas, Juan Antonio, *Historia de la Virgen de los Treinta y Tres*. Buenos Aires, 1985.

- Rodríguez, Beatriz, "Tabaré: la historia de una 'raza muerta'", en *Conciencia Latinoamericana*, Vol. IV, Nº 3, Montevideo, julio-septiembre 1992.
- Sanguinetti Montero, Alberto, *Mensaje teológico y pastoral de la Purísima Virgen de los Treinta y Tres*. Ediciones Virgen de los Treinta y Tres, Casa del Peregrino, Florida, s/f.
- \_\_\_\_\_, *Historia de la Virgen de los Treinta y Tres*, Ediciones Virgen de los Treinta y Tres, Casa del Peregrino, Florida, 1999.
- \_\_\_\_\_, *Virgen María de los Treinta y Tres Orientales*, Ediciones Virgen de los Treinta y Tres, Casa del Peregrino, Florida, 1992.
- Súplica a Santa María la Agraciada Virgen de los Treinta y Tres*, Ediciones Virgen de los Treinta y Tres, Casa del Peregrino, Florida, 1996.

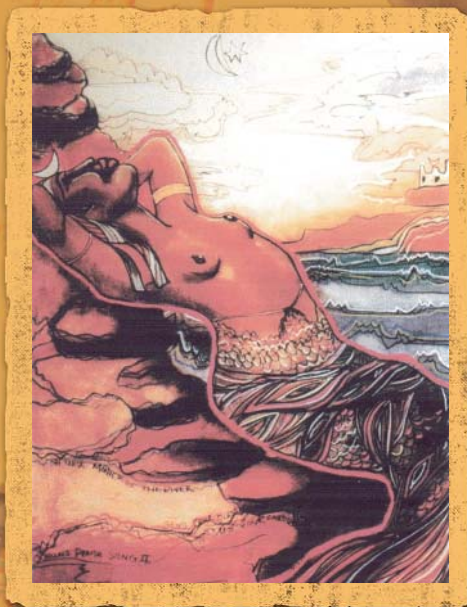
### **Entrevistas realizadas por el equipo**

- Hermana Noemí Medeglia, encargada del santuario de Florida y de la Casa del Peregrino, fundadora de la congregación Hijas de la Virgen de los Treinta y Tres.
- Profesor Eduardo Lorier, autor del libro *Historia de Florida*; coordinador y redactor de las ediciones especiales del diario El Heraldo de Florida.

CUBA

# Ochún y la Virgen de la Caridad del Cobre

Mezcla de diosas y rostros de mujer





Mujer en la  
Procesión de  
la Virgen del  
Cobre. Fuente:  
*Calendario  
Mariano*, Revista  
Umbrales, 1995.

**Clara Luz Ajo**, teóloga feminista cubana, es docente del Seminario Teológico Evangélico en Matanzas. Este trabajo es fruto del estudio y la investigación de la tradición yoruba de origen africano y de la religión de santería cubana. Más información: [triana-ajo@enet.cu](mailto: triana-ajo@enet.cu)

Fotos de portada: La Virgen de la Caridad del Cobre y Ochún.

**L**as 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 –Ochún y la Virgen de la Caridad del Cobre–, 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. La santa y la *panchakara* se unen para mostrarnos a la diosa del amor. En esa mezcla se visualiza el mestizaje cultural que forma el etnos cubano.

### Marco histórico del contexto cubano

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 exterminada casi totalmente toda su población indígena original, entraron en sus tierras los primeros cargamentos de esclavos africanos.

Es aproximadamente a partir de 1514 cuando fray Bartolomé de las Casas hace la sugerencia de sustituir la mano de obra esclava por la africana, considerada más fuerte, lo que contribuiría a proteger a los aborígenes de ser exterminados totalmente.<sup>1</sup>

A medida que el crecimiento de la industria azucarera y la economía de plantación requerían mucho más fuerza de trabajo, las remesas de esclavos fueron más numerosas. En 1873, año en que fue llevado a Cuba el último cargamento, la población negra era mayor que la población blanca.<sup>2</sup>

La “evangelización” fue el pretexto utilizado por la jerarquía eclesiástica católica de la época para justificar las acciones conquistadoras. La Biblia, la cruz y la espada desembarcaron juntas en nuestras tierras de América y el poder eclesiástico no escatimó argumentos y teorías para legitimar la conquista, la colonización y el sometimiento de sus pobladores, como la conocida teoría de Martín Fernández de Encino, elaborada por esos años, que argumentaba que *“América era para los españoles lo que Canaán para los judíos, la Tierra Prometida concedida por Dios”*. Es decir, que tanto el genocidio cometido con las personas indígenas como más tarde el injusto régimen de esclavitud al que fueron sometidos los africanos y africanas fueron justificados moralmente bajo el disfraz de propósitos misioneros y evangelizadores. Estas personas, consideradas inferiores, *“tenían que ser evangelizadas por ser idólatras como lo fueron los cananeos”*.<sup>3</sup>

Para resumir esta etapa de nuestra historia podríamos utilizar el excelente comentario que el etnólogo y antropólogo cubano Fernando Ortiz hace en su libro *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, utilizando el concepto de transculturación:<sup>4</sup>

*“La verdadera historia de Cuba es la historia de sus intrincadísimas transculturaciones. Primero la transculturación del indio paleolítico al neolítico y la desaparición de éste por no acomodarse al impacto de la nueva cultura castellana. Después la transculturación de una corriente incesante de inmigrantes blancos. Españoles pero de distintas culturas, y ya ellos mismos desgarrados, como entonces se decía, de las sociedades ibéricas peninsulares [...] Al mismo tiempo la transculturación de una continua chorrera humana de negros africanos, de razas y culturas diversas, procedentes de todas las comarcas costeñas de África, desde el Senegal, por Guinea, Congo y Angola en el Atlántico, hasta las de Mozambique en la contracosta oriental de aquel continente. Todos ellos arrancados de sus núcleos sociales originarios y con sus culturas destrazadas, oprimidas bajo el peso de las culturas aquí imperantes, como las cañas de azúcar son molidas entre las masas de los trapiches. Y todavía más culturas inmigratorias, siempre fluyentes o influyentes y de las más varias oriundas: indios continentales, judíos, lusitanos, anglosajones, franceses, norteamericanos y hasta amarillos mongoloides de Macao, Cantón y otras regiones del que fue Celeste Imperio. Y cada inmigrante como un desarraigado de su tierra nativa en doble trance de desajuste y de reajuste, de desculturación o exculturación y de aculturación o inculturación, y al fin, de síntesis de transculturación”*.<sup>5</sup>

Al igual que los blancos, los negros y negras fueron arrancados de sus continentes, pero a diferencia de éstos, fueron obligados a dejar sus

comunidades, sus familias, sus antecedentes y costumbres para ser sometidos a un régimen injusto de esclavitud. *“El blanco que salía desesperado de su tierra llegaba a las Indias en orgasmo de esperanzas, trocado en amo ordenador.”* Los esclavos y las esclavas *“llegaron arrancados, heridos y trozados como las cañas en el ingenio y como éstas fueron molidos y estrujados para sacarles su jugo de trabajo”*.<sup>6</sup>

Aquellos hombres y mujeres de piel negra fundamentaron, nutrieron y enriquecieron la cultura cubana. Mezclados con algunos escasos núcleos aborígenes que sobrevivieron, con los españoles y los criollos fueron elementos fundamentales en la síntesis de transculturación que formaron los factores humanos de la cubanía.

## El aporte yoruba

Hubo gran variedad de etnias introducidas en Cuba en la época de la esclavitud, unas provenientes del Carabal, al sudeste de Nigeria, otras venían de la Costa de Marfil, la Costa de Oro y la llamada Costa de los Esclavos; muchas de ellas procedían de diferentes grupos étnicos de la cuenca del Congo, otras venían de la zona comprendida desde Senegal hasta Liberia y de la Guinea Francesa, pero de todos ellos el grupo de los yoruba –denominados más adelante lucumíes– fue el que trajo a Cuba 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*. Entre los yorubas se contaban los pueblos egwado, ekiti, yesa, egba, ewe-fon, cuévanos, agicón, sabalú y oyó. Ellos fueron conocidos en Cuba como lucumíes y en Brasil como nagôs.

Los yorubas venían fundamentalmente del antiguo Dahomey, de Togo, pero sobre todo del sudeste de Nigeria. Todos los pueblos y tribus situados en esta región, que hablaban la lengua yoruba, fueron identificados con ese nombre aunque no necesariamente esto significaba unidad ni centralidad política. *“Yoruba por consiguiente es una denominación básicamente lingüística, aunque estas tribus estuvieran vinculadas por una misma cultura y la creencia en un origen común.”*<sup>7</sup>

A su llegada a Cuba, todos estos grupos que provenían de diferentes regiones, etnias, lenguas, culturas, clases, sexos y edades fueron socialmente igualados en un mismo régimen de esclavitud. Sólo portaban consigo sus ideas, que el colonizador pensaba que debían olvidar. Al mezclarse con la población cubana existente en aquel momento, mediante un intercambio de las dos culturas, la africana y la criolla, se produce a través de la síntesis de transculturación el nacimiento de una nueva

cultura que tiene de las dos pero que es diferente, una cultura de café con leche y canela: la cultura cubana.

En esa cultura cubana el factor religioso fue un componente muy importante. Los yorubas eran mucho más avanzados culturalmente con respecto al resto de los grupos étnicos introducidos en Cuba, tenían un cierto desarrollo agrícola, con mercados, comercio forastero, venían de civilizaciones urbanas mucho más complejas y poseían un desarrollo artístico que hizo que su influencia cultural se impusiera en el territorio cubano, sobre todo a través de su religión.

## La Santería

Un objetivo importante para la Iglesia Católica de Cuba era evangelizar a los esclavos y esclavas y despojarlos de sus creencias religiosas autóctonas; pero en la realidad esto no pasó de ser un mero objetivo formal, ya que el propio clero era esclavista y más que un interés misionero lo motivaba su propio sostén material. 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.

Aquellos hombres y mujeres traídos de África y esclavizados en suelo cubano lograron preservar sus costumbres y sus creencias religiosas. Aparentemente aceptaron el cristianismo, pero conservaron sus propias ideas y tradiciones bajo el disfraz que les ofrecían sus amos.



*“Cuando tuvieron que bautizarse, lo hicieron sin protestar, el bautismo les daba la categoría de ‘humanos’ en aquella nueva sociedad en la que habían sido obligados y obligadas a entrar, si se bautizaban no serían más ‘hijos e hijas del demonio’, serían considerados más que animales, aunque en la práctica fuesen tratados como tales. Eran hombres y mujeres que no tenían palabras para explicar y decir quiénes eran en realidad: su palabra negra no tenía ningún sentido para el blanco. Aquella religión que les ofrecía una identidad no era la suya y, por lo tanto, los esclavos y esclavas recibieron el mensaje católico a su manera y lo adaptaron según sus propias formas.”*<sup>8</sup>

Los esclavos y las esclavas lucumíes les 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<sup>9</sup> y compartieron elementos, características, virtudes y defectos, dones espirituales y energías. Por su parte, los *orishas* comenzaron a tomar una nueva identidad 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 y las Madres Ancestrales

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 femeninas. Es la diosa del amor, de la fecundidad, la patrona de los embarazos y protectora de las mujeres embarazadas. Los santeros y las santeras dicen que ella cuida de las barrigas y de los niños y niñas recién nacidos. *“Es una diosa de poderoso magnetismo. Con la calabaza hace todo tipo de milagros. La calabaza es su casa y su lámpara. Tiene además de eso virtudes de curandera.”*<sup>10</sup>

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 Ancestrales son las Ìyámi-Ajé o Ìyámi Osòròngà que quiere decir en la lengua yoruba “mi madre hechicera”, también llamadas *iyá àgbà*, “la madre anciana respetable”, o también *eleye*, “dueña de los pájaros”, con las que Ochún, según cuentan, mantiene fuertes lazos gracias a los cuales tiene poderes sobre la fecundidad.<sup>11</sup>

Las Ìyámi representaban en la región yoruba los poderes místicos de las mujeres, que eran temidos y respetados. Estas madres ancestrales eran hechiceras y pueden considerarse las matriarcas de la tradición yoruba. Ellas aparecen en antiguos relatos de la creación de la mitología yoruba, en los cuales la mujer era la encargada de las cosas más importantes de la comunidad, incluyendo el culto a los ancestros. Ellas poseían los poderes de la tradición, que pasaron después a manos de los hombres.

Uno de los mitos que relaciona a Ochún con sus madres ancestrales cuenta que Olódùmaré,<sup>12</sup> el dios supremo, envió tres *orishas* a la tierra: Ògún, dios del hierro y los metales, a quien le dio el poder de la guerra; Òbàrìshà,<sup>13</sup> a quien le dio el poder de hacer todas las cosas, y Odù, la única mujer del grupo. Ella le reclamó a Olódùmaré que no le había dado ningún poder. Entonces el dios supremo le concedió el poder sobre todos los *orishas*, será la madre de ellos por toda la eternidad y sustentará al mundo.

Como símbolo de este poder, Olódùmaré le entrega *axé* (fuerza mágico-sagrada de toda divinidad) a través de una calabaza, imagen del mundo, depósito de su poderío; la calabaza contiene un pájaro (*eye*). Ella se convierte en *eleye*, que en lengua yoruba quiere decir propietaria del pájaro o propietaria del poderío del pájaro. Olódùmaré le recomienda que sea prudente en el uso del poder que le ha dado.

Cuenta el mito que al llegar a la tierra Odú se apoderó de los secretos principales de la tradición, los que tienen que ver con los ancestrales, y Òbàrìshà se molestó al ver que aquella mujer había penetrado en lugares donde él no había podido llegar, reclamó que era a él a quien Olódùmaré había confiado el mundo y que esa mujer enérgica había venido a quitárselo de las manos. Entonces Òbàrìshà consultó a Orumilà,<sup>14</sup> quien le aconsejó entre otras cosas que tuviera paciencia, que la mujer en algún momento cometería algún exceso y se volvería su criada.

Al fin Òbàrìshà logra conquistar a Odú y que ésta le ceda sus poderes. El mito dice que, por no actuar ella con calma y prudencia, el hombre tuvo que reaccionar ante sus excesos y hacerse cargo del ejercicio del poder. Finalmente, el mito aclara que las mujeres no tienen el comando del poder pero continúan con su control; sin ellas no es posible hacer

nada en la tierra, sin ellas acaba la continuidad de la familia, desaparece la humanidad. Al final Òbàrishà canta: “Doblen las rodillas delante de la mujer, la mujer nos puso en el mundo, por eso somos seres humanos, la mujer es la inteligencia de la tierra, doblen las rodillas delante de la mujer”.<sup>15</sup>

Esta 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: el de la fecundidad, los poderes 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.

Las Ìyámi representan en esta tradición esos poderes femeninos en su aspecto más peligroso y temido. Ellas eran las llamadas Grandes Madres encolerizadas, sin cuya voluntad la vida no podía continuar y eran consideradas hechiceras (*àjê*) pero no en el sentido que popularmente se da hoy a esa palabra.

El tema de las hechiceras en las religiones llamadas tradicionales no siempre fue abordado correctamente. Como la hechicería siempre fue una actividad considerada antisocial, se piensa que no puede formar parte de las religiones de una comunidad humana. Pero para los yoruba, estas mujeres eran consideradas hechiceras porque sus actividades estaban relacionadas directamente con las divinidades, con las *orishas* y con los mitos de la creación del mundo.<sup>16</sup>

## Símbolos sagrados

Hay muchas historias (*ìtàn*) interesantes, como la que narramos anteriormente, que fueron transmitidas oralmente por los babalaos yorubas, de una generación a otra y que forman parte de los numerosos textos distribuidos entre los 256 signos del Ifá. Algunas de estas historias han sido traducidas por Pierre Verger y están cargadas de símbolos y de elementos que consideramos muy importantes en este estudio. Por ejemplo, la historia del signo *ogbé òsá* nos muestra que el poder de las Ìyámi es empleado para bien y para mal. La historia cuenta que cuando las *eleye* llegaron al mundo escogieron siete árboles para fijar su residencia, en tres de ellos trabajaban para el bien, en otros tres trabajaban para el mal y en el séptimo trabajaban para el bien y para el mal.<sup>17</sup>

Son significativos los símbolos del árbol, del pájaro (*eleye* o *eye*), con el cual se identifica a las Ìyámi, y del número siete. De forma simbólica

las historias de estas madres ancestrales muestran la trama de la vida y cómo el bien y el mal son fuerzas que se entrelazan y que conviven en el tejido vital del universo. El símbolo del árbol es muy usado en casi todas las mitologías porque los árboles representan el universo en continua regeneración. Son utilizados para simbolizar el centro del mundo y generalmente para indicar comunicación con las divinidades a través de sus ramas y raíces. El subir o habitar en un árbol puede simbolizar estar cerca de los dioses y diosas. En la tradición yoruba los símbolos de la ancestralidad están fuertemente relacionados con los árboles. En este caso son siete árboles, cuyos nombres corresponden a árboles sagrados, el número siete es símbolo de plenitud, de totalidad, y la historia dice que los siete árboles son los siete pilares de la tierra, es decir que, simbólicamente, las *eleye* ocuparon los fundamentos, los espacios vitales de la tierra.



Sexualidad y  
maternidad

Además, como vimos en el antiguo mito de Odú, el pájaro es símbolo del poder de la mujer en esta tradición. Las plumas de los pájaros simbolizan la fecundidad y el poder de gestación, ellas son parte del cuerpo materno, capaces de separarse, símbolos de procreación.<sup>18</sup> Los pájaros, símbolos de gestación, siempre están cerca de los árboles, posados o viviendo en ellos. En toda esta simbología de la relación del pájaro con los árboles encontramos el concepto yoruba de la existencia. La ancestralidad es el poder que permite la continuidad del clan, la prosperidad y el beneficio, y la protección para sus descendientes. Ellos son los guardianes de las costumbres y tradiciones, ellos son la garantía de la continuidad, de la evolución, de la prosperidad. La vida en la tierra depende de ellos. Ese fue el poder que Òbàrìshà le quitó a Odú en la historia que contamos, el poder sobre los ancestrales. Pero al mismo tiempo todo ese proceso depende del poder de gestación, que es el que permite el nacimiento de la vida. Sin el poder de gestación no hay continuidad, no hay descendencia, y sin nacimiento no hay muerte. Por eso la historia termina alabando a la mujer, sin la cual no hay descendencia, continuidad, nacimiento ni muerte.

## Poderes masculinos y femeninos



Sexualidad y  
maternidad

Los primeros ancestrales nacieron del barro de la tierra, esa fue su materia de origen. Ikú, que en la tradición yoruba es la muerte, restituye a la tierra lo que le pertenece, permitiendo así el renacimiento. Éste está relacionado con los ancestrales, porque la tierra –que en esta tradición es como una gran calabaza, un vientre fecundo en donde todo nace– los recibe y restituye así su capacidad genitora. En esa unidad vemos la renovación de la vida que se produce con el complemento de los poderes masculinos y femeninos, que son los ancestrales, y el poder de gestación. Ambos poderes son equivalentes, cada uno precisa del otro.<sup>19</sup>

Todas estas ideas sobre la vida, la muerte y los poderes masculinos y femeninos nos colocan delante de Ochún como una legítima descendiente de las Ìyámi ya que, como veremos, ella está fuertemente relacionada con los símbolos de la calabaza y el pájaro, así como su función principal consiste en ser la *orisha* que protege los órganos reproductores femeninos.

En Cuba, al igual que en Brasil, los poderes de las Ìyámi aparecen en forma más socializada en *orishas* femeninas como Ochún, Yemayá, Oyá Yansá, Naná Burukú, Obba y Yewa.

Ochún en Cuba es llamada de Ìyálóde; este es un título que en África también se le confiere a Ochún para destacarla como la persona que ocupa el lugar más importante entre todas las mujeres. Según Verger, es ella quien controla a las mujeres. Está presente en una de las historias como quien encabeza a las hechiceras y distribuye entre ellas los pájaros, poderío de las *àjé* (hechiceras). Es ella la que vende en el mercado. Representa a las mujeres en el palacio del rey y en el consejo de los ancianos. Está presente también en el tribunal local si una mujer está implicada en un caso judicial. Fuera del tribunal, ella misma hace la función de árbitro en los problemas que puedan surgir entre las mujeres. Éste es el título más honorable

Sexualidad y  
maternidad

que una mujer puede recibir y que la coloca automáticamente a la cabeza de las demás y de la representación en el *àiyé* del poder ancestral femenino.<sup>20</sup>

El agua y la tierra son elementos conductores o transportadores del *axé* genitor femenino que está en el agua que contiene la tierra, el agua de la lluvia, de los ríos, lagos y manantiales, y aun en el agua del mar, porque en la tradición de Santería Ochún está muy ligada a Yemayá, la diosa de los mares, también llamada “Madre de la vida”, y en alguna de sus manifestaciones o caminos ella está junto a Yemayá en la desembocadura de los ríos, allí donde el río y el mar se unen. En la tradición cubana hay historias que cuentan que Yemayá cuida de Ochún y la protege como a una hermana y que le regaló el río para que viviera y le regaló también sus riquezas.<sup>21</sup>

El agua en la tradición yoruba es llamada también “sangre blanca” de la tierra. Como reina y dueña de todas las aguas dulces de la tierra, Ochún es la que tiene que ver directamente con la facultad de las mujeres de procrear, ella es quien posibilita que las mujeres sean fecundas y puedan tener hijos. Ella cuidará el desarrollo del feto y del recién nacido, cuidará de su inteligencia hasta que éste pueda desarrollar su razón y hablar alguna lengua. *“Ella fue la primera Ìyámi encargada de ser la Olùtójú awon omo (aquella que vela por todos los niños y niñas) y la Álàwòyè omo (aquella que cura a los niños y niñas)”*.<sup>22</sup> En Cuba no está asociada a ningún río en particular, como sucede en África, pero todos los ríos, cascadas, lagos y arroyos le pertenecen, y en ellos se encuentra siempre su energía, su *axé*.<sup>23</sup>

## Ochún y los arquetipos

Ochún se transforma en la mulata cubana a través del proceso de transculturación. Si preguntamos a cualquier santero o santera cómo es Ochún, siempre describirá a la mujer cubana,



sensual, coqueta, alegre y divertida, bailadora, fiestera, que con gran coquetería 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.

Se le considera la dueña de las aguas dulces de la tierra, sin las cuales no sería posible la vida, pero también la dueña de las aguas dulces de los sexos, fundamentales también para la vida. Ella representa a la mujer alegre, libre, atrevida y dueña de sí misma, dueña de la feminidad, pero no de la sumisa y complaciente, sino de la feminidad 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 *panchakara*, que en la lengua lucumí que se habla en Cuba quiere decir prostituta, diosa puta. Por supuesto que es interesante comprobar que este sobrenombre es utilizado por los santeros y santeras de más experiencia; a la vez es sinónimo de poder y se lo usa con el mayor respeto y admiración y no con sentido peyorativo. Este es uno de los caminos o manifestaciones de Ochún más populares y más conocido, en él se le conoce con el nombre de Yeyé Kari o Yeyé Moró.

En las historias que se cuentan de ella, fue mujer de *orishas* muy importantes como Shangó, dios del fuego y el trueno, dueño de los tambores bata, considerados sagrados, que son usados en las ceremonias litúrgicas importantes; Ogún, dios del hierro y los metales, dueño del monte; Oshosi, dios de la caza; Orunmila u Orula, dios que domina el secreto de los medios de adivinación; Inle, *orisha* patrón de los médicos, cazador y pescador, considerado andrógino.

Elegguá, el dios del destino, el que abre y cierra los caminos, es su amigo y defensor inseparable.

Sin embargo, las diferentes manifestaciones—camino o avatares—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 ella no sólo es bella, femenina, coqueta, inteligente, sabia y sensual, sino que es también traicionera, engañadora, conquista 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 y bien comportada. Según cuentan sus historias, es capaz de conseguir todo lo que quiere. Fue la única mujer que logró dominar los secretos de la adivinación y el manejo del Ifá, por lo que se buscó un tremendo problema con Orula. Es por este motivo que las *apetesbí*, ayudantes del babalao, siempre son hijas de Ochún. Estos secretos los consiguió con la ayuda de Elegguá, su cómplice, uno de los *orishas* más importantes, el primero en todo, de características bastante complicadas por considerársele un muchacho travieso, amigo de las maldades que, como el destino, puede ser bueno y malo. Ni siquiera Elegguá logró escapar al encanto de Ochún, que logra controlarlo como nadie.

Los caminos o manifestaciones de Ochún nos revelan momentos importantes de su vida que se recogen en las leyendas también llamadas *patakies*. Estos caminos muestran a una Ochún con características diferentes de Yeyé Kari, algunos de ellos nos muestran a la Ochún que todavía conserva algunos rasgos africanos y otros nos muestran a una Ochún cubana, criolla, como resultado de un proceso en el cual, a través de la transculturación, emerge una nueva cultura. Son caminos o avatares que se recrearon en el cotidiano de un pueblo para el cual Ochún es una divinidad que ha acompañado su historia y sus luchas. Es en este proceso que algunos de sus caminos fueron desapareciendo, cuando no respondían ya a las situaciones y realidades vigentes, o surgieron otros en momentos en que las necesidades así lo exigían.





## Diversidad de caminos o manifestaciones

Además de la Yeyé Kari, los caminos o manifestaciones de Ochún más interesantes para nuestro estudio son:

- ☐ Ochún Fumiké. Es la que concede hijos a las mujeres estériles, y ama a los niños.
- ☐ Akuará. Es la Ochún que vive en el lugar donde el río se une con el mar. Es alegre, trabajadora, le gusta hacer el bien, atiende a los enfermos y se niega a hacer maleficios. Le apasiona la música y es buena bailadora.
- ☐ Aña. Es la Ochún de los tambores, la bailadora por excelencia, le encantan las fiestas y los placeres.
- ☐ Ochún Yumú o Bumi. Es un camino serio de la diosa en el cual protege a los pescadores y teje para ellos cestas, mallas, etcétera. No le gustan las fiestas. Vive en el fondo del río.
- ☐ Ochún Funké. Éste es un camino en el cual la diosa tiene características de intelectual, sabia, poseedora de grandes conocimientos y le gusta enseñar.
- ☐ Ochún Edé. Es elegante, gran señora, le gusta la música, concurre a las fiestas pero es una mujer seria, juiciosa y hacendosa.
- ☐ Ochún Niwe. Vive en el bosque, en la manigua.
- ☐ Ochún Olodi u Ololodi. Como la Yumú, vive en el fondo del río. Es una sirena muy sorda, se demora en responder, le gusta mucho su casa, es una señora de respeto. Sólo se ocupa de asuntos serios. No baila.
- ☐ Ochún Gumi. Está asociada a los muertos.
- ☐ Ochún Kayode y Ochún Miwá. Son parecidas a Yeyé Kari, bellas y alegres, apasionadas por el baile, poderosas en el amor, muy sensuales como la *panchakara*.
- ☐ Ochún Ikolé o Kolé o Ibú Kolé. Este camino es el de la Ochún bruja, la que tiene un pájaro que es la tiñosa (ave de rapiña) y guarda su secreto dentro de un güiro o calabaza. En este camino, según describe Lidia Cabrera, la Ochún sonriente y seductora ha caído muy bajo, se arrastra en el lodo, es una hechicera engreída, vuela con la tiñosa, come de la comida que ella le trae y todas sus obras son malas. Esta es la Ochún que según Cabrera se parece más a las Ìyámi de las que habla Verger.<sup>24</sup>

Sexualidad y  
maternidad

La relación de Ochún y las Ìyámi no se manifiesta únicamente en este camino de la Ochún Ikolé. Es significativo que esta relación viene por su poder sobre la fecundidad y por su experiencia y poder acumulados ya sea por los años o por su capacidad y destreza como líder de las mujeres de la aldea. La Iyalode en África era la más importante de las mujeres, una líder capaz de representarlas frente a las organizaciones de poder más importantes de la comunidad. En Cuba ese nombre se le da a Ochún para destacarla, como un símbolo de distinción y respeto. A través de estos caminos diferentes, Ochún muestra su descendencia y las Ìyámi están presentes en ese conjunto de características que se formaron en África y se transformaron en Cuba.

Es interesante destacar que Ochún aparece con muchos atributos entre los que no se cuenta la maternidad por excelencia. La madre por excelencia en esta tradición es Yemayá. Ochún es, como se ha dicho, la sensual, la fiestera, la bailadora, la *panchakara*, la sabia, la bruja, la mujer seria de su casa, pero no la madre. Sin embargo, Ochún es la que da la fertilidad a las mujeres, la que protege las barrigas, protege los órganos de reproducción y puede producir también infertilidad.

### La “diosa puta” y la madre virgen y pura

Sexualidad y  
maternidad

¿Cómo se encuentran y se mezclan Ochún y la Virgen de la Caridad, patrona de Cuba? ¿Cómo es posible que esta diosa toda sensualidad, tan libre en el uso de su sexualidad, denominada *panchakara* o “diosa puta” en su manifestación o camino más conocido, haya sido fundida con la figura de la Virgen de la Caridad del Cobre, una de las advocaciones de María, la madre virgen y pura?

## La Virgen morena: mezcla de raíces del etnos cubano

En la región oriental del país, cerca de Santiago de Cuba, próximo a la carretera central que une a esta ciudad con Bayamo, se encuentra el pueblo de El Cobre. Es un poblado pequeño, rodeado de un bellissimo paisaje en el que se destacan las elevaciones de la Sierra Maestra. En este lugar, hoy visitado por personas creyentes y no creyentes se encuentra, desde 1927, el santuario de la Virgen de la Caridad del Cobre, erigido sobre una colina llamada La Moaba.

La Virgen morena, como le llaman los poetas, o Virgen Mambisa<sup>25</sup> como le han llamado historiadores y el pueblo en general, que se ha sentido acompañado por ella a lo largo de muchos años de luchas por la libertad, es una Virgen mestiza, mulata, muy venerada por el pueblo cubano, que muestra en su rostro una mezcla de raíces hispánicas, indias, africanas y criollas. Es precisamente esa mezcla de raíces de nuestro etnos cubano lo que ha hecho que Cachita o Cari, como cariñosamente la nombra el pueblo creyente, se haya constituido en una parte muy importante de la expresión religiosa popular cubana. 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 cubana que hoy es practicada por una gran mayoría de nuestro pueblo y que ha sido capaz de unir, desde los tiempos remotos del siglo XVI, la fe y las creencias de los diferentes grupos sociales que conforman nuestra nacionalidad.

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 versiones 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 que iba en el medio (así aparecen 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.<sup>26</sup>

La profesora e historiadora Olga Portuondo Zúñiga,<sup>27</sup> que ha estudiado con detalle estas leyendas o mitos, sostiene que se puede precisar que la imagen fue encontrada flotando en las aguas de la bahía por dos rancheros indios y un joven esclavo negro de 10 años en 1613. La imagen tenía una tablilla con una inscripción que decía: “Yo soy la Virgen de la Caridad”.

Fue llevada a tierra firme por primera vez en una región llamada Hato de Barajagua. Estudios arqueológicos han podido comprobar la existencia en ese lugar de estaciones aborígenes tardías. Según Por-

tuondo, los indios del lugar le rindieron culto por un breve período. Comienza aquí la primera etapa del culto a la Virgen de la Caridad en Cuba, es decir que antes de pertenecer 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.

## Transculturación religiosa

También se puede asegurar que la Virgen María ya era objeto de culto en aquella región cuando apareció la imagen de la Caridad. Se trataba de una región fuertemente transculturada. Ya en la fecha en la que se estima que apareció la imagen, hacía aproximadamente un siglo que Cuba había sido descubierta por los españoles.



Sexualidad y  
maternidad

Los aborígenes asociaron la imagen de la Virgen María —como un cemí más—<sup>28</sup> con la madre del dios aborigen, cuyo nombre era Atabex o Atabey, también conocida por un nombre compuesto que era Germar Guacar Apito Zuimaco. Este nombre estaba relacionado con diferentes atributos funcionales tales como el parto, la lluvia, la menstruación, las mareas y la luna.<sup>29</sup> 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. También la deidad femenina Guabancex fue relacionada e identificada con la advocación mariana de la Virgen del Cobre.<sup>30</sup> Una de las funciones de Guabancex es recoger y gobernar las aguas. Cuando se encolerizaba, esta diosa hacía mover el viento y el agua de manera tal que echaba por tierra las casas y los árboles. *“Guabancex representaría la violencia femenina, diosa de los grandes temporales destructores de la cosecha y de la vida, de los devastadores vientos acompañados de una parafernalia de rayos y truenos, subyacentes en varios de los milagros que le relacionan con la advocación mariana de la Virgen del Cobre.”*<sup>31</sup>

Así como la imagen de Atabex, considerada la madre generadora, era colocada sobre las parturientas para propiciar el parto, también la Virgen María era invocada por las mujeres en el momento del parto.

Las historias que se cuentan y 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 son comunes entre las deidades aborígenes, así como, según cuentan los relatos, una de las personas que cuidaba a la Virgen de la Caridad conversaba con ella como solían hacer los aborígenes con sus dioses y diosas.



Sexualidad y  
maternidad

Fernando Ortiz, en sus estudios sobre esta figura mariana, llama la atención sobre la luna invertida, semejante a un par de cuernos. 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 feminidad 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.”*<sup>32</sup>

Todas estas investigaciones confirman la práctica de diversos ritos y expresiones religiosas aborígenes desde los tiempos de la Conquista. En opinión de Olga Portuondo no es posible afirmar si estos ritos relacionados con la Virgen fueron espontáneos o inducidos por los religiosos que se trasladaron al Hato de Barajagua para verificar el hallazgo de la imagen.

Con la disminución progresiva de la población aborígen, el papel que ellos jugaron en la formación del culto a la Virgen de la Caridad fue quedando en el olvido al igual que su protagonismo en el hallazgo de la imagen.

## Convergencia de tradiciones

Del lugar de su hallazgo la Virgen fue trasladada a las minas de cobre de Santiago del Prado. Éstas eran trabajadas por esclavos y esclavas mestizos de negros, indios y blancos. Primero la Virgen estuvo en la capilla de un hospital para esclavos y esclavas heridos y enfermos de la mina. En 1648 se la traslada a una ermita nueva construida en lo alto del cerro de las minas, donde compartirá el altar con una imagen de las vírgenes de la Concepción y la Candelaria.

Es interesante el hecho de que la población de las minas era predominantemente femenina. Ellas realizaban trabajos menores en la recolección del cobre, al igual que jóvenes, niños y niñas. Con relación a este hecho encontramos esta interesante referencia: *“El cobre que se recoge en el pueblo [...] procede del río que pasa por el medio de la villa y cuando el río crece trae granos; y las mujeres experimentadas (porque los hombres no se dedican a eso) coleccionan, en los depósitos que deja, pequeños pedazos de veta, y cuando tienen una porción de 8 a 10 arrobas las funden. Hacen lo mismo en los viejos terrenos y en un arroyo que corre detrás del santuario de Nuestra Señora de la Caridad...”*.<sup>33</sup>

El inventario de esclavos de 1647 muestra que un buen número de mujeres esclavas trabajaban en las minas encargándose de lo que se llamaba “machacar el mineral”, trabajo que se realizaba preferentemente en las márgenes del río.

Todos estos datos nos van acercando poco a poco a la figura de Ochún. Los esclavos y esclavas tuvieron una serie de elementos que les permitieron asociar 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. Este vínculo de alguna manera tiene que haberse mantenido en las relaciones entre indios y africanos más tarde. En segundo lugar, es importante el hecho de que la Virgen fuera la imagen que presidía las expresiones religiosas en las minas de cobre donde las mujeres se dedicaban a sacar el mineral del río. 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, la diosa de la fecundidad, la que daba los hijos. Y la Virgen tenía un niño en los brazos, su manto era amarillo, había sido encontrada flotando en las aguas y las leyendas 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 tiempo que luchaban por sus derechos a la tierra, la libertad y la independencia, fueron fusionando y mezclando a la Virgen morena y 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 la aparición 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 celebra 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 encienden velas junto 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 12 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. Se rezan oraciones cristianas como el padrenuestro y el avemaría, se cantan himnos cristianos mientras se toca la campanilla para 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 deconstruir las barreras del convencionalismo y el tradicionalismo que encierran a la mujer en patrones de conducta.

Este es un estudio que no está agotado. Hay mucha riqueza en estas tradiciones que se reflejan en los mitos, en los símbolos y en los rituales y que recrean conceptos como la vida y la muerte, el mal y el bien, el cuerpo, la sexualidad y lo sagrado. Ochún y Cachita no están solas, ellas llegan hasta nosotras acompañadas por nuevos sonidos y nuevos ritmos que nos invitan a bailar con ellas y a sentirnos como diosas. 📖

## Notas

1. “El cálculo sobre la población indígena que encontraron los españoles varía entre diferentes autores de 500.000 a 1.112.000. En pocos años se estima se redujo a 100.000” (Salvador Morales, *Conquista y colonización de Cuba*. Siglo XVI, Ciencias Sociales, La Habana, 1984). Es un error afirmar que fue eliminada totalmente la población indígena, hubo genocidio, pero no etnocidio, a través de un brutal régimen de trabajo que gradualmente fue eliminando a los pobladores originales, pero no los exterminó totalmente. Ellos también están presentes en la mezcla de culturas que se realizó en el proceso que Fernando Ortiz denominó transculturación.
2. El censo de 1841 muestra el mayor número de esclavos registrados: alrededor de 436 mil, lo que representaba el 43 por ciento de la población total. El total de personas negras y mulatas, libres y esclavas, era de 589 mil, un 58,5 por ciento de la población. Ver Fernando Ortiz, *Los negros esclavos*, Ciencias Sociales, La Habana, 1975, pp. 38-40.
3. Dale Bisnauth, *History of Religion in the Caribbean*, Kingston Publishers Limited, Jamaica, 1989, p. 13.
4. “Ortiz utiliza este término para reemplazar varias expresiones corrientes tales como ‘cambio cultural’, ‘aculturación’, ‘difusión’, ‘migración u ósmosis de cultura’ y otras análogas que él consideraba como de sentido imperfectamente expresivo [...] toda transculturación es un proceso en el cual siempre se da algo a cambio de lo que se recibe; es un ‘toma y daca’, como dicen los castellanos. Es un proceso en el cual ambas partes de la ecuación resultan modificadas. Un proceso en el cual emerge una nueva realidad, compuesta y compleja; una realidad que no es una aglomeración mecánica de caracteres, ni siquiera un mosaico, sino un fenómeno nuevo, original e independiente. Para describir tal proceso el vocablo de latinas raíces trans-culturación proporciona un término que no contiene la implicación de una cierta cultura hacia la cual tiene que tender la otra, sino una transición entre dos culturas, ambas activas, ambas contribuyentes con sendos aportes y ambas cooperantes al advenimiento de una nueva realidad de civilización.” Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Ciencias Sociales, La Habana, 1983. Introducción de Bronislaw Malinowski, p. XXXIII.
5. Fernando Ortiz, ob. cit., pp. 86-87.
6. *Ibíd.*, p. 89.
7. Natalia Bolívar, *Los orishas en Cuba*, Ediciones Pablo Milanés, La Habana, 1994, p. 3.
8. F. L'Espinay, “A religião do orixá outra palavra do Deus unico?”, en Revista Eclesiástica Brasileira, Brasil, 1987, vol. 47, fasc. 187, pp. 639-890.
9. Las deidades en la tradición yoruba son denominadas *orishas*. Según Natalia Bolívar: “En África, cada orisha estaba originalmente vinculado a una aldea o una región. Se trataba de cultos locales que reflejaban la autonomía de muchos pueblos que vivían en economías cerradas propias del estado tribal”. Natalia Bolívar, ob. cit., p. 5.
10. Miguel Barnet, *Cultos afrocaribinos: la Regla de Ocha, la Regla de Palo Monte*, Ediciones Unión, La Habana, 1995, p. 60.



11. Pierre Verger, “Grandeza e decadência do culto de Ìyámi Òsòròngà (Minha Mãe Feiteira) entre os Yoruba”, en Carlos Eugenio Marcondes de Moura, *As senhoras do pássaro da noite*, Editora USP, Axis Mundi, San Pablo, 1994, p. 16.
12. Olódùmaré es el dios supremo de la tradición yoruba. Es un dios distante e indiferente a las súplicas y al destino de los seres humanos. Vive apartado. Está fuera del alcance de la comprensión humana. No se le hacen ofrendas ni cultos. Delegó sus poderes en los *orishas*, que son los dioses y diosas que vinieron a vivir con los seres humanos y es a ellos y ellas a quienes deben dirigirse las peticiones. Ver Pierre Verger, *Orixás. Deuses iorúbás na África e no novo mundo*, Editora Corrupio, San Pablo, 1981, p. 21.
13. Este es uno de los nombres con que se conoce al *orisha* Obatalá, uno de los más importantes dioses yorubas, encargado de modelar en el barro el cuerpo de los seres humanos. Según la creencia popular cubana, Obatalá es andrógino, es decir, tiene manifestaciones o caminos en los que se muestra como mujer y otros en que aparece como hombre.
14. Según Verger, Orunmilá en la tradición yoruba es el testimonio del destino de las personas. No es considerado *orisha*, aunque participa muchas veces en las historias de la vida y aventuras de los dioses yorubas. Los babalaos en África, conocidos como “padres del secreto”, son los portavoces de Orunmilá, también llamados sus hijos, o hijos de Ifá, que es el oráculo supremo de adivinación, consultado en los momentos importantes y que guarda todos los secretos contenidos en la estructura social yoruba. En Cuba Orunmilá se transforma en Orula, considerado el *orisha* que domina el secreto del Ifá. Simboliza la sabiduría y es quien revela el futuro. Su culto es separado del resto de los *orishas* y es dirigido por su sacerdote, que es el babalao. Las mujeres no pueden ser babalaos, pero sí recibir lo que se llama “la mano de Orula” que es el ritual más elevado por el que puede pasar una mujer en relación con Ifá. Son siempre hijas de Ochún quienes pueden tener esta distinción, por la cual son consideradas esposas de Orula y copartícipes de algunos de sus secretos. Ver Bolívar, ob. cit., p. 228.
15. Pierre Verger, “Grandeza e decadência...”, ob. cit., pp. 27-28.
16. *Ibíd.*, pp. 16-17.
17. Las Ìyámi son frecuentemente llamadas *eleye*, dueña del pájaro. Los términos *eye*, que significa pájaro, y *eleye*, dueña del pájaro, son empleados indistintamente, pues el pájaro es el poder de la hechicera, y es recibéndolo que ella se transforma en *àjé*. La creencia popular yoruba es que la hechicera realiza sus trabajos a través del pájaro. Su espíritu va con él. En esos momentos, su cuerpo permanece tendido en el lecho como si estuviera dormida y ella sale de su cuerpo y vuela con el pájaro. En esta historia el término usado es *eleye*, o sea las Ìyámi personificadas en pájaros.
18. Juana Elbein dos Santos, *Os Nagô e a morte*, Vozes, Petrópolis, 1993, p. 87.
19. En la tradición yoruba el mundo, la tierra, nuestro universo físico, donde se desarrolla la vida, es llamado *àiyé*. Existe un mundo paralelo a nuestro mundo real que es el *òrun*; en él cada persona, animal, árbol, pueblo o ciudad tienen su doble espiritual y abstracto. Todo lo que existe en el *òrun* existe también en forma material en el *àiyé*. En el *òrun* viven los dioses y diosas: los *orishas*. El cielo y la tierra son dos aspectos del *àiyé* inseparables, y así

también el *àiyé* y el *òrun* son dos niveles de existencia inseparables. Esta unidad está simbolizada por una calabaza formada por dos mitades unidas, la mitad inferior representa la tierra, el *àiyé*, y la mitad superior el *òrun*. En el interior de la calabaza hay una serie de elementos entre los que se encuentran los seres humanos, los dioses y diosas. Es decir, el espacio del *òrun* abarca y comprende simultáneamente todo el espacio del *àiyé*, incluyendo tierra y cielos. Esta unidad se expresa en la idea de la muerte, que para los yoruba no significa aniquilación ni extinción total sino una transformación de estado, de plano de existencia y de estatus. Ikú, que es el símbolo de la muerte (sobre ella hay muchas historias interesantes) debe devolver a la tierra la porción de materia que fue tomada para hacer a cada ser humano. Los ancianos después de su muerte van al *òrun* y cambian inmediatamente de estatus para convertirse en ancestrales, pero como entre el *àiyé* y el *òrun* no se concibe ninguna separación, si los ancestrales son los espíritus de los habitantes del *àiyé* o sea de los seres humanos, éstos a su vez renacen de los ancestrales; su materia de origen, el barro tomado de la tierra, es la misma. Ikú restituye a la tierra lo que le pertenece, permitiendo así los renacimientos, por lo que la muerte es un instrumento indispensable de restitución. La tierra, la gran calabaza, al recibirlos restituye su capacidad genitora y se convierte en el vientre fecundado de donde todo nace y se expande.

20. Ver Pierre Verger, *Orixás*, ob. cit., pp. 174-176; Juana Elbein dos Santos, ob. cit., pp. 85-89
21. Los y las *orishas* tienen diversas formas de manifestarse. En África, por ejemplo, Yemayá y Ochún tienen diferentes nombres y características según los distintos lugares donde se les adora, que corresponden con diferentes partes del río Oxum en Ijexá e Ijebu, o del río Yemayá en Ifé e Ibadan. En Cuba estos distintos nombres corresponden también a diferentes manifestaciones de estas *orishas*. Se denominan “caminos” o “avatares”. En cada uno de ellos las características de las diosas son diferentes.
22. Juana Elbein dos Santos, ob. cit., p. 86.
23. Tanto en el *àiyé* como en el *òrun* existen tres principios o fuerzas que son *iwà*, *axé* y *àbá*. Estas fuerzas hacen posible y regulan toda la existencia en el universo. El *iwà* es el poder que permite la existencia genérica. El *axé* (aché) es el poder de realización que dinamiza la existencia y que permite que ella surja. El *àbá* es el poder que otorga propósito, da la dirección y acompaña al *axé*. “*Axé es la fuerza invisible, la fuerza mágico-sagrada de toda divinidad, de todo ser animado, de todas las cosas*”. Roger Bastide, *O Candomblé da Babia (Rito Nagô)*, Editora Nacional, San Pablo, 1978, p. 69. La existencia se desarrolla en esos tejidos de fuerzas y de principios, en la búsqueda continua de equilibrio entre los elementos.
24. Lidia Cabrera, *Yemayá y Ochún, Kariocha, Iyalorichas y Olorichas*, Ediciones Universal, Miami, 1996, pp. 72-73.
25. Esta palabra fue usada por los españoles en el período de la Guerra de Independencia de Cuba contra España en 1868 para nombrar en forma despectiva a los miembros del ejército libertador. “Mambí es una palabra que se deriva de la raíz conga *mbí*, muy usada para señalar una persona con el significado de malvado, cruel, salvaje, terrible, poderoso y muchos otros apelativos

- semejantes, generalmente indicativos de potencia irresistible e inspiradora de miedo y terror”, Fernando Ortiz, *Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba*, Editorial Letras Cubanas, 3ª edición, La Habana, 1993, pp. 41-42. De origen africano, la palabra fue adoptada luego por los propios soldados que peleaban contra España. Es por eso que a la Virgen se le da este nombre con orgullo y destacando que ella estuvo junto a las luchas que libró Cuba por su independencia.
26. Olga Portuondo Zúñiga se apoya en las versiones más fidedignas, que son tres testimonios: el de Juan Moreno Negro, uno de los protagonistas del hallazgo de la Virgen; el capellán don Onofre de Fonseca y el presbítero Julián Joseph Bravo. Ver los anexos de: Olga Portuondo Zúñiga, *La Virgen de la Caridad del Cobre: Símbolo de cubanía*, Editorial Oriente, Santiago de Cuba, 2001 pp. 298-314.
  27. Olga Portuondo Zúñiga, *La Virgen de la Caridad*, ob. cit.; “La Virgen del Cobre y la nación cubana”, en Revista Del Caribe, 2002, N° 37; *Santiago de Cuba desde su fundación hasta la Guerra de los Diez Años*, Editorial Oriente, Santiago de Cuba, 1996, pp. 64-69.
  28. Cemíes era el nombre que daban a sus dioses y diosas.
  29. José J. Arrom, “La Virgen del Cobre: historia, leyenda y símbolo sincrético”, en *Certidumbre de América*, Editorial Letras Cubanas, La Habana, 1980, p. 191.
  30. Fray Ramón Pané, *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, Ciencias Sociales, La Habana, 1990, p. 47.
  31. Onofre de Fonseca, Bernardino Ramírez y J. Antonio Veyrunes Dubois, *Historia de la milagrosa aparición de Nuestra Señora de la Caridad, patrona de Cuba, y de su santuario de la villa del Cobre*, p. 86. Citado por Olga Portuondo Zúñiga, ob. cit., p. 67.
  32. Fernando Ortiz, “La semiluna de la Virgen de la Caridad”, en *Archivos del folklore cubano*, La Habana, abril-junio de 1929, 4 (2): pp. 161-163.
  33. María Elena Díaz, “La minería de cobre: una pequeña industria local independiente y con predominio femenino”, en Revista Del Caribe N° 37, Santiago de Cuba, 2002, p. 80.

## Bibliografía

- Arrom, José J. “La Virgen del Cobre: historia, leyenda y símbolo sincrético” en *Certidumbre de América*, Editorial Letras Cubanas, La Habana, 1980.
- Argüelles Mederos, A. e I. Hodge Limonta, *Los llamados cultos sincréticos y el espiritismo*, Academia, La Habana, 1991.
- Barnet, Miguel. *Cultos afrocaribbeos. La Regla de Palo Monte*, Ediciones Unión, La Habana, 1995.
- Bastide, R., *O Candomblé da Bahia (Rito Nagô)*, Nacional, San Pablo, 1978.
- Bolívar Aróstegui, Natalia, *Los orishas en Cuba*, Ediciones Pablo Milanés, La Habana, 1994.
- Bisnauth, Dale. *History of Religion in the Caribbean*, Kingston Publishers Limited, Jamaica, 1989.

- Cabrera, Lidia, *El Monte*, Universal, Miami, 1992.
- Díaz, María Elena. “La minería de cobre: una pequeña industria local independiente y con predominio femenino”, en *Revista Del Caribe* Nº 37, Santiago de Cuba, 2002.
- \_\_\_\_\_, *Yemayá y Ochún, Kariocha, Iyalorichas y Olorichas*, Ediciones Universal, Miami, 1996.
- Elbein dos Santos, Juana. *Os Nagô e a morte*, Vozes, Petrópolis, 1993.
- López Valdés, R., “Presencia étnica de los esclavos de Tiguaboa (Guantánamo) entre los años 1789 y 1844”, en *José Martí*, año 77, segunda época, Nº 3, La Habana, 1956.
- L’Espinay, F., “A religião do orixá outra palavra do Deus unico?”, en *Revista Eclesiástica Brasileira*, Brasil, vol. 47, fasc. 187, 1987, pp. 639-890.
- Moreno Fraginalls, M., *El ingenio*, tomo 1, Ciencias Sociales, La Habana, 1978.
- Morales Salvador, *Conquista y colonización de Cuba. Siglo XVI*. Ciencias Sociales, La Habana, 1984.
- Ortiz, Fernando, *Los negros esclavos*, Ciencias Sociales, La Habana, 1975.
- \_\_\_\_\_, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Ciencias Sociales, La Habana, 1983.
- \_\_\_\_\_, *Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba*, Editorial Letras Cubanas, 3ª edición, La Habana, 1993.
- \_\_\_\_\_, “La semiluna de la Virgen de la Caridad”, en *Archivos del folklore cubano*, La Habana, abril-junio de 1929, 4 (2): pp. 161-163.
- Pané, fray Ramón. *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, Ciencias Sociales, La Habana, 1990.
- Portuondo Zúñiga, Olga. *La Virgen de la Caridad de Cobre: símbolo de cubanía*, Editorial Oriente, Santiago de Cuba, 2001.
- \_\_\_\_\_, “La Virgen del Cobre y la nación cubana”, en *Revista Del Caribe*, 2002, Nº 37.
- \_\_\_\_\_, *Santiago de Cuba desde su fundación hasta la Guerra de los Diez Años*, Editorial Oriente, Santiago de Cuba, 1996.
- Verger, Pierre, *Orixás. Deuses iorúbás na Africa e no novo mundo*, Editora Corrupio, San Pablo, 1981.
- \_\_\_\_\_, “Grandeza e decadência do culto de Ìyámi Òsòròngà (Minha Mãe Feiticeira) entre os Yorùbá”, en Carlos Eugenio Marcondes de Moura (org), *As senhoras do pássaro da noite: escritos sobre a religião dos orixás V*, Universidad de San Pablo (EDUSP), Axis Mundo, San Pablo, 1994.

CHILE

# Las Vírgenes de la Frontera y la cristianización de la naturaleza

*Grupo Newen Kushe*





Capilla donde se venera a la Virgen de la Piedra de Quilacoya.

### **Grupo Newen Kushe**

María Teresa Aedo  
Patricia Bastos  
María Teresa Inostroza  
María Olivia Oñate

El Grupo Newen Kushe es un colectivo de mujeres de Concepción, Chile, que está dedicado a la búsqueda de su propia espiritualidad como mujeres.

Fotos de portada: La Virgen de los Copihues y la Virgen de la Piedra de Quilacoya.

**L**os 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. Esta diferencia se explica 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.

### **Una cosmovisión particular**

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 Quilacoja muestra una versión contemporánea de ese proceso y es expresión de una religiosidad mariana estrictamente popular y campesina.

### 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.*

*Descorazonados estaban ya los españoles y desconfiados del éxito, cuando sin motivo aparente alguno, buyen 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 además 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 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 buyeron 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.”<sup>1</sup>*

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” 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 los Copihues

*“En 1908 venía por el camino que une Purén a Contulmo y que era el mismo que usaron los españoles desde que allí en Panguco existiera el Purén viejo, es decir, el que asciende por toda la cima que forma la colina llamada Cerro Partido.*

*En este caso el curita Claudio Moureau y sus 40 acompañantes venían descendiendo, todos en briosos corceles y muy contentos por la abundante comida con que finalizaran las misiones en Elicura, cuando desde los matorrales se oye una voz de hombre viejo.*

*—¡Chau! ¡Chau! —naturalmente era una anciano araucano. Tímidamente se asoma a la vereda del camino y blandiendo una rama de canelo, su árbol sagrado en símbolo de paz, pide ser escuchado. El sacerdote, con esa bondad bonachona de todo cura de pueblo, simplemente se desmonta, y a pie alcanza el lugar donde está semiescondido el anciano.*

*Al llegar ve un araucano muy viejito de barbas muy blancas vestido de chiripas negras y faja roja, sandalias de animal silvestre y un llauto<sup>2</sup> de lana a manera de cintillo, que en muy mal castellano dice:*

*‘Mira, esto me fue dado por mi padre y a él por su padre, viene de muchos años y es una Ñuke de Gnechen, yo voy a morir y a ti te la doy. Ella estaba en el altar del Fuerte de Purén y fue de un jefe español que acá vino con curas como tú. ¡Tómala y cuidala!’*

*El sacerdote recibió de las añosas manos del anciano conna<sup>3</sup> la Virgen del Copibue. El mapuche desapareció tan misteriosamente como se había anunciado y nunca más se supo de él, a pesar que era sabido que por esos contornos no había reducciones araucanas.”<sup>4</sup>*

Esta Virgen se ubica en la misma zona geográfica de la anterior, que corresponde al área costera o franja lafquenche. A unos 100 kilómetros al sur del fuerte español de Penco, se encontraba en esa misma época el fuerte de Purén, ligado a la historia de la Virgen de los Copihues.

De acuerdo con la historia oficial recopilada por la Municipalidad de Purén, de tiempos de la Conquista data la leyenda de la Virgen de los Copihues. En esta versión la figura de la Virgen es denominada Ñuke de Gnechen, que correspondería a Madre de Gnechén, es decir, Madre de la Divinidad. Viene acompañada por el canelo que, como sabemos, es un signo de paz entre los mapuche. Es preciso aclarar que entonces se entendía la paz o “pacificación” como el triunfo del dominio español.

El relato enfatiza el aspecto envejecido, acabado y debilitado del antiguo *conna* mapuche que luego de entregar la Virgen al sacerdote

se esfuma y desaparece definitivamente junto con su etnia, dejando en el escenario sólo lo español. En una estrategia narrativa semejante a la del relato de la Virgen del Boldo, del indio proviene una legitimación simbólica de los conquistadores como dueños de lo sagrado en la figura divina que los representa y que extiende su poder para constituirse en madre y origen de todo lo divino, incluyendo la divinidad y el mundo mapuche. Esta presencia omnímota del español quita su vitalidad al pueblo mapuche, cifrada en la figura del anciano que representa a la vez la sabiduría ancestral y la fuerza del guerrero. El dominio español se impone y el mapuche desaparece en el tiempo y en el espacio.

En nuestra investigación en terreno, hemos recogido de parte de algunas personas que viven en las montañas cercanas a Purén otras versiones de la historia de la Virgen de los Copihues, que pertenecen a la memoria oral del pueblo de la zona. Estas versiones destacan la antigüedad de la historia y la intervención de los misioneros en la identificación de la figura de la Virgen con elementos propios de la naturaleza mapuche, quienes confeccionan finalmente un cuadro donde aparece María rodeada de copihues. Este cuadro, que se conserva hasta hoy, se encuentra guardado en una capilla abandonada en un cerro llamado Melinchique, al interior de la cordillera de Nahuelbuta.

### La Virgen de la Piedra de Tubul

*“En las riberas del mar de aquella parte de Arauco, que se llama Tubulia, se ve una ensenada que corona un collado o cerro que allí se levanta, de altas y tajadas peñas las cuales, al paso que se disminuye en las laderas y bajadas de este monte, le hacen menos inaccesible y más tratable, basta que viene a rematar en una llana y apacible colina que sirve como de estrado o grada a una peña de hasta dos varas y media de alto, hecha en forma de capilla o nicho, dentro del cual se ve la prodigiosa imagen de Nuestra Señora, que va aquí estampada, con su preciosísimo hijo en los brazos. Es de ver la piedra negra que forma el cabello tendido por la cabeza y el cuello hasta la espalda, y la piedra blanca que representa el rostro vuelto a un lado y en perfil de manera que se ve solamente uno de los ojos, negro, con grande proporción y hermosura. El vestido o túnica parece un rosal hasta la cintura, y el manto es de color anaranjado y el aforro que se descubre, azul; finalmente, la imagen se lleva tras de sí los ojos y la admiración de todos los que la ven.*

*Había mucho tiempo que la veían los gentiles, en cuyas tierras cae este*

*monte y peña, pero como bárbaros no habían hecho reflexión, hasta que ahora, ocho o diez años, estando un niño indio con su madre cerca de esta peña, acertó a fijar los ojos en ella y, reconociendo la imagen, comenzó a dar voces a su madre, diciéndola: 'Mira, mira que linda señora está allí con un niño en sus brazos'; llegó la india y admirada de tanta belleza, publicó a todos lo que había visto. Llegó esta voz a oídos de nuestros padres misioneros de Arauco, los cuales para certificarse de la verdad, fueron en persona, y, habiendo visto por sus ojos esta maravilla, quedaron no menos gozosos que admirados de haberla visto; hicieron despejar el lugar que estaba todo lleno de matorrales y espinas, y los indios llenos de gozo y contentos de ver bonradas sus tierras con tan particular favor del cielo, prometieron labrar allí una iglesia, y para confirmarlos más la Virgen Santísima en su propósito y aficionarlos en su devoción, fue servida de que los indios comenzasen luego a experimentar sus favores. Porque la india que descubrió y publicó esta imagen, estando temerosa de que le diese una peste que corría entonces en aquella tierra, raspó unos polvos de aquella peña y, bebiéndolos, quedó tan alentada que la sirvieron como de preservativo y pudo servir a los demás apestados, sin que la tocase jamás el contagio. El señor obispo de la Imperial, cuando llegó a su noticia esta maravilla, mandó al vicario de Arauco que fuese en persona a certificarse de ella, como lo hizo, y mandó se venerase en silencio hasta que Nuestro Señor disponga las cosas, de manera que, convirtiéndose aquella gentilidad, dé lugar a las públicas alegrías y solemnidades que pide tan extraordinario prodigio."<sup>5</sup>*

A 20 kilómetros del fuerte de Arauco, hacia la costa, encontramos esta otra Virgen del período de la Conquista. Su historia viene también de las crónicas coloniales que cuentan que en un lugar de las grandes formaciones rocosas próximas a Tubul apareció estampada milagrosamente la figura de la Virgen.

Este lugar corresponde a la ruta seguida por los misioneros entre el fuerte de Arauco y el fuerte de Lebu, quienes interpretaron la aparición de esta figura como un mensaje que instaba a los indios a convertirse y a aceptar la presencia de la Virgen como protectora; los instaba también a asimilar la cultura española.

Vemos nuevamente, en el relato, el intento de cristianizar lo que era sagrado para el pueblo a conquistar: la piedra, que representa lo eterno, la que siempre ha estado allí siendo parte de sus vidas. Y la piedra contiene la imagen de la religión de los invasores como un signo llamando a aceptarlos. Esta idea se refuerza por la estrategia narrativa de que el reconocimiento de la imagen cristiana está puesto en boca

de los mapuche. Por su parte, a los misioneros-colonizadores se reserva la autoridad y el poder de la Verdad, pues según el relato ellos son los llamados a “certificar” la verdad de este reconocimiento y la autenticidad de la imagen. Así pues, los misioneros-colonizadores españoles son los administradores de lo sagrado, que ordenan incluso la disposición del espacio físico y las formas de culto; son también los administradores del sentido, que interpretan el mensaje divino.

## 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 mensaje venido del cielo. Tal vez son mensajes enviados por Dios, el creador.*"<sup>6</sup>

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/materia, 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. Este 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 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 esta zona, dada la pertinaz resistencia que opusieron los mapuche, 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.

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, cuando este proceso está consumado y los campesinos han interiorizado ya la lógica de la religión del conquistador.

El proceso que vemos delinarse 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.



Aporte desde la  
subjetividad

## Del asombro a la indignación

En el transcurso de nuestra investigación se suscitaron 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 desvalorizada 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.


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.

Éste 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 deconstrucción 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. 

## Notas

1. Versión de monseñor Reinaldo Muñoz Olave, de 1918: *Las monjas trinitarias de Concepción, 1570-1822: Relato histórico* (1918), Imprenta San José, Santiago de Chile, 1926. Esta versión está basada a su vez en otras anteriores, que se remontan a la de Alonso de Ovalle, *Histórica relación del reyno de Chile y de las Misiones y Ministerios que ejercita en él la Compañía de Jesús* (1646), Instituto de Literatura Chilena, Santiago de Chile, 1969, que ya recoge este relato como muy antiguo.
2. De acuerdo con el *Arte y gramática general de la lengua que corre en todo el reyno de Chile*, compuesto en 1606 por el jesuita Luis de Valdivia, *llauto* es un “bonete o cintillo de la cabeza de indio”. Éste es el primer diccionario de mapudungun (lengua mapuche) que se elaboró y aún es punto de referencia, pues la calidad de este trabajo ha prolongado su vigencia e importancia hasta nuestros días. Ver Luis de Valdivia, *Arte, vocabulario y confesionario de la lengua de Chile* (1606), Ed. Julio Platzmann, Leipzig, 1887.
3. La palabra *conna* significa guerrero.
4. Versión recogida por Victoriano Cartes Fajardo: *Purén indómito: historia narrada por su gente*, Editorial Concepción Octava Limitada, Concepción, 2001.
5. Alonso de Ovalle, ob. cit.
6. Versión recogida en la Investigación del Liceo C-41 San Juan Bautista de Hualqui, *Leyendas y tradiciones de Hualqui*, Edición del Departamento de Educación, Ilustre Municipalidad de Hualqui, Concepción, 1992.

MÉXICO

# La Virgen María de Guadalupe y la Diosa Madre Tonantzin

*Martha Robles*





Tonantzin,  
diosa azteca  
identificada con  
la tierra y madre  
de todas las  
otras deidades.

Este capítulo es el único que no forma parte de las investigaciones de la red de Con-spirando. Sin embargo, pensamos que es necesario incluir a la Virgen de Guadalupe porque es uno de los casos emblemáticos en que la Virgen María cristiana reemplaza a una Diosa Madre indígena y es, además, la advocación de mayor importancia, no sólo en México, sino en toda América Latina.

Fue tomado de: Martha Robles, *Mujeres, mitos y diosas*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes y Fondo de Cultura Económica, México, 1996, pp. 237-247.

**Martha Robles** nació en México en 1948, es historiadora e investigadora en temas sociales. Es autora de numerosos libros, entre ellos, *La ley del padre* y *Mujeres del siglo XX*.

Se incluye, además, el artículo de María Moore, “Hemos cruzado las fronteras de nuestras conciencias: Diálogo entre Malinche y María”, entendiendo que contribuye a la comprensión del complejo fenómeno de la dominación cultural y religiosa de los conquistadores y las estrategias de resistencia de los pueblos autóctonos.

Fue tomado de: Revista Con-spirando, Nº 2, Santiago de Chile, octubre, 1992, pp. 24-25.

**María Moore** ha vivido y trabajado en México por más de 20 años.

Foto de portada: La Virgen de Guadalupe.

Oportuna si las hay, portadora de una fuerza vivificante sobre la que se levantaría el único símbolo indiscutible de la patria, la Virgen de Guadalupe es también una de las respuestas religiosas más inteligentes de la evangelización colonial. Su presencia en el Valle del Tepayac, zona sagrada de la región de Anáhuac, mitiga el baño de sangre que derramaron los conquistadores españoles durante años de saqueo y cruel sujeción en nombre de la grandeza imperial de la península; después, al instaurarse como creencia legítima de un pueblo que en su rostro moreno reconoce la cara de su espiritualidad, su culto emprende por sí mismo el camino en ascenso de una devoción colmada de misterio que no solamente se desprende de su tronco católico al fortalecerse por el prodigio que representa, sino que súbitamente supedita a su divinidad la expresión complementaria de un cristianismo que a la fecha ha persistido por la intensidad secular de la fe, no por su doctrina ni por la obra institucional de los prelados.

No es casual, en este sentido, que el fervor popular por la Guadalupeana coincida en sus mayores ascensos con las expresiones fechadas de independencia o de unidad nacional. Con ser enigmáticos, lo que confirma su vitalidad milagrosa, los orígenes de la hermosa y sencilla tradición que eleva a Nuestra Señora de Guadalupe a signo protector de identidad no coinciden con el desarrollo histórico de su figura frente a la injusticia que, paradójicamente, aumenta a medida que se enriquece el culto de una feligresía que durante 500 años sólo ha padecido, en lo fundamental de su vida, el dolor que hoy, como ayer, alimenta sus rogativas.

A sus pies se han sollozado carencias de siglos y penas embebidas

en lágrimas que no parecen tener fin. Quieta, como su gesto enternecido, en su mirada cabe la tristeza que de noche y de día asciende desde lo más profundo del corazón hasta su figura casi descolorida y siempre pendiente allá, enmarcada en plata y oro, en la altura inalcanzable de un santuario que, construido a modo de corredor adverso, no incita al recogimiento ni ofrece el ámbito de religiosidad de su basílica primitiva, pero que sin embargo vence, por el poder de la fe, el peso nefasto de su arquitectura. Y eso también acentúa su prodigio porque, a pesar de que el ámbito que la envuelve se antoja contrario a la religiosidad, ella confirma su noble función de depositaria y reflejo de un sentimiento de vaciedad tan inagotable que entenderlo equivale a entender el carácter de una cultura concentrada en su sensación desvalida, fiel a su orfandad ancestral y en alerta al acto reparador que sólo Ella, por su infinita piedad, puede causar.

Su culto, en esta manera incrementa su ambigüedad enigmática a través de lo que sería el guadalupanismo, en lo nacional, si consideramos su ponencia unificadora como madre y emblema de un pueblo desprovisto de otras divisas de identidad dotadas de su importancia; y, en lo particular, la devoción domiciliaria a su misericordia para atender las rogativas personales de las que dan fe millares de exvotos, apenas testimonio de una maravillosa confianza que habla, crece y se explica por sí misma, a pesar de las inútiles investigaciones que han pretendido inquirir el portento desde la espiritualidad unívoca de nuestra cultura ancestral.

Dotada de un vigoroso trasfondo esperanzador, la Guadalupana es más que imagen revelada en la ermita de Tepeyac, y el guadalupanismo mexicano mucho más mito fundador de la identidad mestiza. Ella es la madre bienaventurada de una vida interior que, desde su aparición en el ayate del indio Juan Diego, brindó consuelo a una raza doliente que nada entendía de símbolos interpuestos entre la espada y la cruz, pero supo todo lo que tenía que saber en tratándose de encauzar su primitiva orfandad. Es la mujer radiante que ofrece a los indefensos un noble motivo de adoración. Luz en medio de la tiniebla, otorga gracia, perdona y cobija al desasistido sin exigirle más sacrificio que el que voluntariamente se le quiera ofrendar. Es la figura femenina por excelencia en tierra de huérfanos. Madre de Dios, omnipresente y caritativa, pudo o no suplantar el culto a la local y prestigiada Tonantzin, pero sin tardanza probó su legítima regencia sobre un Nuevo Mundo que nadie, misionero, virrey o soldado, podía gobernar.

La fuerza justiciera de la Guadalupana se consume en el instante en que Miguel Hidalgo esgrime su imagen como divisa de Independencia

frente a la *Generala* de Virreinato, como los españoles llamaban a la Virgen de los Remedios. De tal modo, 1810 es cifra del símbolo patrio que se opone al régimen de la Nueva España en todas sus expresiones, desde lo religioso hasta lo racial y político. Su imagen reaparece con los zapatistas, en 1914, al entrar a la ciudad de México; hecho que, asociado a los antecedentes de su aparición del 9 al 12 de diciembre de 1531, la confirma como patrona de las luchas populares, en tres episodios históricos que marcan la voluntad popular: el primero, que reacciona con fervor imparable al suceso de su aparición, en medio de rosas y flores locales, contra el abuso esclavista de los encomenderos; luego, el 16 de septiembre de 1810, con el grito de Hidalgo: “¡Viva la Virgen de Guadalupe! ¡Viva la América por la cual vamos a combatir!”, que emprende el brote independentista que funda la nación a la vez que vincula a la Virgen con la idea de la independencia de América; finalmente, la lucha de los campesinos por sus tierras que principia el movimiento revolucionario de 1910.

Ésta es la vertiente política de un guadalupanismo que el clero común se ha negado a aceptar y que, sin embargo, prevalece en la hondura de la conciencia social de un sincretismo que jamás se ha separado de la lucha por la justicia. Y la patria, en este aspecto, es hija orante del dolor y la necesidad; es también arraigo simbólico a una tierra bañada con sangre y esperanza, sobre todo esperanza, que sólo ha podido colmar la sagrada figura de una entidad femenina que, aunque mestiza por su apariencia, ostenta los atavíos de la cultura adquirida. La idea de patria anuda por sobre todo las expresiones inamovibles de una remota religiosidad que, como en ningún otro aspecto, adquiere esplendor al fundir su espíritu de sacrificio a la radiante Guadalupeana.

Casi apoteósicos, los minutos finales del peregrino que hasta lo posible se aproxima de rodillas al pie de su altar, con pencas de nopal espinosas atadas en pecho y espalda o con la piel atravesada por las prehispánicas púas del maguey, los del martirizado por adentro y por fuera y con los ojos entornados de tanto recogimiento, transmiten el más perfecto sentimiento de patriotismo guadalupano que sin distingo de santuario, fecha o país y aún por encima de cualquier pretensión política o clerical, dota de fuerza espiritual al indocumentado o al mexicano que partió de su tierra tres generaciones atrás, al campesino harapiento y al narcotraficante, al burócrata o al empresario, al artesano y al raterito, al preso, a la prostituta o a la monja enclaustrada. Nada se iguala a esta veneración supernatural. Ningún otro símbolo se manifiesta con similar furor ni es ostensible, en la vida social de los mexicanos, otro motivo de exaltación como el que inspira la Virgen de Guadalupe.

Asolados por todos los frentes, los naturales oraban en vano a sus propias deidades para que los librarán del yugo armado, de la muerte masiva y de la esclavitud; pero en vez de atender su clamor, los otrora temibles dioses desaparecían con sus signos bajo el doble poder del acero y de la voz que, traída por mar, nombraba y echaba a andar un mundo que no comprendían. Necesitaban un signo creador para vencidos y vencedores, una respuesta a su desamparo y algún cobijo que, siendo propio, también mereciera el respeto del amo. Aparecida o creada, la imagen de la que todos llamaron Nuestra Señora fue la primera y más aguda actitud compasiva que la Virgen María otorgaba a su pueblo elegido. Su portentosa benevolencia fechaba lo más apretado de una batalla de sujeción con la victoria del signo mestizo que, desde una ermita serrana en las alturas tlalocas, por igual asombró a propios y extraños por la cantidad de limosnas y ofrendas que recibía, en especial de comida, en medio de devociones que ni la prestigiada advocación de Loreto o la Guadalupe de Extremadura habían merecido por los recién bautizados.

Único milagro reconocido, la Guadalupana se transformó en surtidor de una fe inseparable de la piedad a sólo 10 años de la caída de Tenochtitlan. Orar fue aprendizaje anterior al de hablar. Así, mucho antes de que el español se impusiera como lenguaje dominador, ella se infiltró en las conciencias vencidas para reinar en la región de dolor; allí, precisamente, donde carecía de rival, en la zona quebrantada del alma, donde ni siquiera el Crucificado podía asentarse por su imposibilidad de competir con el signo maternal que legaba la pérdida de su amada Tonantzin. Por eso cedieron a su pesar las autoridades del Virreinato y, controversiales o no, acabaron por aceptar que si algún poder habría de instaurarse legítimamente, ése sería el de la Virgen del Tepeyac.

## **Tonantzin**

El cerrillo de Tonantzin fue templo y culto a la diosa madre desde tiempos inmemoriales. Tonantzin llamaron los indios durante unos 40 años, según fray Bernardino de Sahagún, a la imagen allí consagrada hasta que, hacia 1560, los españoles la comenzaron a bautizar con el único nombre de Guadalupe. Tepeácac se nombraba en lengua local a este monte sagrado al que acudían peregrinos de comarcas alejadas de México para ofrendar a la diosa con sacrificios, fiestas y dones cuya potestad atraía cíclicamente a la muchedumbre que podía renunciar a todo, menos a la necesidad de adorar a su madre Tonantzin, conocida también como Cihuacóatl o “mujer de la culebra”, que daba cosas



adversas como pobreza, abatimiento y trabajos, por lo que había que agradarla con extrema solicitud y rendirle la más delicada pleitesía para no provocar su ira ni suscitar descontento en ella.

A Sahagún aseguraron los informantes que Cihuacóatl solía aparecer y desaparecer en lugares públicos como una señora ricamente ataviada en blanco, en el más puro estilo palaciego, y que ella también fue engañada por una serpiente, como la Eva en el caso de Génesis, aunque no sabemos con claridad en qué consistió la empresa de la culebra ni cómo influyó este mito en la conciencia prehispánica. La casualidad sirvió a los frailes para establecer, en función del prejuicio de la mentira y de la debilidad femenina, ciertas analogías sobre las enseñanzas del bien y del mal que seguramente fueron aprovechadas para impartir su doctrina con el auxilio de ejemplos locales, lo que favoreció el sincretismo y seguramente también la perturbación española frente al poder que lo tremendo ejercía en aquellas mentes americanas, creadoras de una vasta genealogía de dioses duales y de signos que, aunados a las disciplinas del cuerpo, al curso de la obediencia y al respeto que profesaban al saber de los viejos, contribuyeron a asentar el culto religioso de una maternidad superior sólo inclinada al bien, a la protección comprensiva y al resguardo de una suavidad tan contraria a la costumbre de adorar una ambigua función de madre castigadora, que no es difícil suponer que en el fervor progresivo a la Guadalupana se concentrara la verdadera síntesis de la cultura naciente, una cultura estrenada en el dolor del vencido, en su indudable sensación de orfandad y en la urgencia de un amparo tan prodigioso que pudiera causar el milagro de la compasión como móvil de resistencia.

Tonantzin trenzaba sus cabellos arriba, casi junto a la frente, al modo de las mexicanas de hoy, con listones o flores anudados en forma de cornezuelos. De noche bramaba, voceaba en el aire y a cuestras cargaba una cuna, como si en ella llevara a su hijo, al uso de la región. Cuando quería que la honraran, aparecía y desaparecía entre la multitud para abandonar ella misma su cuna en el tianguis con la intención de que las otras mujeres, al asomarse intrigadas creyendo que la olvidaba, descubrieran que en vez de niño la diosa dejaba el pedernal afilado con el que debían practicarse en su honor los sacrificios rituales.

Venerada y temida, Nuestra Madre o Tonantzin prodigaba males a discreción o los suspendía en la medida en que sus devotos la honraban con ceremonias y festividades. Madre de dioses, con seguridad intercedía poderosamente a favor o en contra de los creyentes, pues no es casual que, de entre la multitud de entidades abominadas por los cristianos, ella fuera la más combatida y en consecuencia de la que

menos se hablara en el de por sí escaso registro de aquella singular teogonía. No es tampoco fortuito que, en tratándose de asentar un nuevo credo con la natural resistencia de los conversos, fuera el cerro de Tepeyaco Tepeaquilla, como dijera los españoles, el sitio adecuado para fundar la tradición mariana. Lo que quizá jamás se esperó es que allí mismo, en su santuario ancestral, resugiera el signo sagrado de la poderosa Tonantzin transmutado en la figura mestiza de una mujer clemente, también hermosamente ataviada, que al elegir a un indio ya bautizado para publicar su mensaje, no únicamente causaba el portento de trastocar los atributos temibles de la astuta Cihuacóatl; sino que, por obra del sincretismo naciente, la siempre Virgen Santa María otorgaba al pueblo desamparado y no suficientemente converso la gracia de un nuevo lenguaje monoteísta de amor, esperanza y apoyo, accesible a los macehuales.

Además del de la propia revelación mariana, el misterio que entraña este culto a la feminidad indulgente en una cultura de espaldas a las mujeres y al reconocimiento de la más elemental equidad, no deja de ser asombroso. Hasta parece que la Virgen de Guadalupe conservara a pesar del tiempo el atavismo de la dualidad de ostentar la más alta virtud maternal en su naturaleza sin mancha. Como Cihuacóatl, la Guadalupana es mujer, pero no esposa, lo que permite universalizar la piedad. Radiante, descansa sobre la luna en cuatro manguante y a sus pies asoma el ángel de la pureza perfecta. Se trata de un ángel triste, mexicanizado y distinto a la figura convencional y barroca. No sufre ni llora, como otras advocaciones, pero su mirada trasluce la hondura de una bondad que dulcifica el dolor que queda después del dolor. Viste la túnica mora, distintiva de la imaginería española del siglo XVI, y en su largo manto despliega los astros, como si la cubriera el techo del cielo.

Así, en revoltura perfecta de elementos mestizos y sobreposiciones sincréticas, se arraigó la leyenda y así cobró vida la devoción a la patrona de México y emperatriz de América, entre actos locales de adoración, con abundancia de milagros desencadenados por la noticia de las apariciones y contra desacuerdos civiles y religiosos respecto de si podían aceptar el testimonio no sólo del indio, sino el suceso mismo que involucraba críticamente todo el sistema de autoridad.

Imprecisa en principio, inclusive sin nombre propio y bajo el misterio del mensaje revelado en lengua mexicana a un pobre hombre del pueblo, macehual que andaba por ahí, caminando en la cumbre del Tepeyac, la Guadalupana deslindó, desde el origen mismo de su inscripción, su distancia litúrgica tanto del resto de las advocaciones como de santos,

cultos y ceremonias cristianas para emprender en solitario el despertar de este credo, el cual, 500 años después, aún sorprende por su autonomía y por el vigor de una devoción tan original que siendo europea sólo permite explicarse desde las profundas raíces locales que tras la Conquista brotaron, fortalecidas, allí donde el colonizador pretendió erradicar el rostro y la historia locales.

Por eso fue doblemente significativo el suceso, porque en cierta forma se trataba de aceptar que, entre los vencidos, se engendraba una modalidad religiosa a la sombra de sus propios dogmas, aunque ajena a sus determinaciones litúrgicas y de fe.

Que la Madre de Dios en persona intercediera a favor de los indios era hazaña difícil de creer. De aceptar la versión expuesta al obispo Zumárraga por Juan Diego, se tambalearía el interés de los encomenderos con el cúmulo de prejuicios respecto del pobre sentido de humanidad que recaía sobre los naturales. Que fuera además morena y se hubiera aparecido tres veces seguidas al aborigen Juan Diego, en todo rompía con la decisión de no conceder al vencido ningún signo de identidad que los igualara ante Dios.

No hay que olvidar que fue prolongado el alegato español sobre si los indios tenían alma o no. La bula del papa Paulo III en que declara que los naturales, aunque fuera de la fe de Cristo, eran gente de razón y no podían ser privados de su libertad ni de sus bienes, se dio en Roma el 9 de junio de 1537, seis años después de la aparición, de la que probablemente el Vaticano tuvo noticia. La bula, sin embargo, fue asimilada con lentitud, ya que contra la ferocidad practicada por los encomenderos, el papa ordenó que los indios fuesen atraídos al cristianismo con la palabra divina y el buen ejemplo; un buen ejemplo que no únicamente se desatendió, sino que derivó en tal salvajismo que, desde entonces, decir colonización equivale a referirse al modelo de saqueo deshumanizado que en el Nuevo Mundo ejercieron los españoles.

Tales antecedentes demuestran que las apariciones de la Virgen en el cerro de Tepeyac, fechadas del 9 al 12 de diciembre de 1531, cuestionaban y aun radicalizaban los fines devastadores de la colonización en el momento en que franciscanos y dominicos emprendían la ardua tarea de pacificar políticamente a vencidos y vencedores en español y lengua mexicana. De ahí que la Virgen de Guadalupe sea, desde entonces, la frontera simbólica entre la aspiración misionera que no se logró y un virreinato que pasadas las décadas de saqueo y furor, encauzó su propia dinámica hacia el establecimiento de sus clases, demandas y razas locales y después a la consumación de la independencia.

## La historia de Juan Diego

La historia no pudo ser más sencilla: la mañana del sábado 9 de diciembre, el macehual Juan Diego, bautizado hacía cuatro o cinco años, originario de Cuauhtitlán y vecindado en Tuletlac, caminaba por el cerro de Tepeyac cuando en uno de los senderos occidentales con vista al oriente fue sorprendido por el canto melódico de aves tan variadas y dulces que se levantó a lo que daban sus ojos para saber de qué pájaros se trataba, pues nunca oyó cosa igual ni conoció música que semejara a aquélla que, bordeada de un arco iris, acompañaba a una mujer hermosísima que lo llamó “Hijito Juan” en su lengua y le mandó aproximarse. Pasmado, imbuido de reverencia, el indio avanzó hasta el sitio del resplandor y, a pregunta de ella, respondió que se dirigía a la doctrina que los padres de San Francisco enseñaban en Tlatelolco y que también iba a oír la misa que allí se cantaba a la Virgen todos los sábados.

La Virgen empleó la suavidad distintiva del náhuatl para indicarle al modesto labriego que la que tenía ante sus ojos era María, madre del verdadero Dios y que, con el relato de lo que había visto y oído, fuera a decir al obispo en su nombre que era su voluntad que edificasen allí mismo un templo, donde ella se mostraría piadosa con el propio Juan Diego y con los de su nación, con los devotos y con quienes la buscaran en sus necesidades.

Juan Diego aceptó el mandato con la sumisión distintiva de los mexicanos y no sin dificultad, agravada por su modestia social, consiguió llegar hasta fray Juan de Zumárraga tras varias gestiones en la casa obispal. Humildemente le repitió el recado a sabiendas de que sus palabras causarían suspicacia. El franciscano escuchó, pero cautelosamente lo remitió a un nuevo encuentro para investigarlo entre tanto y examinar con madurez su respuesta.

Allá se fue el macehual otra vez, a darle noticia a la aparecida y a pedirle que escogiera a otra persona de más digno crédito para que el hueitheopixqui u obispo hiciera más caso. La Virgen, lejos de cambiar de opinión, confirmó al indio al atardecer, durante la segunda entrevista; que agradecía su obediencia, le dijo, y que, aunque otros hubiera, era su voluntad que él mismo repitiera el recado a la mañana siguiente.

Juan diego regresó ante Zumárraga asegurando entre lágrimas que la Virgen lo enviaba. Dada la pusilanimidad de los indios y la firme seguridad con que hablaba, comenzó a dudar el obispo y a inclinarse a que podía ser verdad lo que le decía. Así que mandó pedirle a aquella Señora una señal que certificara su petición y lo obligara a creer que

demandaba su templo. Por si acaso, hizo seguir subrepticamente a Juan Diego por dos personas de confianza para conocer lo que hacía en la cumbre del Tepeyac.

Allá se fue el indio por la calzada con la respuesta ignorante de los espías, pero éstos lo perdieron de vista al llegar al puente de cierto arroyo que pasaba cerca del cerro. Asombrados, lo buscaron por todos los rumbos, rodearon senderos y, al no encontrar rastro del macehual, regresaron ante el obispo para exigir un castigo bajo el cargo de hechicería.

Entre tanto Juan Diego, con su habitual humildad, confió a la Señora, quien ya lo aguardaba en el mismo sitio, que fray Juan de Zumárraga demandaba una prueba que acreditara su aparición. Aquí, entre la respuesta de Ella de que al día siguiente le otorgaría el pedido, y los acontecimientos que tratarían de impedir un desenlace sencillo, se tendió el mismo puente de obstáculos que en todos los mitos ponen a prueba al héroe. Uno tras otro descubrió escollos el indio al regresar a su casa: encontró enfermo de gravedad a su tío y esa noche más la jornada siguiente tuvo que encargarse de sus cuidados. Olvidado de su preciosa encomienda, en vez de acudir a su cita con la virgen corrió al alborar del día 11 rumbo a Tlatelolco en busca del curandero y del sacerdote porque le pareció que Juan Bernardino moría.

Tan distraído estaba con su aflicción que hasta no atravesar los cerros y salir al llano que miraba a México recordó que tenía que cruzar por el sitio donde el día anterior en vano lo había esperado la Señora. Distinto a la actitud general de los santos, cuya modestia parece acentuada por el portento, y diferente a la aventurada temeridad de los héroes profanos, el comportamiento de Juan Diego, por no haber acudido a recibir la señal convenida, correspondió en su totalidad a la psicología mexicana: acobardado, temió que la Virgen lo regañara y trató de esconderse. En vez de tomar el camino real de occidente, eligió por oriente la vía hacia Texcoco para esquivarla, sin saber que para la Madre de Dios no existen rutas largas ni cortas. Macehual como era, se dobló de vergüenza casi en la punta del cerro porque la Virgen vino a salirle al paso. Se excusó entonces con abundancia de fórmulas por no haber venido el día anterior por estar ocupado en asistir el enfermo y en buscar sacerdote que lo confesara. “No tengas cuidado de la enfermedad de tu tío teniéndome a mí, que lo tengo de tus cosas”, repuso ella con suavidad, y agregó: “Ya tu tío Juan Bernadino está bueno y sano”. Y luego, dando algunos pasos con él hasta el manantial que manaba a borbotones, sitio donde se edificaría la primera ermita, le indicó que subiera a la parte donde otras veces la había visto. Allí encontraría diversas flores y rosas que

debía cortar, recoger en su tilma y traerlas al pozo, donde le diría qué hacer con ellas.

Era el 12 de diciembre por la mañana, fecha en que sólo crecen abrojos, pero confiado en el divino mandato subió hasta encontrar el hermoso jardín anunciado. Una a una cortó las flores y, salpicadas aún de rocío, las llevó en su manta para que ella misma las compusiera mientras él escuchaba su comisión: “Estas rosas son la señal que has de llevar al obispo para que te crea: dile de mi parte lo que has visto, y que haga luego lo que te pido. Llévalas con cuidado y no las muestres a nadie, ni las descubra a persona alguna, sino al obispo”.

Como sería de esperar, Juan Diego fue detenido a la puerta de la casa obispal y se negó a mostrar su carga a los criados. Ellos, audaces, jalaron su tilma que despedía una intensa fragancia. Cundo intentaron desprenderle las flores, las hallaron de tal manera adheridas que a voces corrieron a describirle la maravilla al obispo, Fray Juan de Zumárraga, entonces, hizo pasar al indio para observar el prodigio. Escuchó su relato no únicamente con pormenores, sino con la certeza de que en aquella región algo misterioso estaba ocurriendo.

El resto es historia conocida: al soltar Juan Diego el doblez de la manta, que con burdo nudo colgaba de su cuello, comenzaron a caer las flores al tiempo que asomaba la sagrada imagen de María. Húmeda aún, intensamente perfumada, la última rosa dejó al caer la figura radiante de la Virgen en el ayate que se venera en la basílica. Admirados, el prelado y los presentes se hincaron llorosos ante ella y devotamente le rogaron para sí y la Nueva España su protección y amparo. Luego colocó el obispo la tilma en su oratorio y prometió construir un santuario sin tardanza.

El 13 de diciembre de 1531 visitaron el sitio del milagro prelados, autoridades, familiares y vecinos encabezados por Zumárraga y Juan Diego. Marcaron el lugar y después se encaminaron hasta el pueblo donde, sano y salvo, salió a recibirlos Juan Bernadino con la nueva de que el día anterior vio a su cabecera un resplandor iluminando a una hermosa y apacible señora, quien al librarlo de sus dolores le dijo que la imagen que su sobrino Juan Diego llevara entre flores a la casa obispal debía permanecer en el templo donde, a partir de entonces, sería llamada Santa María de Guadalupe.

Milagrosa, si las hubo, se le atribuyó el singular prodigio de haber acabado con la idolatría. Desplazó a la temida Tonantzin de los contornos de México y en vez de invocarla a la usanza de Madre Nuestra, los naturales la recordaban ya como Tonanzini ya como Teotenzin, pero no más como la madre de todos los dioses que fuera acreedora de innumerables calamidades. Si por acaso la Guadalupeana se adueñó de

su templo ancestral y a sus pies se postraron los mexicanos como única Señora y Madre de Dios.

Así, al modo de las historias pintadas de los nahuas remotos, su imagen selló la juntura de dos tiempos que lucharon por coexistir y que, al no atinar con un símbolo civil, armado o mesiánico, intensificaron el mito y su referencia revelada para consagrar, más a favor del vencido, la única esperanza de salvación de una Nueva España que carecía de destino propio. □

## HEMOS CRUZADO LAS FRONTERAS DE NUESTRAS CONCIENCIAS

### Diálogo entre Malinche y María

María Moore

**M**alinche fue una princesa azteca concubina de Hernán Cortés, el conquistador de México. Fue su intérprete y por medio de ella Cortés y los españoles descubrieron los secretos de los aztecas y así los conquistaron. En la jerga mexicana, ella era conocida como “la puta”, “la chingada” quien traicionó a su pueblo.

María de Guadalupe también es una princesa indígena, la virgen encinta y la salvación de su pueblo; ella es la madre-hija de México, llamada “m’hijita” por el indio Juan Diego.

**Malinche** —Mi nombre es “Malinche”, la Vendida.

**María** —Soy María, la Guadalupana.

**Malinche** —Yo predecía nuestra destrucción como Imperio Azteca. Poco a poco nuestra gente aplastó las enseñanzas de la sabiduría antigua. Los tambores de guerra llenaron nuestros oídos y no podíamos escuchar la nueva conciencia surgiendo dentro del pueblo; nos íbamos perdiendo dentro de un río de sangre. Nuestra fuente de vida ya no era este gran amor por todo lo que vive y habita la tierra. Al contrario, habíamos escogido la guerra; estábamos enamorados de la guerra. Yo rezaba para que regresara Quetzalcoatl y nos salvara de la ruina, de la extinción como pueblo.

Este Cortés apareció, en vez de Quetzalcoatl. Se dice que mi padrastro me vendió a Cortés porque deseaba la herencia de mi padre —que era el jefe de mi pueblo— para mi hermanastro. ¿Era la verdad? Yo no sé. También se dice que mi padrastro veía en Cortés un salvador para nuestro pueblo. Este hombre blanco venía en el nombre y en la imagen de dios.

Entonces, yo, con mi lengua hábil, traduje los secretos de mi pueblo para él. Trataba de llegar a ser la servidora de este señor. Pero allá en los campamentos de la conquista y de la guerra, bajo las estrellas y la luna de nuestra querida noche, yo fui violada como la basura de los hombres. Mi cuerpo se puso como chiles machacados. Pensaba que los vientos vendrían y abrazarían mis cenizas para llevarlas a un sol lejano.



Pero, como maíz en tierra seca, yo me convertí en la madre de un pueblo nuevo. Y me dicen que soy la traidora de mi gente.

**María** —Yo también he visto las estrellas y la luna de mi querida noche subir sobre mí. Pero se dice que soy la visión que surge detrás de las estrellas. No. Están equivocados. Soy La Morena, la oscuridad misma.

Yo estaba acá mucho antes que tú, Malinche. Pero en ese entonces estuve conocida como Tonantzin, la diosa que se cansó de los ríos de sangre, y de los sacrificios humanos a los dioses de la guerra. Soy la que dentro de mi vientre juntó lo masculino con lo femenino. Soy “la que está unida con el universo entero”. Por eso me castigaron. Me relegaron al infierno. El suelo sobre mí estaba sembrado con mentiras. Me han convertido en el poder oscuro, malévolo que debe ser destruido o redimido.

**Malinche** —Tú estabas resucitada en los sueños de los pobres y los oprimidos quienes no podrían seguir creyendo todas estas mentiras. Tu rompiste el suelo y apareciste otra vez en la conciencia de nuestro pueblo por medio de las flores y los cantos. Asumiste sobre tus hombros toda la destrucción de los oprimidos. Durante todos los tiempos estabas acompañada por otras mujeres buscando sus muertos y sus desaparecidos quienes han sido sepultados en lugares secretos. Búscame a mí ahora, mi jita.

**María** —Tú, mi hermana, que juntas en tu cuerpo tanto al opresor como al oprimido. Tú eres la madre de una conciencia que no puede ser contenida: el perdón a los enemigos. Buscarte a ti significa buscar contigo, buscar cómo perdonar, cómo re-tejer el camino, cómo descubrir la paz. Y en el proceso, cambiemos lo que entendemos por “la lucha”.

**Malinche** —Somos mujeres de fe quienes han cruzado las fronteras de la conciencia hacia la otra. Ahora escuchamos con otros oídos. Nuestra unión —“la Vendida” con “la Morena”— se despierta en los sueños de otras mujeres que también están cruzando las fronteras de la conciencia. Estamos unidas con estas mujeres en la gran tarea de “moldear la masa”, de tejer, unir, moldear y sanar todas estas memorias de nuestras sabidurías olvidadas. Somos también mujeres nacidas de un pueblo que ha aprendido a sobrevivir; un pueblo que ha producido criaturas de la oscuridad y criaturas de la luz; nuestro destino es dar a luz a una nueva raza y vivir las contradicciones y las ambigüedades de nuestra identidad que es, y siempre se estará pariendo.

**María** —Somos mujeres que escuchamos una nueva conciencia naciendo dentro de nosotras mismas, dando un sentido nuevo a los elementos de oscuridad y de luz. Estamos yendo más allá de cualquier fe, hacia la voluntad misma de *Lo Sagrado* donde encontramos una voz nueva que da sentido a nuestras vidas, a nuestro caminar. ☐



## Epílogo

**B**uscar las divinidades o las figuras ancestrales femeninas que subyacen en las diferentes vírgenes de América Latina fue una tarea que reveló una parte oculta de nuestra historia cultural y personal. ¿Cuántas de nosotras pueden rehacer su historia educativa y religiosa al contacto de estos relatos? ¿Cuántas de nosotras percibimos hasta qué punto la hegemonía de los símbolos cristianos relegó u olvidó valores culturales religiosos presentes en otras tradiciones, como la indígena y la africana, que hicieron la historia de América junto con la española y la portuguesa? ¿Cuántas de nosotras nos preguntamos sobre el sentido de los mitos antiguos y de su fuerza aún tan viva en el presente?

El texto que acabamos de leer, en su riqueza y diversidad, nos coloca en contacto con algunos aspectos de esa compleja realidad de los símbolos dentro y fuera de nosotras, realidad llena de preguntas sin muchas respuestas, realidad siempre actual que nos interpela y que apenas comenzamos a explorar.

Es a partir de las interpelaciones y provocaciones que esta lectura causó en mí que comparto con ustedes algunas breves reflexiones a título de epílogo.

Un epílogo que no es más que el reconocimiento final del valor del trabajo realizado y una llamada de atención sobre algunos aspectos presentes en las diferentes reflexiones presentadas. Ésta será mi tarea en este texto de finalización de un trabajo colectivo de gran mérito para la historia cultural de América Latina.

Todas nosotras sabemos que, en estos últimos años, muchos movimientos sociales e intelectuales influyeron en el rescate de la historia femenina y, muy particularmente, en la revisión del papel social de “madres” que la sociedad patriarcal nos asignó, así como las formas de interiorización y legitimación de ese papel. Sin duda, el feminismo y el ecofeminismo tuvieron y tienen un papel importante en la “desocultación” de esa historia y en los procesos de valorización de nuestra identidad y autoestima.

Entre tanto, más allá de la interpretación patriarcal que se ha hecho de la figura de María como Madre y Virgen, más allá de las imágenes de diosas en diferentes culturas y de las críticas feministas que podemos hacer al papel que estas imágenes ejercieron en la formación de una identidad femenina sumisa y en la relación de dependencia entre mujeres y hombres, es preciso recordar que la referencia a lo femenino simbolizado por las mujeres Madres, Vírgenes y Diosas tiene que ver con una experiencia humana primordial y primitiva.

Introducir la necesidad de recordar esto, no significa disminuir el impacto de la crítica feminista a la cultura patriarcal, sino sólo intentar percibir, al interior mismo de esta cultura plural, una experiencia profunda y real que puede ser encontrada de diversas formas y en diferentes culturas. En otros términos, mi reflexión lanza la hipótesis de que la dimensión femenina de la humanidad es la que de cierta forma garantiza la presencia de las fuerzas de cohesión, de agregación, de integración y de comunión en los sistemas vitales. Estas fuerzas reaparecen también en forma simbólica de diferente modo a lo largo de la historia humana. Así sea de forma subalterna, como en el caso de la sumisión de la Virgen en el catolicismo o de forma indirecta en el caso de la feminización de ciertos atributos divinos en el protestantismo, en el mundo patriarcal la dimensión femenina de la vida consiguió guardar su extraordinaria fuerza y creatividad. Y esta dimensión no puede morir porque ella es la condición misma de supervivencia de la vida.

Como otras pensadoras y pensadores, insisto en situar la experiencia primordial o primitiva como algo constitutivo o algo fundante de este ser que somos, de este ser en el que nos convertimos a lo largo de nuestra evolución histórica, biológica y cultural. No se trata aquí de trabajar a partir de esencias preestablecidas ni de esforzarnos por llegar a establecerlas, sino de que acojamos algo de la propia evolución vital de nuestro ser humano colectivo. Esto significa también que los procesos evolutivos podrían haberse desarrollado de otra forma, pero fue así que acontecieron. Del mismo modo, podríamos decirnos a nosotras mismas:

*yo podría haber hecho otra cosa de mi vida, pero las circunstancias y mi decisión personal me llevaron a elegir esto y no aquello.* Por lo tanto, es a partir de aquello en que nos convertimos que buscamos comprender nuestra propia realidad presente y pasada.

Esta afirmación equivale a decir que somos lo que nuestra compleja historia biológica, psicológica y cultural hizo de nosotras y lo que, en nuestra diversidad personal y cultural, hicimos de ella. Actuamos, interactuamos y reaccionamos a lo que recibimos y a lo que encontramos en nuestro medio. Y así la vida continúa y la historia se hace.

La experiencia primordial toca por un lado la necesidad de protección, de cuidado, de seguridad, de consuelo inherente al ser humano –femenino y masculino– en que nos convertimos. Y esta necesidad primordial se direcciona a una figura femenina, conectada de forma inmediata a la experiencia primera de la vida intrauterina y, de forma mediata, a algo más remoto y profundo. Es en ella que nos sentimos abrigadas, nutridas, protegidas. Esa experiencia primordial se manifiesta también en la relación “religiosa” con los diferentes rostros de la madre, la Virgen María, relación materna y filial de dependencia, protección y afecto.

Por otro lado, la experiencia primordial toca igualmente nuestros miedos, temores, ansiedades, angustias. Y en esto, en particular, también la figura femenina representada especialmente por la Madre ocupa un lugar destacado. La madre acoge en el interior de aquello que representa, nuestros miedos profundos y, de cierta forma, ella también los provoca. Y los provoca por la situación misma en que nos encontramos de dependencia e independencia en relación con su propio ser. Este lado tal vez más sombrío parece ser lo opuesto de la seguridad, del apaciguamiento y del afecto que buscamos. Es como si, también, a partir de la madre fuésemos acuñadas en un miedo original, un miedo que se traduce en las diferentes pérdidas que experimentamos, en las diferentes rupturas que acontecen a lo largo de la vida, en las diferentes amenazas que vivenciamos, y esto desde el inicio de la vida. Es como si existiésemos como “monedas” con dos caras, una manteniendo a la otra y sin poder existir sin la otra. Monedas que al ser giradas por la propia vida mezclan protección con miedo, pasividad con agresividad, amor y odio, vida y muerte.

La figura de la Madre guarda, por tanto, una ambivalencia indisociable –amor/temor, vida/muerte– que emerge en las personas individuales y colectivas de las diferentes sociedades humanas. Esa ambivalencia que proyectamos en la relación con la Madre es parte de nuestro ser y, por lo tanto, es parte de aquello en que nos convertimos en el largo y complejo proceso evolutivo vivido.

Por eso pedimos protección a la Madre, pedimos que ella no nos abandone, que vuelva hacia nosotros sus ojos misericordiosos, que nos ampare, nos acoja, que no tenga en consideración nuestras faltas, que nos purifique. Pedimos a la Madre que proteja nuestro sembrado y nuestra cosecha, nuestra tierra y nuestra prole, nuestra vida y nuestra muerte. Nuestros pedidos tienen la doble marca del afecto y del temor como si, en relación con ella, la “desigualdad” y la asimetría fueran las marcas más importantes. Es como si le atribuyéramos una superioridad ética y una fuerza existencial de las cuales estamos muy distantes. Es como si ella fuera lo que nunca podremos ser, al mismo tiempo que nada podemos hacer sin su amparo y protección, sin su ayuda y comprensión. Es a partir de esas múltiples experiencias con la “Madre” en diferentes espacios y tiempos que le damos nombres, como si estos nombres fueran su atributo principal y su propia identidad.

¿Estaría esta Madre/Virgen fuera de nosotras? ¿Existiría como una entidad en nosotras, pero al mismo tiempo, y sobre todo, separada de nosotras? Todo depende de nuestra experiencia personal, de nuestra cosmovisión y de nuestra antropología. Por eso, estas son cuestiones complejas que apenas podemos señalar en este corto espacio de reflexión.

Muchas de nosotras interpretamos con frecuencia la “distancia” o la aparente ruptura existencial en relación con María –o en relación con la figura de las diosas– como obra del patriarcado. En parte esto es verdad, pero en parte me parece falso. Creo que necesitamos intentar abrir nuevas pistas de comprensión para nuestros comportamientos y evitar algunos equívocos.

El primer equívoco y, tal vez, el más importante a ser evitado tiene que ver con la identificación de la Virgen Madre con la mujer María, madre de Jesús. En realidad si en María hay algo de la Virgen Madre, la Virgen Madre, símbolo que refiere a la realidad originaria, es más que María. La historia cristiana lee a María también a partir de esta simbología mayor aunque no lo admita explícitamente.

Algunas teólogas y algunas feministas quisieron afirmar esa identidad y de esta forma quisieron buscar una especie de eliminación de la distancia entre la María histórica y una simbología cósmica presente en la idea de la Virgen Madre. Igualmente, quisieron limitar a María de Nazaret, la madre de Jesús, a una mujer con una historia común y con eso aproximarla, sobre todo a las mujeres pobres. Pensemos, por ejemplo, en la versión de que María habría sido violada por un soldado romano. Para muchas tal interpretación colocaría a María muy próxima a todas las mujeres que pasaron por ese sufrimiento y por tantos otros. Con eso piensan que se elimina la distancia entre la Virgen Madre y las mujeres.

Pero hay algo, particularmente en el mundo de los pobres, que parece resistir la eliminación de esa distancia.

Es interesante notar que estas hipótesis de eliminación de la distancia surgen mucho más de las investigaciones intelectuales que de la relación popular con la Virgen Madre. Las intelectuales tenemos una racionalidad muy limitada a un modelo fuertemente racionalista e inmediatista. Por eso, aun si todas estas hipótesis históricas en relación con la madre de Jesús fueran confirmadas no deberíamos perder la simbología mayor de la Diosa Madre y Virgen presente en muchas tradiciones y agregada a la tradición cristiana. Es ella, según mi parecer, la que cuestiona las bases patriarcales de la religión y en particular del cristianismo patriarcal.

Desde el punto de vista antropológico, cuando afirmamos la distancia entre la imagen poderosa de ciertas diosas, e incluso de María Madre y Virgen, en relación con los comportamientos de sumisión, de humildad y de obediencia enseñados a las mujeres, estamos afirmando por supuesto una estructura de dominación que hay que criticar. Pero también, de forma indirecta a través de esa representación, afirmamos una especie de pertenencia a algo mayor, a algo más amplio y más abarcador. Ese algo es llamado “relación materna y relación filial” en el sentido cósmico y antropológico. Todos los seres humanos, más allá de la conciencia que tengan de ello, vienen de una red mayor de relaciones, provienen de una realidad más amplia que la relación inmediata con los genitores biológicos.

Por esa razón, la reflexión del arquetipo de la Madre/Dadora no puede reducirse a una relación casi simétrica con otras mujeres o con los hombres, porque ese arquetipo representa en cierto sentido la fuente de donde todas y todos provienen. Esta representación y conciencia será más o menos clara, según la historia individual y cultural de cada persona. Aquí, una vez más, no se trata de hacer la lectura a partir de la mala distribución del poder patriarcal desde la conquista o la ocultación de las divinidades femeninas presentes en las culturas indígena y africana.

Si la crítica patriarcal nos sirve para verificar la historia política de nuestras relaciones, la filosofía de la religión nos remite a algo mayor que apenas se trasluce en nuestras vivencias y que de cierta forma no es inmediatamente pensado por nosotras. Lo que quiero subrayar es el dinamismo de nuestra memoria colectiva capaz de hacer presente en forma simbólica algo que tiene que ver con los procesos más primitivos de la formación de la vida. En lo simbólico irrumpe una realidad mayor que lo inmediato. Pero esta realidad mayor que irrumpe se mezcla con

nuestros comportamientos de opresión, manipulación y liberación. No se presenta ni existe de forma pura. Todo se mezcla.

La filosofía que propongo nos remite a la afirmación de la dificultad de pensarnos en una causalidad explicable de todas las cosas. En términos simplificados yo diría que no se puede atribuir todos los males de las mujeres al patriarcado, ni todos los males de la destrucción de las naciones indígenas y africanas al colonialismo. Lo que estoy afirmando es que una complejidad de causas y elementos, algunos hasta inesperados o imprevistos, se conjugan para que surja una situación y no otra. Por eso, en el caso de la Virgen Madre hay que mirar por detrás del símbolo lo que ella representa e intentar rescatar esa fuerza oculta.

Es, por tanto, a partir de esos límites percibidos desde nuestra experiencia personal y colectiva que nos damos cuenta de la complejidad de las experiencias y los sentimientos presentes en relación con la figura de la Virgen Madre y de su irreductibilidad a la historia de una única mujer.

Se intuye aquí la dimensión de la autonomía femenina, inclusive desde el punto de vista de los orígenes de la organización y la reproducción de la vida. Como afirman Monica Sjö y Barbara Mor, en el célebre libro *The Great Cosmic Mother*,<sup>1</sup> “en el principio existía una mar femenino. Hace dos billones y medio de años atrás en la tierra, todas las formas de vida flotaban en una especie de gran útero, en un océano planetario nutrido y protegido por fluidos químicos”. Y todo nació de este mar femenino, inclusive lo masculino. Esta maternidad primordial que “no conoce varón” es por eso mismo Virgen. La vida se gestaba en este gran océano que contenía en sí mismo las posibilidades de formación de las expresiones más complejas de la vida.

La memoria de esta ancestralidad mayor se proyecta en las figuras femeninas de nuestras múltiples tradiciones. Nuestra memoria colectiva común emerge también en las diferentes imágenes de diosas como para recordarnos nuestro complejo origen.

La imagen de la Virgen Madre indica justamente esta especie de “medio ambiente” femenino del cual todas las formas de vida emergieron. Tal realidad sin duda no nos hace superiores a los hombres, pero ciertamente no nos hace inferiores ni justifica el desarrollo de ninguna teoría biológica y social sobre nuestra pretendida inferioridad.

Mantener la tensión entre nuestra autonomía de mujeres, nuestra lucha por la ciudadanía local y planetaria no debería llevarnos a borrar de

---

1. Monica Sjö & Barbara Mor, *The Great Cosmic Mother: Rediscovering the Religion on the Earth*, Harper and Row, San Francisco, 1987, p. 2.



nuestra memoria la representación de la fuerza primordial de lo femenino presente en nuestra constitución biológica, histórica y ontológica. Este femenino primordial no es necesariamente un pozo de virtudes patriarcales como tampoco es un pozo de virtudes feministas. En cada momento de nuestra historia colectiva y personal proyectamos en la Divina Madre y Virgen o en las diosas nuestra propia imagen. Justamente su fuerza en nosotras está en la posibilidad de acoger estas diferentes proyecciones que le son atribuidas.

El símbolo de la Diosa Madre y Virgen incluye las múltiples expresiones de nuestra subjetividad y, por eso mismo, no puede erigirse en modelo único de una única subjetividad impuesta a otras mujeres. La tentativa patriarcal de dominar lo femenino, de someterlo a un único modelo reveló, en pleno siglo XX y en el siglo XXI, su fracaso y su pecado. Por eso, nuestra rebeldía es justa y verdadera. Pero, por eso también, no queremos reproducir ninguna forma hegemónica de modelo femenino. Es necesario estar atentas para no perder nuestra fuerza dejándonos absorber, sin la necesaria crítica, por las nuevas ideologías que creamos.

En esa línea es interesante notar cómo la Virgen Madre a través de sus múltiples apariciones en el mundo patriarcal, apariciones criticables sin duda, guarda siempre una especie de irreductibilidad a un modelo único de lo femenino y a un modelo único de humanidad. Ella parece, dentro de las contradicciones de la historia, estar dentro y al mismo tiempo encima de este modelo preciso de humanidad y de mujer que queremos imponerle. Lo que se repite siempre es su grandeza maternal preocupada con el bienestar de sus hijos e hijas, o sea, lo que se repite es esta especie de experiencia primordial, fundante, que podemos recuperar como trigo en medio de un campo de cizaña. A pesar de la ambigüedad y de la utilización ideológica y religiosa de estas apariciones hay que salvaguardar el aspecto simbólico y filosófico que desarrollé anteriormente.

En esa línea, es necesario guardar siempre la tensión que está presente en todos los símbolos. Ellos se refieren a las subjetividades presentes, pero al mismo tiempo la trascienden en ancestralidad y en "futuridad". Los símbolos son siempre más que el presente, son siempre más que nuestra limitada experiencia individual y nos abren al *aquí* y al *más allá* de todas las cosas inmediatas. No los inventamos solas. Nosotras los encontramos como procesos colectivos presentes en nuestras culturas. Cuando los interpretamos lo hacemos a partir de nuestra propia contingencia y de nuestro propio contexto. Así, nuestro abordaje de los símbolos y también de los mitos está limitada a nuestra contextualidad,

o sea, al límite de las preguntas que tenemos sobre nosotras mismas y sobre nuestro tiempo. No hay más respuestas totales que nos satisfagan. Estamos en un proceso de reconocimiento de la belleza de nuestra fragilidad y de nuestra provisoriedad existencial, como expresiones únicas de este universo en estado continuo de gestación.

*Ivone Gebara*

Camaragibe, octubre de 2004.

Traducción: Graciela Pujol.

## Las autoras

### Equipos locales

#### Argentina

Teresa Andant, Claudia Bani, Coca Trillini.

#### Bolivia

Felipa Huanca Yupanqui y Saturnina Quispe Choque.

#### Brasil

Grupo Reflexión y Vivencia sobre Mito y Poder:  
Elinaide Alves Carvalho, Estela Maria Nunes, Joanne Ott, Judite Del Vale Gomes, Maria Lucia Lopes de Oliveira, Roselei Bertoldo, Rosemary Marinho.

#### Cuba

Clara Luz Ajo

#### Chile

Equipo Capacitar-Chile (Santiago):  
Verónica Cordero, Victoria Martínez.

Grupo Newen Kushe (Concepción):  
María Teresa Aedo, Patricia Bastos, María Teresa Inostroza, María Olivia Oñate.

#### Ecuador

Marcia Moya

#### Guatemala

Núcleo Mujeres y Teología: Maricarmen Martín,  
Cinthia Méndez, María Eluvia Zúñiga.

#### Perú

Jesusa Petrona Candia, Graciela Isqua y Justina Montalico.

#### Uruguay

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

#### Venezuela

Gladys Parentelli

#### México

Textos tomados de: Martha Robles, *Mujeres, mitos y diosas*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes y Fondo de Cultura Económica, México, 1996.

María Moore, Revista Con-spirando, N° 2, Santiago de Chile, octubre, 1992.

**L**as devociones marianas en América Latina tienen en común una trama histórica que las conecta con la ancestralidad indígena. El culto a María intentó desplazar a los cultos locales, dejándolos en la clandestinidad, como sucede con la Pachamama en la cultura andina, la diosa Tonantzin en México, La Ñusta-Huillac en Chile, Qana It'zam en Guatemala, Ochún en Cuba, Iemanjá en Brasil, María Lionza en Venezuela.

Este libro presenta una reflexión nacida de una investigación colectiva de mujeres realizada, en diez países, por once equipos locales y un equipo coordinador. La propuesta fue investigar las deidades o figuras ancestrales femeninas que subyacen en las Vírgenes en Latinoamérica.

Desde una mirada de género, esta búsqueda, que priorizó la subjetividad como opción metodológica, revela una parte oculta de nuestra historia cultural y personal. Los relatos, en su diversidad, ponen de manifiesto la fuerza de la hegemonía de los símbolos cristianos que relegaron los valores culturales y religiosos de las tradiciones indígena y africana, y nos ayudan a percibir el sentido de los mitos antiguos y de su fuerza aún tan viva en el presente.

El símbolo de la Virgen Madre pura, sumisa y sacrificada ha reforzado históricamente el estereotipo cultural de la mujer latinoamericana y su forma de vivir la sexualidad y la maternidad. Pero más allá de este mandato patriarcal que coloca a las mujeres en una relación de dependencia con los hombres, es preciso recordar que la referencia a lo femenino simbolizado por las mujeres Madres, Vírgenes y Diosas tiene que ver también con una experiencia humana primordial y primitiva.

Es necesario guardar siempre la tensión que subyace en todos los símbolos. Ellos nos oprimen y nos liberan, nos hablan de la subjetividad presente pero nos remiten al mismo tiempo a la ancestralidad y a la construcción del futuro. Resignificar los símbolos y nuestra espiritualidad mediante un proceso de búsqueda y creación es el primer paso dado por esta investigación.