

MURATORIO, Blanca (British Columbia) SO THAT MY WORDS WILL BE CARRIED IN THE WIND: CULTURAL VISION OF AN AMAZONIAN WOMAN This paper explores the cultural practices indigenous peoples have used in a continuous process of self-modernization to defy and accommodate to a system of imposed ethnic homogenization. Through the analysis of the life story of an elder Napo Quichua woman from the Ecuadorean Upper Amazon, I try to show how she uses her historical memories of colonialism, and new appropriations of the Other's culture, to make sense of her life in the present and to project herself into the future. Given the social and cultural changes this region is experiencing at the present time, the question remains about which historical memories and cultural resources younger indigenous women will resort to in the construction of new modernities.

MURATORIO, Blanca (British Columbia) WHITE WORDS, BLACK MANIOC:

INDIGENOUS WOMEN AND THE POLITICS OF DEVELOPMENT IN THE

ECUADOREAN UPPER AMAZON In this article I examine Napo Quichua women's oral narratives about nature, work, and health to assess recent changes brought about by eco-tourism and oil development in this area of the Amazon. Through the indigenous organizations, Napo Quichua male voices are increasingly being incorporated in public debates and policies about the environment, while women's voices have been largely ignored. I argue that, although Napo Quichua women are far from conforming to the Western constructions of the ecological noble savage, their knowledge and practices about the environment are encoded in local and distinctive cultural paradigms. Their causal explanations and possible solutions to the environmental crisis may differ from those proposed by the new ideologues and managers of Amazonian development. Often they may also contest the arguments of those male native activists who have adopted the language and the politics of Western environmentalism. Incorporating indigenous women's voices may help us to better understand the complexities of the intersection between conflicting ideologies about development and indigenous human rights in contemporary Amazonia.

Blanca Muratorio. Teaches social anthropology and Latin American ethnography at the Department of Anthropology and Sociology, University of British Columbia. Her fieldwork in anthropology and history in Ecuador focuses on indigenous peoples of the Andes and Amazon regions. She is the author of *The Life and Times of Grandfather Alonso. Culture and History in the Upper Amazon* (1991), and editor of *Imágenes e Imagineros. Representaciones de los Indígenas Ecuatorianos, Siglos XIX y XX* (1994). She is presently completing her research on life histories and oral tradition of indigenous women in the Upper Amazon. Her more recent publications are on indigenous women's identity and uncovering women's hidden histories.

ARE *WE* THE WORLD? ETHNICITY, CLASS, AND HISTORIES IN THE
STRUGGLES OVER OIL IN THE ECUADORIAN AMAZON

Blanca Muratorio
University of British Columbia

Since the 1980s, the Amazonian indigenous peoples have left our comfortable niches in scholarly anthropology to become fashionable icons of the European and North American media and the international environmentalist movement. If not immediately turned into household words, the Yanomami and the Kayapó made front page news, appeared on TV shows, and their individual envoys were turned into instant exotic heroes of the struggles to save the rainforest and their livelihoods, thus contributing to "our" global survival.¹ The latest episode in this ecodrama involves several indigenous groups of the Ecuadorean Amazon, alternatively represented as victims or heroes, and the multinational oil companies as epitomizing the worst evils of Western modernity.

There is no doubt that some of the actions in this struggle have been unprecedented. In 1993, legal representatives of Ecuadorean indigenous peoples filed a suit against the US oil company Texaco in a New York district court seeking \$1.5 billion in damages to cover the costs of the effects of oil spills on their health and the environment.² In April 1995, several Huaorani

communities organized under ONHAE (Organization of the Huaorani Nation of the Ecuadorean Amazon), occupied an oil platform rig belonging to Maxus, an independent US oil company, to propose a new agreement between indigenous organizations, several oil companies, and the Ecuadorean government that would guarantee the Huaorani's "autonomous development." All major North American newspapers covered these stories and the Internet was flooded with calls for solidarity with the Ecuadorean indigenous groups.

The Amazonian Indians have entered into what Appadurai calls "mediascapes," these imagined worlds created by the electronic and print media, where a large international public can have instant access to narratives of the Other, even instant access to the voices of the Other. In a globalized cultural economy, this flow of communications works both ways. The new master media narrative guiding this politics of representation is "environmentalism," the now fashionable version of a unilineal view of historical progress. Most of the scripts about these Amazonian imagined lives, however, still carry all the predictable echoes of the nineteenth century anthropological polarities between the "primitive" and the "civilized," although the meaning of the latter has been inverted to become the ecologically correct version of romanticized primitivism. A rather crude example of these dichotomies was recently displayed in a New Yorker article on the same -politically

organized- Ecuadorean Huaorani. Its cover title read: "Amazon showdown: A Stone Age tribe fights American oil."

Although among anthropologists and ethnohistorians these essentialist notions of identities have been subjected to extensive theoretical and ethnographic criticism, they persist and predominate in the popular imagination. Images are contingent historical products and have to be understood in relation to the historical processes that have real economic and political consequences in the struggles indigenous peoples are confronting today. In the Amazon, these Western constructs of primordial identities have been appropriated by many environmental activists, policy-makers, the tourist industry, and even by the eco-friendly corporate world, as epitomized by the Body Shop. The practices these narratives of difference help to motivate, continue to produce and reproduce social subjects as much as the Colonial polarities contributed to create Christian indigenous subjects and XIX century-Liberalism silenced and submerged indigenous subjectivities into a generic conception of citizenship. Furthermore, given the complexity and multivocality of the contemporary political scenerio in Ecuador, these representations also become strategies of empowerment and/or accomodation for indigenous peoples in their ongoing process of making history and forging new modern identities.

In the Oriente, as the Amazonian region of Ecuador is known, the paradigm of "environmentalism" is rapidly becoming the new hegemonic discourse to understand, not only the very real problems of environmental degradation brought about by the oil boom since the 1970's, but also the future social and economic development of this area, and the historical processes of indigenous resistance and accommodation to the regional contradictions engendered by global capitalism. The aim of this essay is to question some of the a-historical assumptions of this new hegemony to explain the complexities of contemporary indigenous identities and their cultural and political experiences.

This critique to the environmentalist paradigm does not originate from an abstract theoretical apprehension that introducing ecology into the explanation of human historical processes might "naturalize" human history. It is grounded on ethnographic observation of the practices and textual analysis of the writings of European, North American, and local environmentalists concerned with the Ecuadorean Amazon. I will argue that their discourses and corresponding practices imply the naturalization of the histories of indigenous Others. Furthermore, by uncritically appropriating significant aspects of these discourses, some forms of indigenous ethnohistory result in the internal naturalization of different ethnohistories, such as that

of the "less acculturated" groups. They also naturalize women's histories, as when native women's ecology of survival is explained in the ethnopolitical rhetoric in terms of an essentialist identification of women with nature or with the local form of the "earth-mother." In the 1990's globalized cultural milieu, the legitimate analytical distinctions between a post-materialist environmentalism of affluence, and a materialist environmentalism of the poor become somewhat blurred.

Through the case study of the Napo Quichua, I wish to explore how an anthropological examination of local contestatory indigenous histories could be a research strategy to better understand the production of new, local modernities and to deconstruct the Western "We" of the hegemonic discourse.

Cultural and historical background to the Oriente

The Amazon region of Ecuador known as the Oriente comprises 48.1 percent of the national territory bordering Colombia and Peru. It is home to seven indigenous nationalities: Quichua, Shuar, Achuar, Huaorani, Siona-Secoya, Cofan, and Shiwiar, with a total population of around 100.000 people. Approximately 300.000 colonists from the Highland and Coastal regions also live in the region. The largest indigenous group are the lowland Quichua speakers whose population is calculated at 70.000 and distributed

primarily in the provinces of Napo and Pastaza. The least acculturated group, who has recently been the focus of attention of environmentalists and the media because of the oil boom, are the Huaorani. They number about 1200, but only a small sub-group of 50 people, the Tagaeri, have refused all contact with the outside and continue their hostile warnings against the oil companies that are threatening their traditional territory. Other Huaorani groups created similar problems for the the Shell Oil company exploration project in the 1940s. Ironically, while at that time those Huaoranis were considered the last obstacle to "progress," now the Tagaeri are regarded as the "last authentic forest Indians." This representation of the Tagaeri and the new interest in "preserving" and "protecting" them symbolizes the significant change that is taking place in the old paradigm of cultural progress and economic development.

As a people, the Napo Quichua were constituted by their own historical encounter with the first European expansion into the Amazon region in the middle of the sixteenth century. They emerged identifying themselves as "Runa", the Quichua term for "human being." In their myth of origin, the Runa construct that identity with categories borrowed from the colonial discourse: as "salt-eaters" and "baptized" Indians, they culturally separated themselves from the "auca" ("savage" in Quichua); that is from all

other peoples who refused those and other "gifts" of civilization. Since then, the Runa have always been masters at playing the role of intermediaries between the "savage" and the "civilized" worlds, between two political systems, two economies, and two cultures. This capacity has allowed the younger generations to continue with that role and to dominate the Lowland Indigenous Federations, along with the Shuar, whose dominant role respond to their own warrior history that contributed to create their past and present image as indomitable "Jívaros" in the national imagination.

After Ecuador became a independent nation in the 1830s, the Napo Quichua were able to maintain their way of life as hunter-gatherers and swidden agriculturalists despite the fact that they were subjected to an exploitative system of "commodity peonage" by which they worked extracting *pita* (agave fiber), panning gold, or tapping rubber for local trader-patrons in exchange for manufactured goods whose prices were grossly inflated to keep the Indians in debt. By the 1940s, this system was in decline for reasons I cannot fully explained here. From an indigenous point of view, oil exploration by the foreign multinationals during this decade was a significant factor in its final demise.

In the late 1930s, the Ecuadorian government granted Anglo-Saxon Petroleum, a subsidiary of Royal Dutch Shell, exclusive rights for five years of oil exploration and forty years of oil

exploitation in an area covering 10,000.000 hectares in the Oriente. By the end of the 1940s, however, the discovery of vast quantities of inexpensive petroleum in the Middle East made the continuation of the high-cost Ecuadorian operation unattractive, and Shell (now in its joined venture with Esso Standard Oil) declared the "non-existence" of oil and abandoned its operation in Ecuador.

It was another consortium, Texaco-Gulf, that in the late 1960s definitively put Ecuador on the international oil map as a small producer, a position that it still maintains. The decade of the 1970s, marked by increased exploration and exploitation of oil and the construction of the Trans Ecuadorian pipeline over the Andes mountains to the Pacific coast, brought about the radical social, economic, and political transformations in the Oriente that indigenous and non-indigenous peoples are confronting today. The road infrastructure, added to the demand for labor and services by the oil sector, provided the main incentives for a massive inflow of colonists into the Nor Oriente, for the growth of frontier towns, and for the increasing incorporation of most indigenous peoples into the market economy.

The state consolidated its presence in the Oriente during this period creating PetroEcuador, the national oil company, and through a series of regional and national institutions geared to promote

the integration of indigenous peoples into the modernity created by the oil economy. The oil industry generates 15 percent of the country's GDP and nearly half of its export earnings. Although it has recently ended its 20 years membership in OPEC, Ecuador is expanding its crude-oil operations in the Oriente and planning the expansion of the existing pipeline. New large oil concessions and pumping stations are planned to operate soon in the more populated areas of Napo and Pastaza provinces. These developments are going to directly affect a large number of Quichua communities and colonists who still have remained relatively free from the environmental and social problems of oil exploitation.

In the 1990s, national and international environmental concerns about the Amazon generated a series of legislative measures and the corresponding institutions to regulate, plan, and manage environmental protection and what is now defined as the new model of "ecodevelopment" for the region. The economic and social contradictions of these policies involving the protection of a fragile environment and the respect of indigenous peoples' rights to land and cultural integrity, in a country whose export earnings depend so heavily on the petroleum industry, are one of the main causes of the economic and political complexities indigenous peoples and the state confront today in the Oriente.

Indigenous responses: The discourses of Class and Ethnicity

As in other Amazonian countries which tried to implement an assimilationist model of development, the struggle for cultural identity and autonomy in the Ecuadorean Oriente gave rise to indigenous political organizations. The first, and one of the most powerful ethnic federations is that of the Shuar created in the 1960s. It was soon followed by several Quichua organizations, and later, by those of the smallest nationalities, including the Huaorani. Regionally, these organizations form the CONFENIAE or Confederation of Indigenous Nationalities of Amazonian Ecuador. Nationally, they belong to CONAIE, the now powerful umbrella organization that also groups numerous indigenous federations from the Highlands and the Coast.

Since the 1930s, the Highland movement acquired a "class perspective" under the leadership of the Socialist and Communist parties. Ethnicity and cultural identity became subsumed under peasant and proletarian identities and the political struggle was centered on the fight for land and for better working conditions in the traditional haciendas. The Lowland indigeneous movement, instead, was born relatively independent of the peasant unions. It created a discourse that, since the beginning, confronted the nationalist ideology of "mestizaje" with the new concept of a "pluricultural nation." As a political project, it rejects the

neutralization of the different ethnicities into a generic mestizo identity, to propose their incorporation into the nation-state as "distinct nationalities."

Indigenous demands centered on bilingual education, on the opposition to the acculturation practices of missionaries, and on the defense of "ethnic territories" against the aggressive colonization policies promoted by the state, under military control until 1979. Regionally, at least, the Lowland indigenous organizations were successful in establishing a culturalist language as an empowering discourse. When they joined the other confederations to form CONAIE, they partially incorporated a class perspective and entered into alliances with different political parties. Some Quichua indigenous leaders have achieved political office with different degrees of success.

In June 1990, an important indigenous uprising (*levantamiento*) confronted the social democratic government (Izquierda Democrática) of President Rodrigo Borja. It was labelled and modelled on past Colonial rebellions against Spanish rule to clearly differentiate it from modern labor strikes and to signify what in their oral tradition is conceived as a collective act of resistance and ethnic reaffirmation against centuries-old domination. For the first time in the Republican period, indigenous peoples were mobilized on a nation-wide scale. The movement effectively paralyzed the country

for more than a week by cutting access to the main highways used to transport basic products to provision the cities. This uprising definitely put the ethnic question at the center of the political debate.

The Indians demanded social and political recognition as a differentiated collectivity, as active subjects in Ecuadorean public life, in addition to their individual rights as citizens. The success of the movement and the self-image the Indians presented through their actions and the media, finally established them as a legitimate political actor without intermediaries, with their own independent voice, represented by the organizations.

In confronting the national society, the indigenous movement as a whole, oscillates between an ethnic and a class discourse. The tensions and contradictions created by this ideological dualism is an integral problem of indigenous movements in other Andean countries as well. In Ecuador, religious divisions between Evangelical Protestant indigenous organizations and non-denominational ones, complicates even more the political panorama. In the Oriente, these internal conflicts have led to the formation of alternative indigenous organizations and to some alliances between indigenous peoples and colonists that CONFENIAE continues to call "ghosts organizations." Besides, despite the current ethnopolitical rhetoric about indigenous women's participation,

several women's independent organizations have emerged to provide a space for those voices that are actually silenced by the all-male leadership of the Amazonian confederations.

The ideological contradictions in the indigenous movement respond to the fact that on the one hand, they want to build a unitary political identity as Indians to confront the state and civil society. But on the other, what is at stake is a historic system of inter-ethnic relations between the Highland, Lowland and Coastal native populations dating from pre-Colonial times, complicated by the Inca and Spanish conquests. These differences have historical origins and change historically.

It is in the encounter of these different ethnohistories with the legacies of Colonial and Republican histories where heterogeneous identities are created and continue to be transformed. As Liberalism created new subjects in the 1890s, so does neo-liberalism in the 1990s, but also created the possibilities of resistance to that process of subjectification. Heterogeneities are being made but within certain structural constraints, and possibilities. The fact that after the 1990 uprising, the state was forced to recognize the legitimacy of CONAIE as a national political agent, has allowed the Indian intellectuals to adopt a cosmopolitan discourse of generic Indianness. They are committed to presenting an image of the

Indians as an homogeneous and distinctive actor, claiming a common history and silencing their internal differences and histories in public. But there are a multiplicity of local contestatory histories which result from the memories of the diverse experiences of each ethnic group with colonialism and its aftermath.

In their everyday lives, most indigenous peoples are confronted with the individual and collective experiences riddled with the conflicts, contradictions, and ironies implicit in the making and appropriation of their own histories. They "argue" about the daily problems of cultural reproduction and the construction of identities usually along the dividing lines of gender and generational differences. They fight over new conceptions of marriage and family life, over which language to speak at home; over conceptions of feminine beauty and work; over their differences with their "less acculturated" neighbors; in sum, over the many social and economic issues involved in a society where cultural reproduction has become a highly politicized process. It is precisely these ambiguities and contradictions between homogeneization and difference that indigenous people confront today. They are caught in what Sider has characterized as the "paradox of inclusion and exclusion," and argue about the terms in which this incorporation is going to be made. The internal struggles continue because the present generations are the result

of these different histories that intersect with other local histories and with that of the dominant society in the present struggle. We have to understand the contemporary memories of these local histories because they provide new theoretical insights into the process of ethnic empowerment and into the cultural and political compromises indigenous peoples are forced to make in the new global cultural economy. As Turner has argued in connection to Northwest Amazonian societies:

the structures of these societies have been shown to be directly related to the ways in which they shaped their respective situations of contact through forms of direct resistance. In all of these cases historical action, mode of social consciousness, and the social relations of the native society to the contact situation and to itself through its internal processes of reproduction have to be understood in relation to one another as parts of a single process. This process is at once social and cultural, historical and ethnohistorical: at this level of totalization, an anthropological conception of history becomes indistinguishable from a historically conceived anthropology.

Divergencies and convergencies between the environmentalists and the indigenous movement

In the highlands, the 1990 uprising led to a series of direct negotiations between CONAIE and high state officials regarding unresolved agrarian questions and the terms of a new agrarian law. In the Lowlands, the discourse of ethnicity led to a convergence of interests and a closer alliance between a renewed indigenous

movement determined to preserve their cultural integrity as indigenous nationalities by demanding control of their ethnic territories, and the national and international environmentalist NGOs determined to fight for the preservation of the rainforest. A cultural oppositional discourse of ethnicity provided the common political language.

A neoliberal government came into power in Ecuador in 1992. It was determined to cut down the role of the state and to implement a program of increased privatizations and economic adjustments. Consequently, any class discourse is increasingly becoming obsolete as a political strategy. In the Oriente, as in other regions of the country, unions are weakened or have disappeared altogether. The political parties, although still playing a predominant role in Ecuador, have lost popular legitimacy. This political vacuum has been filled in by CONAIE, both locally and nationally. Besides, after the collapse of the Second World, a class discourse would not invoke international solidarity and much less, the support of the environmentalist movement. The Amazon Indians, however, have adopted the environmentalist hegemonic discourse to pursue their own cultural, social and political interests.

The environmentalist discourse

"We from the Rainforest Information Centre

(RIC) believe that as the earth needs wild places, the wild places need wild people to maintain and extend the consciousness of the God given Eden'people (Douglas Ferguson, in Randy Smith, *Crisis Under the Canopy*. Quito: Abya-Yala, 1993, v).

The [eco]tourists come for a few days. They expect to see us like the plants: naked and flourishing. I'm grateful they buy my pots, but do they really know how I have to walk those hills now looking for clay? Do they care if my daughter has to work in the kitchen preparing the food they want to eat? As a child I accompanied my mother when she tapped rubber for the *gringos* [in the 1940s]. I sang you a song about that trip. My son brings money home when he goes to work for the "company" (oil company). That's how he paid for his youngest brother's education. When the tourists are gone I still have to go to my *chacra* [garden plot].
(Napo Quichua woman, 1995)

In the 1980s, the preservation of the tropical forests, and specially of the Amazon, became a symbol of the struggle for global survival. The environmentalists' fantasies of the indigenous peoples' relationship with nature became models for the solution of the global crisis as defined by the First World. As a result, indigenous societies were turned into the ground for discovering how to make development sustainable and biodiversity markeatable. Recently, Escobar has made a penetrating critique of the general paradigm of "environmentalism" and of the specifics of "sustainable development" as applied to the Third World. He argues that the

vision of these paradigms proposes to finally reconcile "humankind" with "nature" through a new construction of the social, primarily designed by a scientific Western "We." It is this paradigm that is becoming hegemonic in the Ecuadorean Oriente. It generates policies and social practices designed to transform the social conditions of peoples' lives into the new acceptable version of Western modernity.

Despite their experiences, however brief, with indigenous peoples, most environmentalists who write on the Ecuadorean Oriente usually assume as given "scientific premise" that Amazonian Indians live in "an absolute and refined harmony with nature" and that "essentially, the function of indigenous knowledge," "orally transmitted in dances and songs," is "to maintain the land in its pristine state." This edenic assessment about tropical forest peoples' relationships with nature could be easily dismissed as the views of a fundamentalist European, except that the book where it is published was co-sponsored by the Amazonian Indigenous Confederation (CONFENIAE).

However, a Quichua Indian, political advisor to that same indigenous organization and director of "Amasanga," an Amazon Institute dedicated to the study of indigenous science and technology created in 1992, seems to give a different meaning to that alleged "indigenous harmony with nature." In a recent

interview he said: "Our concept of development guarantees a harmonious advance of our people, both nationally and internationally. We want to prepare for the future of our people, to assure a dignified autonomous life beyond this century." It is this stake on an autonomous future based on a common cultural past that becomes a threat to the Ecuadorean nation-state and not the indigenous peoples as reservoirs of static traditions.

The new "politically correct" paradise

The prestige and international influence of the environmentalist discourse has brought almost all of the major European and North American environmentalist NGOs into the Oriente. In turn, it has helped create national ones with competing political agendas, and it has gained some influence with national and regional government institutions. Most importantly, it has dramatically changed the flow of aid money into "sustainable development" projects, particularly ecotourism.

Seen from the inside, the whole Oriente is being turned into a new playground for the now "ecologically conscious" tourists who insist on seeing the "virgin forest" and the corresponding "ecologically correct" natives. This process of ecotouristization of the Amazon needs further analysis in terms of its consequences on gender relations, and the politics of ethnic difference. This

should be done, not only from the point of view of the indigenous peoples, but also considering those other thousands Amazonian colonists excluded from the paradisiacal view of most environmentalist NGOs, and whose voices are often silenced in the official discourse of the leading indigenous organizations.

Several of these ecotourist projects are now run by the local indigenous federations and primarily by those men who have appropriated the language of the environmentalist discourse about nature and about themselves. That language, and the possibilities that it gives them for self-representation in selling tourists trips or in confronting and embarrassing the state representatives in an international forum, are a form of self-empowerment, as Turner argues for the Kayapos, who not only have become masters at it, but have already won significant political struggles.

The words of the Napo Quichua woman quoted at the beginning of this section, however, brings us back to the everyday pains and tribulations indigenous women go through trying to negotiate their lives in this ecotourist fantasy world created by environmentalism. Gender and domestic relations do become sites for critiques of domination. They also makes us aware that historical consciousness may be hidden in those cultural expressions -like women's songs- that anthropology has often relegated to the closet of "tradition."

These everyday personal memories become trivialized in the

current ecological discourse of most activists. In it, the Amazonian Indians become paradigms of heroism or victimization and their actual historical experiences are silenced under naturalized romantic images. As Ramos observed for the Brazilian Amazon, those who defend the Amazon ecology provide the "purest brand" of the Indians' naturalization. When their expectations and fantasies are not fulfilled by the Indians to the letter, they turn not to a critical reassessment of their ideology, but to the denial of subjectivity or agency to the native peoples. If the Indians are willing to compromise or be co-opted, they turn into fallen angels and are relegated to the hell of anonymity, or worst, they are deprived of financial support and the corresponding political solidarity. For example, when some Huaorani groups were willing to compromise with the oil companies for their own survival interests, they were considered "totally acculturated," or pseudo-Indians "manipulated" by external influences. Ironically, in terms of their own Eurocentric self-righteousness, most environmental activists share the same traditional paternalism of Ecuadorean landowners and state officials who still in 1990, when confronting the national Indian uprising, regarded the actions of the Indians as the "work of national and foreign subversive elements." They just could not conceive that "their" Indians would "betray their trust," therefore negating Indians the capacity for the autonomous making of their

own history.

The silences and historical memories about labor

In the current paradigm of environmentalism, neither the forest nor the Indians have a history. By assuming a "pristine" and "harmonious" indigenous relationship with nature, environmentalists dehistoricize that relationship and ignore the role of culture in the continuous process of the construction of nature. In Ecuador, for example, both the environmentalists and the intellectuals of the indigenous federations have silenced the fact that most indigenous people in the Oriente, including the Huaorani, regularly work for the oil companies. The Quichua have done so since the oil companies started exploration in the Oriente in the 1940s. The labor process, working for The Company (any oil contracting firm), has become an integral part of Napo Runa's livelihood. It is an experience that, although it isolates them for periods of around three to four months from their families and communities, is intimately related to those social relations and their reproduction. Napo Runa men go to work for the companies in order to earn some cash to pay for their children's schooling, to buy manufactured goods and, always nowadays, to be able to afford the "traditional" Napo Quichua wedding ceremony, still considered the most important ritual that reproduces their culture. The networks of kin, friends, and

neighbors are strengthened in the labor process, since small groups of men thus related go together to work in the same work gang, to hunt game, or just to be able to cope with the isolation and the harsh conditions prevalent in the oil camps.

It is precisely as Smith argues for the peasants he studied in Peru, because working for the oil companies has become so tightly linked to their cultural reproduction, that in the Napo Runa's everyday struggle against the oil companies' degradation of their sources of livelihood, the oppositional discourse of culture and ethnicity also becomes an emergent class discourse, even if this latter discourse has strategically disappeared from the public rethoric of the indigenous leaders. To uncover the local historical legacy of cultural experiences that may be hidden under that public discourse of this generation of young leaders, I want to evoke the memory of a Napo Quichua elder, locally known as "Rucuyaya Alonso," who worked for the Shell Oil company fifty years ago.

Memories and Histories

The Shell story was one of the old man's favorites. He made it a whole chapter of his life history as he told it to his eldest son, but he narrated shorter, longer, or slightly different versions of it on several occasions. Here, I will only retell his own postscript to that story the last time he told it to a group of

young kin just before he died in 1990.

When we worked for Shell, the *gringos* were dumb. They were scared stiff of the Aucas [Huaoranis] and their spear attacks. Just a few of them came, accompanied by the equally dumb *evangélicos* [North American Protestant missionaries]. In those times we did a lot of good fishing and hunting in those far-away places and with the real money we earned we got rid of the old patrons and came back as Runa. Now you shouldn't be fooled; there are too many *gringos* everywhere. They are destroying the forest and the rivers with their vampire-like machines. Even the Aucas work for the Company now although the *gringos* are invading their land. What is going to be left of all of us *Sacha Runa* [people of the forest] if this continues?

Rucuyaya Alonso's memories reflect individually constructed images out of his own experiences in dialogue with internal and external powerful Others. It goes back and forth between historical times and grows out of similar experiences of other Napo Runa of his generation, reaching out to provide a strong portrait of indigenous cultural identity. It is history making from within that defies unilinear Histories of proletarianization and acculturation, as well as romantic primitivism and homogeneous reified notions of the past of native peoples and the different hegemonies they had to confront.

The Huaorani, who in the not so distant past had been the Runa's most feared and hated internal Other, are given recognition as "human beings" and as enjoying the same rights of the Runa to defend their land against this new white invasion into the tropical forest. But furthermore, like the Runa, they have been partially incorporated as wage laborers into the political, economic, and cultural forms of the capitalist world order and, as such, they now share that incipient class identity with the Runa. The past is selectively remembered to deal with the future by delineating a common indigenous identity rooted in the ancestral right to a territory in the tropical forest. This is a historical claim that in the present time of the narrative -and still today- profoundly challenges the dominant society's attempts at reshaping the indigenous natural, social, and cultural landscapes.

By incorporating the Huaorani into a common predicament with the Runa, Rucuyaya Alonso begins to create for his listeners a shared ethnic and incipient class discourse, but he also provides them with a vivid portrait of the main interlocutor in this new dialogue of domination: the portrait of the "dumb gringos." In any prevailing system of power relations, the consciousness of alterity is hierarchically structured, and the humorous portrait of the white gringos has to be appreciated as dramatizing, by inversion, a moral concept of the Self. And because stories are intended to

teach the younger generations the ways of the culture, Rucuyaya's story is also a moral warning to the younger listeners who, according to him, are too dazzled by modern technology and the ways of the white people. Turner has pointed out that "tales of the dumb gringo" are common both in the Amazon and the Andes, and that they serve to affirm the separation of Indian and Westerner in contact situations. By showing the gringos' ineptitude in utilizing some aspect of Indian knowledge, these stories actually assert the limits of the members of the dominant society to exploit the Indians, or to encroach upon their social or cultural sphere. They reveal the satirical irreverent side of counterhegemonic appropriations of history by many indigenous peoples of the Americas.

As a whole, the old man's narrative exhibits an engagement with modernity that is at the same time critical and humorous, as experienced in those old days when the Napo Runa had to negotiate their identities in the larger structural context shaped by XX century capitalism, and the remnants of XIX century forms of local colonialisms. Thus, it illustrates that constant process of "self-modernization" that Platt argues has also been the mark of Andean indigenous peoples to defy, in their own terms, an alleged linear process of ethnic homogenization.

The same liberating forces of capitalism that helped a

generation of Napo Quichua to shake the old order, have also provided the Ecuadorian state and private interests with more efficient economic and cultural means to acculturate and integrate all indigenous populations. However, the Napo Quichua along with other Ecuadorian Indians are creating their own imagined communities with a renewed cultural text written by younger authors.

In a recent article dealing with Australian Aborigines' identities, Myers has set a number of challenging questions that should be asked by anthropologists and historians keen on understanding what he calls the "contemporary quandaries" about the politics of difference. The fact that these questions become equally relevant for those trying to understand the plight of indigenous peoples in the Amazon just show the extent to which a globalized cultural milieu is having similar effects on indigenous cultures all over the world. Refrasing Myers' questions in light of the narrative of the Napo Quichua elder I just quoted, the questions to ask for future research should be: what place do these historical memories have in the construction of new identities?; How have these identities been transformed in relation to new powerful Others and their discourses?; how are those cultural and political identities being forged of old memories and new appropriations, borrowings and transformations of oppositional and

dominant discourses? I will claim that the cultural imprint of the Napo Quichua elder's story is implicit in contemporary narratives of difference with other and the same powerful Others, even when translated in the increasingly complex cultural practices the younger generations confront in their present struggles.

Conclusions

The main thrust of this article has been to analyze the structural and experiential contexts within which we might provide some preliminary answers to the above posed questions for the indigenous peoples of the Amazon, from the perspective of a historical anthropology. Through a critical analysis of the new hegemony of "environmentalism" as presently practiced in the Ecuadorean Amazon, it was my objective to emphasize the importance of listening to indigenous local -and gendered- histories as they intersect with the Others' Histories. Now, I would like to go back to that underlined "We" in the title of this paper. It is intended to symbolize the dominant pole in the dichotomous vision of the environmentalists; one of the many Eurocentric imageries that have engulfed Third World peoples throughout their histories.

In different forms, these characterizations of cultural difference and othering are also too familiar in the history of anthropology. But it is also from anthropology that the most

recent critiques of these polar paradigms have originated. As a way out of these dichotomous traps we so easily fall in, several anthropologists from different theoretical persuasions seem to agree on the need to de-essentialize this Western "We" by anthropologizing it beyond self-reflection. It is in this research process that anthropologists should turn to the professional historians who are better trained in the analysis of the West, although not always innocent of essentializing it. More specifically, however, I would like to suggest here for both disciplines to engage the expertise of indigenous, oral historians, who for more than 500 hundred years now have been forced to engage in interpretations and reinterpretations of the Western "We."

In his interesting study of "comparative xenologies," Harbsmeier argues that indigenous social "cosmologies" are ways of establishing identity by contrast with otherness. As the traditional high civilizations analyzed by Harbesmeir, the indigenous peoples also have very complex visions of the multiplicity of "barbarians" with whom they have to relate in their daily lives and they use different cosmological strategies to situate themselves and these internal and external dimensions of otherness in some kind of intellectual order. That is, images are not merely texts, but patterns for social consciousness and action, and often used in defensive and offensive strategies against total

acculturation. Turner has suggested that this exercise of seeing ourselves as the others' Others, can also become a potent context for reflecting on the fundamental theoretical categories of Western anthropological and historical perspectives. It would hopefully foster a truly dialogic theory out of the ethnographic texts and into a more politically engaged anthropology.

NOTES

Acknowledgments. The research on which this article is based is part of an on-going research project concerned with cultural histories and changing identities among Napo Quichua women in Ecuadorean Amazon. I am grateful to the Social Sciences and Humanities Research Council of Canada for funding which contributed to this project between 1991 and 1994. In Ecuador I want to thank Dolores Intriago for our many years of closed collaboration, and my colleagues Jorge León and Patricia Gálvez for our endless discussions about politics and gender in Ecuador.

1. For a discussion of the Kayapó and Yanomami in relation to the environmentalist movement, see Terence Turner, "The Role of Indigenous Peoples in the Environmental Crisis: The Example of the Kayapó of the Brazilian Amazon," *Perspectives in Biology and Medicine*, 36:3 (1993), 526-545; William H. Fisher, "Megadevelopment, Environmentalism, and Resistance: The Institutional Context of Kayapó Indigenous Politics in Central Brazil," *Human Organization*, 53:3 (1994), 220-232.

New York Times, (November 11, 1993).

Hoy, (April 20, 21, and 24 1995).

Arjun Appadurai, "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy," *Public Culture*, 2:2 (1990), 1-23.

The New Yorker, (September 27, 1993). Front cover announcement of an article on the Huaorani by Joe Kane, in the same issue, entitled "With spears from all sides," 54-79.

For a discussion of this issue in relation to several indigenous groups in different periods of Ecuadorean history, see Blanca Muratorio, ed., *Imágenes e Imagineros*.

Representaciones de los Indígenas Ecuatorianos, Siglos XIX y XX (Quito: FLACSO Ecuador, 1994).

See Jon Entine, "Rain-forest Chic. A Look at the underside of ethical marketing," *The Globe and Mail Report on Business Magazine*, (October 1995), 41-52. For an investigative-journalism account of the links between anthropologists, environmental groups, government, and big business, see Elaine Dewar, *Cloak of Green* (Toronto: James Lorimer, 1995).

Andrés Guerrero, "Una Imagen Ventrílocua: El Discurso Liberal de la "desgraciada raza indígena" a Fines del Siglo XIX," in Blanca Muratorio, ed., *Imágenes e Imagineros. Representaciones de los Indígenas Ecuatorianos, Siglos XIX y XX*, 197-252.

Joan Martinez-Alier, "Political Economy, Distributional Conflicts, and Economic Incommensurability," *New Left Review*, 211 (1995), 70-88.

Joan Martinez-Alier, "Ecology and the Poor: A Neglected Dimension of Latin American History," *Journal of Latin American Studies*, 3:3 (1991), 621-639.

Laura Rival, "Confronting Petroleum Development in the Ecuadorian Amazon: the Huaorani, Human Rights and Environmental Protection," *Anthropology in Action*, 16 (1993), 14-15.

Laura Rival, personal communication.

For a full explanation of this process, see Blanca Muratorio, *The Life and Times of Grandfather Alonso. Culture and History in the Upper Amazon* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1991), 141-180.

Jaime Galarza, *El Festín del Petróleo* (Guayaquil: Escuela Superior Politécnica del Litoral, 1980).

David W. Schodt, *Ecuador. An Andean Enigma* (Boulder: Westview Press, 1987), 100-102.

Douglas Southgate and Morris Whitaker, *Economic Progress and*

the Environment. One Developing Country's Policy Crisis (New York: Oxford University Press, 1994), 79.

Oil and Gas Journal, (January 23, 1991).

For the Colombian Amazon, see the work of Jean E. Jackson, esp., "Being and Becoming an Indian in the Vaupés," in Greg Urban and Joel Sherzer, eds., *Nation-States and Indians in Latin America* (Austin: University of Texas Press, 1991), 131-155; and "Culture, genuine and spurious: the politics of Indianness in the Vaupés, Colombia," *American Ethnologist*, 22:1 (1995), 3-27.

For an analysis of the pan-Indian movement in the Brazilian Amazon, see Alcida Ramos, "Indian Voices: Contact Experienced and Expressed," in Jonathan D. Hill, ed., *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past* (Urbana: University of Illinois Press, 1988), 214-234.

See Roberto Santana, *Campesinado Indígena y el desafío de la Modernidad* (Quito: CAAP, 1984).

On the complexities of the concept of "indigenous nation" in the Americas, see Jean Jackson, "El concepto de 'Nación Indígena.' Algunos Ejemplos en las Américas," in Carlos Alberto Uribe Tobón, ed., *La Construcción de las Américas* (Bogotá: Universidad de Los Andes, 1993), 218-241.

For a thorough discussion of the 1990 indigenous uprising, see Jorge León, *De Campesinos a Ciudadanos. El Levantamiento Indígena* (Quito: CEDIME, 1994).

Anne Christine Taylor, "Equateur: les Indiens de l'Amazonie et la question ethnique," *Problèmes d'Amérique latine*, 3 (1991), 118.

For a discussion of the complexities and ambiguities involved in the processes by which people "construct their own histories" see David William Cohen, *The Combing of History*. (Chicago: The University of Chicago Press, 1994).

Gavin Smith has noted that in rethinking their conceptual frameworks, both anthropologists and historians should recognize the internal differences within cultures and the fact that the people we study (in his case, rebellious peasants in Peru) often "argue" about crucial issues that affect them in their everyday lives. See his article "The Production of Culture in Local Rebellion," in Jay O'Brian and William Roseberry, eds., *Golden Ages, Dark Ages. Imagining the Past in Anthropology and History* (Berkeley: University of California Press, 1991), 180-207.

Arjun Appadurai considers that this contradiction is the central problem of contemporary global interactions, in

"Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy," 5.

Gerald Sider, "When Parrots Learn to Talk, and Why they Can't: Domination, Deception, and Self-Deception in Indian-White Relations," *Comparative Studies in Society and History*, 29:1 (1987), 3-23.

Terence Turner, "Ethno-Ethnohistory: Myth and History in Native South American Representations Of Contact with Western Societies" in Jonathan D. Hill, ed., *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*, 281.

See Jorge León, *De campesinos a Ciudadanos. El Levantamiento Indígena*, 142-145.

See Joan Martinez Alier, "The Merchandizing of Biodiversity," *Etnoecologica*, 3 (Mexico, 1994); and Arturo Escobar, *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World* (Princeton: Princeton University Press, 1995), 203-211.

Arturo Escobar, *Ibid.*, 192-194.

Douglas G. Ferguson " Importancia de la Amazonía Ecuatoriana. El Conocimiento Indígena y las Actividades del Rainforest Information Centre en el Territorio Huaorani," in Giovanna Tassi, ed., *Náufragos del Mar Verde, La Resistencia de los*

Huaorani a una Integración Impuesta (Quito: Abya-Yala/CONFENIAE, 1992), 47-49.

Quoted in *Abya-Yala News* 9:1 (1995), South and Meso American Indian Rights Center (SAIIC).

Cf., Gerald Sider's argument, that it was precisely the forward-looking character of the Ghost Dance, which threatened White society and led to the massacre at Wounded Knee in 1890, in "When Parrots Learn to Talk and Why they Can't: Domination, Deception, and Self-Deception in Indian-White Society," 18-19.

Some of the most well known North American NGOs involved in the recent oil crisis are: The Natural Resources Defense Council (Robert Kennedy Jr., staff attorney); Boston based Cultural Survival; the Sierra Club; and The Rainforest Action Network. The US Agency for International Development, and several European embassies are involved in sustainable development projects. At least three Ecuadorean environmental groups disputed the actions of the foreign ones: Acción Ecológica, Cordaví, an environmental law firm, and Fundación Natura. For a discussion of the different ideologies and type of activism of the Northern environmentalists working in the Amazon Basin, see Margaret E. Keck, "Parks, People and Power. The Shifting Terrain

of Environmentalism" *NACLA. Report on the Americas*, 28:5, (1995), 36-41.

Terence Turner, "Defiant Images. The Kayapó appropriation of video," *Anthropology Today*, 8:6 (1992), 5-16.

Cf., Gerald Sider, "House and History at the Margins of Life: Domination, Domesticity, Ethnicity, and the Construction of Ethnohistories in "The Land God Gave to Cain," in Jay O'Brian and William Roseberry, eds., *Golden Ages, Dark Ages. Imagining the Past in Anthropology and History*, 208-233.

Alcida Ramos, "A Hall of Mirrors: The rethoric of indigenism in Brazil," *Critique of Anthropology*, 11:2 (1991), 161.

Laura Rival, "Sacred Words and Wild People: Human Rights, Development, Oil and the Huaorani of Amazonian Ecuador," Working Paper, May 1991, 16.

Quoted in Jorge León, *De Campesinos a Ciudadanos. El Levantamiento Indígena*, 29.

Recently, these assumptions about the "pristine wilderness" of Amazonian forests and their original inhabitants have been called into question by biologists and ethnohistorians. See William Balée, "Indigenous Transformation of Amazonian Forests:

An example from Maranhao, Brazil," *L'Homme*, 126-128 (1993), 231-254; and Neil L. Whitehead, "Ethnic Transformation and Historical Discontinuity in Native Amazonia and Guyana, 1500-1900," *L'Homme*, 126-128 (1993), 285-305.

For exceptions to this generalization see Judith Kimerling, *Amazonian Crude* (Washington D.C.: Natural Resources Council, 1990); and Laura Rival, "Sacred Worlds and Wild People: Human Rights, Development, Oil and the Huaorani of Amazonian Ecuador."

Gavin Smith, *Livelihood and Resistance. Peasants and the Politics of Land in Peru* (Berkeley: University of California Press, 1989), 14-15.

See Blanca Muratorio, *The Life and Times of Grandfather Alonso. Culture and History in the Upper Amazon*, 133-140.

Cf., Keith Basso, *Portraits of "the Whiteman." Linguistic Play and Cultural Symbols among the Western Apache* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), 76.

For comparable examples of indigenous stories as moral tales for the young, see Julie Cruikshank (in collaboration with A. Sidney, K. Smith, and A. Ned), *Life Lived Like a Story* (Lincoln:

University of Nebraska Press, 1990).

Terence Turner, in "Ethno-Ethnohistory: Myth and History in Native South American Representations of Contact with Western Societies," 271.

Tristan Platt, "Writing, Shamanism and Identity, or Voices from Abya-Yala," *History Workshop Journal*, 34 (1992), 132-147.

Fred R. Myers, "Culture-making: Performing Aboriginality at the Asia Society Gallery," *American Ethnologist*, 21:4 (1994), 679-699.

See William Roseberry and Jay O'Brian, "Introduction," in Jay O' Brian and William Roseberry, eds., *Golden Ages, Dark Ages. Imagining the Past in Anthropology and History*, 1-18. See also John and Jean Comaroff, "Ethnography and the Historical Imagination," in *Ethnography and the Historical Imagination* (Boulder: Westview Press, 1992), 3-48.

See Paul Rabinow, "Representations are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology," in James Clifford and George E. Marcus, eds., *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography* (Berkeley: University of California Press, 1986), 234-261; Olivia Harris, "Time and Difference in

Anthropological Writing," in Lorraine Nencel and Peter Pels, eds., *Constructing Knowledge. Authority and Critique in the Social Sciences* (London: Sage, 1991), 145-161; John and Jean Comaroff, in "Ethnography and the Historical Imagination;" and James G. Carrier, "Occidentalism: The world turned upside-down," *American Ethnologist*, 19:2 (1992), 195-211.

On a critique of the reification of agency, class, culture, and experience by both historians and anthropologists, and on the need to "historicize difference," see Hermann Rebel, "Cultural hegemony and class experience: a critical reading of recent ethnological-historical approaches (part one)," *American Ethnologist*, 16:1 (1989), 117-136. See also Joan W. Scott, "Experience," in Judith Butler and Joan W. Scott, eds., *Feminists Theorize the Political* (New York: Routledge, 1992), 22-40.

Michael Harbsmeier, "On Travel Accounts and Cosmological Strategies: Some models in Comparative Xenology," *Ethnos*, 50:3-4 (1985), 273-310.

Terence Turner, in "Ethno-Ethnohistory: Myth and History in Native South American Representations of Contact with Western Society," 281.

Name in flyer: Dr. Blanca Muratorio

Associate Professor, Department of Anthropology and Sociology. University of British Columbia
Vancouver, Canada

Title: “A marriage of inconvenience: Amazonian women’s stories about marriage and its
imagery”

Abstract:

Through the life-history narrative of a Napo Quichua woman from the Ecuadorean Amazon and the comments from her audience, this talk deals with the institution of marriage, primarily through the eyes of women. It focuses on the storyteller’s multiple discourses of identity, and on her memories of colonialism, to explore how women have translated and internalized Roman Catholic missionaries’ ideology on marriage and the meanings they derive from its relations with contemporary secular practices.

I won’t need audiovisual equipment

Dr. Blanca Muratorio. Teaches social anthropology and Latin American ethnography at the Department of Anthropology and Sociology, University of British Columbia and is visiting professor and research associate at The Latin American Faculty for Social Research (FLACSO) in Ecuador. Her fieldwork in anthropology and history in Ecuador focuses on indigenous peoples of the Andes and Amazon regions. She is the author of *The Life and Times of Grandfather Alonso. Culture and History in the Upper Amazon* (1991), and editor of *Imágenes e Imagineros. Representaciones de los Indígenas Ecuatorianos, Siglos XIX y XX* (1994). (*Images and Imagemakers: Representations of Ecuadorean Indians. XIX and XX centuries*) She is presently completing her research on life histories and oral tradition of indigenous women in the Upper Amazon. Her more recent publications are on indigenous women’s identity and uncovering women’s hidden histories. Her current research involves archival and ethnographic work on cloistered nuns in Quito, Ecuador, as part of a larger project on the role of women in popular religiosity.

La Virgen Dolorosa

Nuestra Señora de los Dolores

El 16 de Junio de 1892, en la Ciudad de Osimo, en Italia se celebraba la fiesta del *Corpus Cristi* en la que se realizaba una pequeña procesión por la ciudad, la cual iba precedida por el obispo. Es este año en particular un grupo de socialistas arrojaron mechas encendidas sobre el palio que cobijaba la custodia. El clero y el pueblo que asistían a esta santísima celebración no pudieron ocultar su asombro ni su indignación ante el hecho ocurrido en ese día.

El mismo día en la tarde en una capilla aconteció un prodigio.: una imagen de la Virgen de los Dolores derramó lágrimas en repetidas ocasiones ante los asistentes, hecho corroborado por las autoridades eclesiásticas. Este hecho dio origen a que se asentara un santuario de Nuestra Señora de Campovallo en las inmediaciones de Loreto.

Estos hechos y otros han sido partícipes en el desarrollo a la devoción de la Virgen Dolorosa en el Ecuador.

Antecedentes históricos.

La devoción a al Virgen Dolorosa surge en un momento de ebullición política, en el cual se disputa por la Ley de Educación Laica y la Nueva Constitución que proclama la separación entra la Iglesia y el Estado.

En 1906 año en el ocurre el milagro, se proclama la Constitución Liberal Laica en el Ecuador la cual proscribela intervención de la Iglesia en los asuntos estatales, prohíbe

la elección de clérigos a la legislatura y declara la libertad de cultos. El mismo año se declara laica a la educación en nuestro país.

Alrededor del mismo año se producen otros hechos relevantes tales como la promulgación de la Ley de matrimonio Civil (1902), la secularización de los cementerios, la expropiación de las propiedades de la Iglesia (1908) a propósito de la ley beneficencia y se aprueba la ley de divorcio (1910). Además se prohíben las procesiones religiosas para recolectar fondos y los pagos por la administración de los sacramentos.

Estos hechos demuestran claramente que la Iglesia perdía espacios de poder. Sin embargo tal como Gioconda Herrera argumenta la devoción a la Virgen Dolorosa no solamente trata la crisis de la Iglesia frente al Estado liberal y su consecuente educación laica, sino de un proyecto más amplio en el que la Iglesia busca mantener el control sobre los procesos de socialización de las futuras generaciones y de esta manera garantizar cierta influencia en la construcción de normas sociales en una sociedad más liberal.

Los cambios políticos que se sucedieron en el país, a partir de la instauración del primer régimen liberal (1895-1906) involucraron un cambio en las relaciones entre la Iglesia y la sociedad. Estos cambios se dieron antes, durante y después de los acontecimientos políticos mencionados en los párrafos anteriores. La transformación en la que se vio implicada tanto la Iglesia como la sociedad resultó ser mucho más compleja e implicó para la Iglesia una renovación institucional y de convocatoria a los fieles. Por lo tanto los fieles y la Iglesia tuvieron que crear nuevos caminos para transmitir la fe y los valores, además de apelar a nuevos símbolos religiosos. Esto demuestra que la iglesia no se quedó estancada en una negociación de poder político con el Estado sino que buscó estrategias que le permitiesen experimentar con nuevas formas de control sobre la normatividad social que se enmarcan en un proyecto de transformación social y cultural

A partir de 1840 se produce un periodo de centralización de la Iglesia con un gran énfasis en los procesos latinoamericanos en el ámbito nacional e internacional, es así que uno de los grandes proyectos del Vaticano fue el Concilio Plenario Latinoamericano que se efectuó en 1899. Este proceso fue acompañado por un creciente control de la formación del clero, burocratización y centralización de sus actividades y su personal. Además de una transformación de la simbología utilizada para convocar a la feligresía. El lema de la Iglesia es convertirse en “pedagogos” de una idea de nación moderna, por lo tanto concentran sus esfuerzos en otros espacios que la política, tales como la educación y la institución familia.

La devoción a la Virgen dolorosa es un evento que se inserta dentro del discurso de una Iglesia cambiante, al mismo tiempo que se encuentra en una búsqueda de mantener el control sobre los valores morales y sociales de las nuevas generaciones. Entonces se trata más bien de una transformación de la Iglesia y de la vida religiosa con el advenimiento de la modernidad y no de una descristianización.

El milagro en el Colegio

El 20 de abril de 1906, 36 niños internos del Colegio “San Gabriel” cenaban después de un largo día de excursión al Pichincha. En la sala donde cenaban los chicos internos del Colegio había 8 mesas colocadas longitudinalmente, 4 focos eléctricos que iluminaban bastante bien la sala y pocos ornamentos: una litografía de San José con el niño, una oleografía el busto de Nuestra Señora de los Dolores, con el corazón visible traspasado por 7 puñales, en la mano izquierda los tres clavos de la Cruz y con la derecha estrechando sobre su pecho la corona de espinas. Dos niños que estaban en la mesa más cercana al cuadro y que habían hecho recientemente la comunión Jaime Chávez Ramírez guayaquileño y Carlos Herrmann quiteño, Conversaban sobre la litografía de la Virgen de los Dolores cuando de pronto Herrmann notó que la Virgen movía los párpados, los abría y los cerraba. Según la historia contada por el padre J: L. Micó Buchón, S.J., él “Creyó que era una impresión suya y asustado se cubrió los ojos con las

manos”. Su compañero pronto se dio cuenta de lo que estaba sucediendo y juntos se arrodillaron y rezaron un Padre Nuestro y un Ave María.

Otros chicos que estaban cenando se dieron cuenta de que algo sucedía y se acercaron para ver de que se trataba. Todos vieron el mismo prodigio. En el comedor también estaban un padre y un hermano. El hermano Alberti se acercó primero para ver que sucedía, pensando que era una broma de chicos, pero en efecto él también vio lo que estaba pasando. Así que llamó al padre Roesch quien también pudo ver con sus propios ojos el milagro.

El proceso de verificación del milagro

El 21 de Abril de 1906 comienzan a correr por Quito varias historias de lo sucedido la noche anterior en el Colegio “ San Gabriel”. Mons. Ulpiano López Quiñónez Vicario Capitular era la autoridad suprema eclesiástica en ese entonces y decide cubrir la imagen, a pesar del descontento popular, y no dar ninguna declaración de prensa mientras no se confirme el valor y la autenticidad de los rumores que corrían ese día.

El 27 de Abril del mismo año el Sr. Vicario Capitular decreta que se practique la recolección de la información de los testigos con intervención de un Notario eclesiástico. El 29 de Abril se presentan las autoridades mencionadas anteriormente en el Colegio “San Gabriel”, acompañadas por el secretario de la Curia el Señor Dr. Alejandro López y el Notario mayor el Dr. Víctor Ma. Gómez Jurado. Ellos convocan a los 36 niños, los dos Jesuitas y los tres empleados que presenciaron el suceso para que escriban cada uno de ellos por separado lo que vio. El 30 de Mayo se vuelven a reunir para que repitan de forma oral lo que escribieron y confirmen o modifiquen lo dicho por escrito. Según los testimonios que se obtuvieron de esta investigación preliminar todos coincidían en afirmar el hecho de manera similar.

Entonces el Vicario nombra una comisión de científicos para que indaguen el hecho y poder definir si se trata realmente de un hecho sobrenatural. La comisión estaba

integrada por: el Dr. José Troya médico cirujano, profesor de física en la Universidad; el Dr. Carlos Egas Caldas, profesor de química en la misma Universidad; el Sr. José D. Lasso fotógrafo eminente; el Sr. Antonio Salguero S., artista pintor. Esta comisión concluye que no pueden tratarse de efectos ópticos, ni ambientales por lo que confirman la veracidad de los hechos.

Se nombra una segunda comisión de médicos para examinar la salud física y mental de los testigos, conformada por el Dr. Manuel Vaca M. Médico cirujano, secretario y profesor de la Facultad de Ciencias Naturales de la universidad Central e instituto de Ciencias; el Dr. Mariano Peñaherrera, médico cirujano, profesor de medicina legal e higiene. Esta comisión considera que los testigos son personas que tienen buena salud mental y física.

Se reúne una tercera comisión de teólogos compuesta por 4 Canónigos del Cabildo y nueve religiosos de los cuales están excluidos los padres Jesuitas para evitar sospechas, bajo la presidencia de Mons. Ulpiano López. Esta comisión tenía la misión de establecer si este acontecimiento fuera de lo normal podía ser atribuido a fuerzas maléficas o diabólicas o si realmente podía ser considerado un hecho divino. Después de analizar las circunstancias concluyen que este acontecimiento a sido partícipe de un aumento en la fe de las personas, el amor por la Virgen, incluso a contribuido a que los que lo presenciaron sean mejores. Entonces con estos precedentes concluyen que no puede provenir del Maligno. Finalmente el 31 de Mayo del mismo año Roma admite este acontecimiento.

Las celebraciones

Cincuentenario De La Virgen Dolorosa

La coronación canónica de la Virgen Dolorosa del Colegio San Gabriel de Quito fue la culminación de innumerables preparativos y también de las Misiones, que se han predicado en al Capital y de la Novena nacional que se realizó en días anteriores. En la noche de la Vigilia de la coronación se realizó una hora santa y la comunión general de los hombres en la Iglesia de la Compañía. La asistencia a este evento fue masiva. Además la ciudad se embanderó con motivo de la celebración que iba a realizarse.

La coronación se efectuó el domingo 22 de abril de 1956 en el Estadio del Ejido, donde el Emmo. Sr. Cardenal Arzobispo de Quito, doctor Carlos María de la Torre, celebró la misa pontifical. Asistieron el Presidente de la República José María Velasco Ibarra y otros miembros del gobierno. Además actuó el coro de los padres Jesuitas de Cotocollao, delegaciones de las Comunidades Religiosas, el Seminario Mayor y Menor; Colegios particulares, organizaciones católicas, delegaciones y peregrinaciones de las Provincias y el pueblo católico en general. Otro de lo eventos importantes en esta ceremonia fue la alocución presentada por su Santidad el Papa Pío XII.

También se realizó un desfile en el que se organizó la representación del “Rosario Viviente” en carros alegóricos, en el que aparecieron los 15 misterios del Rosario, con la participación de distintos colegios particulares. Además “la Reina Coronada” como se denominó a la Virgen Dolorosa desfiló también hasta la Iglesia de la Compañía.

En estas celebraciones participaron aproximadamente 400 peregrinos venidos de Colombia dirigidos por el Excmo.. Sr. Obispo de Pasto. Incluso la poetisa Colombiana Nora Polter escribió un poema en forma de homenaje a la Virgen:

*“¡Oh Reina Dolorosa! Tu pueblo entusiasmado,
aurífera corona te ciñe en oración...
Bendice en cada hijo, su pecho enamorado,
Y en él la flor purpúrea de amante corazón!*

*El cielo se congrega; la gloria bate palmas,
Al exaltar sus dones, Princesa Celestial...
Y en esta cara tierra congregase las almas,
Teniendo sus plegarias ante tu trono real...!*

*Hay luz en las miradas, cuando las miras pía;
Y luz en cada alma, y luz en cada hogar...
Bendícela, sí, Madre, ampárale María,
Esclava sin cadenas es ella ante su altar...!*

*El centro con que riges la humanidad entera,
En tus divinas manos es cetro de perdón...
No hay vasallo que eleve su queja lastimera
A quien no tiendas presto, tu mano y corazón...!*

*Más pura que la nieve; más bella que la aurora;
El sol no tiene brillo, ni la luna fulgor,
Cuando tu imagen Santa, Purísima Señora,
Se irradia con cada alma con plenitud de amor...!*

*¡Vive oh Reina Divinal Impere tu grandeza...
en todo el universo impere tu bondad;
Y así como Eres Grande, en tu inmortal realeza,
Así, Eres Humilde, en toda Inmensidad...!*

*Las perlas más preciosas que honran hoy tus sienas,
Suspiros congelados, de fieles hijos son...
De estos hijos, tan tuyos, que ante tus plantas tienes,
Que vienen a ofrendarte la flor de su oblación...!*

Anhelos y esperanzas, las ricas esmeraldas,

*El amor concentrado en sin igual rubí,
Y de zafiros puros finísimas guirnaldas,
Que encierran la confianza que nos acerca a Ti...!*

*Salve Reina Martirio! ¡Purísima María!
Socorro...luz...y auxilio...y faro en todo mar...!
Sin Ti, Divina Madre, no hubiera Eucaristía,
Sin ti, no hubiera cielo, sin Ti, no habría gozar!"*

El Alcalde de Quito entrega las Llaves de Oro de la Ciudad a la Reina coronado en un acto que representa dice el alcalde los sentimientos y emotividades de la ciudadanía. También el alcalde de Cuenca en un acto simbólico entregó el pendón dela ciudad

En el cincuentenario se realizaron innumerables actos para conmemorar el cincuentenario dela Virgen Dolorosa. Todos estos actos estuvieron orientados a recordar el milagro y a exaltar la fe del pueblo ecuatoriano que ha traspasado fronteras como lo demuestra la visita de los peregrinos Colombianos. Una dato interesante es que aproximadamente 45, 247 personas recibieron la comunión desde el inicio de la novena hasta el día 19 de abril de 1956.

La devoción a la Virgen Dolorosa se ha mostrado desde un inicio una devoción masiva. Sin embargo para Quito se muestra como un referente de la identidad quiteña que se mantiene hasta hoy en día y que atraviesa diversos estratos socio-económicos.

Centenario Del Milagro De La Virgen Dolorosa

Por la gran devoción que existe a la Virgen del Colegio, como muchos feligreses la llaman, la Iglesia la Compañía, situada en la Ciudad de Quito, en coordinación con varias autoridades eclesiásticas quieren realizar una gran celebración para el cumplimiento de los 100 años de haberse realizado el milagro en el Colegio “San Gabriel”. Para lo cual pretenden realizar varios actos a la altura de semejante

celebración, entre ellos estaría que el cuadro del milagro recorra las ciudades más importantes de nuestro país.

La devoción a la Virgen Dolorosa.

La devoción a la Virgen Dolorosa está muy arraigada en la Ciudad de Quito, de manera que trasciende niveles socio-económicos y tiene una muy amplia feligresía. Esta piedad tiene dos santuarios importantes en nuestra Ciudad. El primero se encuentra en la Iglesia la Compañía, ubicada en las calles García Moreno y Sucre, donde se realizó el milagro de origen en el antiguo Colegio Gonzaga y el segundo es donde se encuentra actualmente el Colegio San Gabriel en las Calles Mariana de Jesús y América.

Muchos de los devotos y devotas de la Virgen la Dolorosa tienen alguna conexión con el Colegio San Gabriel: alumnos, ex - alumnos, madres de alumnos, familiares hijos de alumnos, etc. Se trata de una devoción que ha creado una red de feligreses ligados al Colegio y que se han convertido en grandes difusores y practicantes de esta fe. Esta forma de religiosidad entraría dentro de la estrategia de la Iglesia católica iniciada en el periodo garciano y retomada a comienzos del siglo XX de manera a poder mantener el control sobre los valores sociales y morales de las futuras generaciones.

Son niños los escogidos para participar en la difusión del milagro como lo fueron para verlo, según el jesuita Escobar “...no el alma sencilla de una niña elige María para manifestarse, no el corazón piadoso de una doncella abierto siempre a las influencias y visiones de lo alto; no un colegio de niñas, móviles e impresionables de suyo, aunque del todo inaccesibles a ilusiones que suponen y trastornos de los sentidos y de la mente...(cita textual del texto de Gioconda herrera)”. La credibilidad y la racionalidad para la Iglesia estaba entonces fundada en una apreciación de género. Esta construcción genérica se encuentra presente hasta nuestros días, ya que desde la parte oficial del culto son los hombres los intermediarios y encargados de mantener la devoción encendida, aunque como veremos más adelante las mujeres se han apropiado también de la difusión de esta adoración como es el caso de las vendedoras del mercado de Santa Clara.

Proyecto “memoria, Vida Cotidiana y Religiosidad Popular”

Informe final

Elaborado por: CARLA ESTRELLA

Fecha: 29/04/2024

Total de páginas: 15

La visión de género planteada en el párrafo anterior también está presente en la concepción de la educación que tenía a Iglesia. Esta estaba constituida por dos clases de enseñanza por un lado la que involucra la inteligencia y la voluntad y por otro la que es más una instrucción. Aquí se contraponen y se complementan dos visiones de la educación la primera “que construye representaciones de virilidad / masculinidad / espiritualidad frente a la fragilidad y flaqueza de una educación carente de elementos espirituales”(Herrera p398). En este proceso juegan un rol primordial los padres de familia y las madres como guardianas de los valores, las buenas costumbres, en fin de la disciplina y la moral de las nuevas generaciones. Por lo tanto se pone de manifiesto la importancia de la familia en este proyecto de la Iglesia católica, tanto en lo privado como en lo público, al concebir a la nación como una “gran familia”.

Hasta ahora hemos visto la parte oficial del culto a la Dolorosa. Ahora veremos el papel de la feligresía. Como dije antes es culto tuvo gran acogida por los pobladores de la Ciudad de Quito y de otras ciudades del país también. Muchas familias quiteñas participan desde hace muchos años en diferentes actividades asociadas con esta piedad, tales como la novena, el rosario de la aurora, la celebración del 20 de abril, etc. Pero además la devoción a la Virgen era parte de la vida cotidiana y de aquellos momentos importantes para la gente. Por ejemplo la Sra. Lolita Crespo de Ortiz, de 85 años de edad y oriunda de Cuenca dice:

“Yo venía con gran ilusión, cuando yo le conocí a mi novio en Cuenca, ya cuando me casé lo primero que hizo mi marido es llevarme a conocerle a la Dolorosa, lo primero; al día siguiente me llevó a visitar la tumba de su mamá, que había muerto pocos años antes”

Entonces la Dolorosa es una imagen que era parte de la vida de las personas, formaba parte de sus temores, de sus momentos felices, de sus tristezas. Es decir que la imagen de la Virgen Dolorosa es provista de vida y se convierte en un ser con el que se puede entablar una conversación el cual escucha y da respuestas a su manera, a quien se quiere

y en el caso de la virgen se le tiene mucha ternura y admiración. El papel que la Iglesia le ha dado como una gran “abogada” o ”intercesora” ante Dios prácticamente queda desplazado por una relación directa y muy íntima entre la feligresía y la imagen. Es así que en las ocasiones en que se expone el cuadro es parte de la ritualidad tocarlo con las manos, con velas y con flores poniendo de manifiesto el poder de la imagen que al ser tocada también transmite de alguna manera este poder espiritual a la persona u objetos que son frotados contra ella. La Virgen no es una imagen en si misma sino un materialización de los santo, de lo divino, es “un pedacito de cielo en la tierra”.

Los milagros también están presentes en el día a día es muy común que la gente a la que se le pregunta si la Virgen le ha hecho algún milagro cuentan una historia o simplemente asuman que el bienestar del que gozan, el seguir con vida, con salud es ya en si mismo un milagro. La fe está presente en cada instante de sus días y no les falta oportunidad para manifestarla. La Sra. Rosa Molina, al preguntarle si la virgen le ha hecho algún milagro me dice:

“Que más milagro que darme mis hijos, darme el pan del día, mis hijos unos muchachos buenos, correctos, estudiosos, ellos estudian, no me dan problema, muchachos como bien encaminados o sea son unos buenos hijos, me ayuda, me da la sabiduría para saber guiar a los hijos”

La Virgen al ser el modelo de la madre y mujer a seguir en el imaginario católico tradicional las fieles le piden ser similares a ellas y poder así guiar a sus hijos y mantener la estabilidad en el hogar. Además la Virgen Dolorosa es la guía de los estudiantes tanto hombres como mujeres, quienes le piden por ser buenos y cumplidos en su educación, y especial ayuda cuando tienen exámenes o pruebas importantes.

Los hombres por lo general se acercan a la Dolorosa en busca de una madre comprensiva, compasiva, generosa, tierna, buena que les ayuda en las dificultades que se les presenta a diario.

El culto a la Virgen Dolorosa al igual que otras advocaciones de la Virgen o de otras devociones correspondientes al panteón de los santos católicos tienen una relación muy importante con el mito de origen. Muchas imágenes de la Virgen María o Cristo que se veneran en santuarios latinoamericanos tienen una racionalización mítica. En este caso el mito de la Virgen Dolorosa está íntimamente relacionado con el milagro de origen. La Virgen al escoger a los niños como videntes de su aparición, demuestra con ello su preocupación por la niñez, la juventud y la educación de las nuevas generaciones, al mismo tiempo que pone de manifiesto su rol de madre modelo en el imaginario popular. Por lo tanto las manifestaciones de fe están en su gran mayoría contextualizadas dentro de estos temas, la gente pide por sus hijos, las madres piden por ser mejores madres, los padres piden que la virgen con su infinita ternura se apiade de ellos y que lea ayude en su día a día.

Fiestas

El 20 de Abril es la fiesta de la Dolorosa. Además el 20 de cada mes hay un grupo de beatas que organiza el Rosario de la Aurora. Para este rosario se trae el cuadro original que está normalmente en el Colegio “San Gabriel” a la Iglesia la Compañía. El recorrido del Rosario es el siguiente: Desde la Iglesia “La Compañía” sale a la Calle García Moreno, sigue hasta la Calle Bolívar, baja hacia la Calle Venezuela, sigue por esta misma calle hasta la Plaza Grande y de ahí entra a la Catedral en donde se celebra una misa especial.

Relación con el ciclo de vida:

(Falta desarrollar información)

De algunos de los testimonios escuchados estaría relacionada más con crisis, en el sentido de que se le pide a la Virgen de la Dolorosa por cosas relacionadas a la salud (enfermedad, curaciones milagrosas), peligro (accidentes), por los hijos (cuando se portan mal, por los estudios de estos).

Folclor narrativo.

Sobre la Virgen Dolorosa podemos encontrar cuadernillos impresos con la “Novena a la Dolorosa” (José Nevado S.J.), “Manual de la Dolorosa del Colegio: novena , tributo y cantos” (Abril 1987) y El Milagro de la Dolorosa” (J.L. Micó Buchón; S.J.).

No se venden oraciones sueltas de la Dolorosa, sin embargo he podido encontrar algunas oraciones populares como:

- **Himno a la Dolorosa del Colegio:**

Madre mía Dolorosa
 Que nunca podré olvidar,
 Virgen, que como un lucero
 Me alumbras desde ese altar;
 Bajo tu manto Sagrado,
 Mi madre aquí me dejó:
 Señora, ya eres mi madre,
 No me abandone tu amor.
 Hoy soy tu hijo, hoy yo te adoro,
 Hoy te prometo perenne fe;
 Pero maña, dentro de un año,
 Dentro de veinte...¡ay!...¿te querré?
 Estrella salvadora, es madre, tu semblante.
 Mísero navegante naufragaré sin Ti.
 Cuando la mar del mundo,
 Con zozobranante quilla
 Surcara mi barquilla, acuérdate de mi.
 Aunque avance rugiente la tormenta
 Y en mi mástil ya gima el huracán,

Proyecto “memoria, Vida Cotidiana y Religiosidad Popular”

Informe final

Elaborado por: CARLA ESTRELLA

Fecha: 29/04/2024

Total de páginas: 15

Feliz, con tu recuerdo soberano,
 Desafío las olas del mar.
 Me arrollarán, quizá , entre su espuma
 Más negar que me amaste y que te amé;
 Negar que fui tu hijo, y que en tus brazos
 Se paso como un sueño mi niñez;
 Eso nunca lo haré, Madre querida,
 Eso nunca, nunca lo haré
 Eso nunca lo haré.

- **Oración a la Virgen Dolorosa:**

¡Oh madre dolorosa! Por tus lágrimas, por la corona de espinas, por los clavos que llevas en tus manos, por las espadas del dolor con que nuestros pecados traspasaron tu corazón; vuelve a nosotros esos tus ojos misericordiosos y alcánzanos de tu hijo Santísimo, dolor intenso de nuestras culpas y vivos sentimientos de fe, esperanza y caridad.

¡Oh madre dolorosa! Protege a la Santa Iglesia, protege a nuestra patria, ampara a la juventud, ampara a la niñez, amén.

Objetos de devoción

Los objetos de devoción son varios:

- Medallas de la Virgen Dolorosa
- Escapularios de la Virgen Dolorosa
- Estampas de la Virgen Dolorosa de varios tamaños
- Cuadros de la Virgen Dolorosa
- Virgen en bulto solo se puede encontrar hasta el busto y se caracteriza por ser de color azul.

Proyecto “memoria, Vida Cotidiana y Religiosidad Popular”

Informe final

Elaborado por: CARLA ESTRELLA

Fecha: 29/04/2024

Total de páginas: 15

- Un objeto que no es particular de la Virgen de la Dolorosa, pero que se asocia con las vírgenes en general es el Rosario, en el caso de la Virgen Dolorosa es relevante ya que todavía se reza el “Rosario de la Aurora”, el 20 de cada mes.

IMAGENES DE VIDAS ANDINAS

“A través de sus pinturas autóctonas, los indígenas de Tigua desean hacer conocer el espíritu de superación de todos los pueblos indígenas, quienes por miles de años habitan en las cordilleras de los Andes.”

Este es el mensaje que el artista José Eduardo Cayo Pilalumbo quiere comunicar a todas las personas que visitan esta exposición. Como Coordinador de la Unión Artesanal de Pintores y Tejedores de Tigua, José Eduardo, junto con su hermano José Abelardo, presentan sus propios cuadros y los de otros miembros de la Parroquia de Tigua, Provincia de Cotopaxi, en los Andes Ecuatorianos.

Como la mayoría de los pueblos indígenas del Ecuador, los indígenas de Tigua hablan Quechua, lenguaje introducido en esta área durante la expansión del Imperio Inca hacia el Norte en la mitad the siglo quince. Son campesinos que viven en pequeñas comunidades dispersas en los profundos valles y empinadas laderas de las montañas, en una de las áreas mas espectaculares y hermosas de la Sierra Ecuatoriana. El paisaje está dominado por el páramo, coronado por los nevados de los Illinizas y el volcán Cotopaxi. Es una tierra de frío intenso y de fuertes vientos, donde los días de brumas y lloviznas típicas del páramo, se alternan con los deslumbrantes cielos azules y las brillantes noches estrelladas comunes en la estación seca.

En las regiones más bajas, el paisaje está salpicado de comunidades e intensamente cultivado con cereales y una gran variedad de papas y otros tubérculos Andinos en un intricado tapiz de pequeños terrenos. A pesar de su asociación simbólica con amenazadoras fuerzas sobrenaturales y animales salvajes,

los indígenas de los Andes tienen una larga tradición del uso ecológico del páramo para pastoreo de ovejas, llamas, cabras, y algún otro ganado. La paja del páramo es usada para los techos de las casas, como combustible para cocinar, y para calentar las viviendas.

Los cuadros de Tigua, pintados con esmaltes sobre cueros de ovejas procesados y extendidos en marcos de madera, constituyen una forma artística relativamente nueva en esta área. En la tradición oral local, tal como la narra Eduardo Cayo Pilalumbo, se dice que las pinturas fueron creadas por Julio Toaquiza en la década de 1970. Toaquiza tuvo un sueño premonitor y el consejo de un chamán que cambiaron su vida y la de la comunidad. Inspirado por ese sueño comenzó a dibujar paisajes locales con un lápiz y a pintar con un pincel hecho de plumas de gallina. Para añadir color utilizó las tinturas de anilina que los indígenas usan para teñir sus tradicionales ponchos. Siguiendo la iniciativa de Julio Toaquiza, sus hermanos, sus hijos, y luego muchos de los miembros de su comunidad comenzaron también a pintar en superficies planas.

Los cuadros representan cautivantes narrativas etnográficas de la vida cotidiana de los pueblos indígenas de esta área Andina: el pastoreo de ovejas, la cosecha, la celebración de bautismos y bodas, o la participación en los rituales de curación de los chamanes. Desde el comienzo, uno de los temas que recurren en las pinturas es la celebración de Corpus Christi. En esta importante fiesta Cristiana, bandas de músicos tocan tonadas Andinas con flautas, rondadores, tambores, y trompetas como vivaz acompañamiento a las importantes figuras de los danzantes vestidos con trajes elaboradamente decorados. Payasos y otros caracteres graciosos portando máscaras de monos, lobos, y perros, también forman parte integral de la fiesta y se convierten, de hecho, en los personajes más populares. Otras celebraciones que se representan con frecuencia en las pinturas son el Día de

Todos los Santos, Nochebuena, Reyes, San Juan, y Carnaval.

Más recientemente, los temas de las pinturas incluyen la rica tradición oral indígena de mitos, leyendas, el simbolismo de los sueños, y su propia historia. Varios artistas han comenzado también a pintar narrativas Bíblicas y escenas de la selva que ilustran una larga y bien reconocida relación mágica y ecológica entre los pueblos indígenas de la Sierra y de la región Amazónica de Ecuador.

Generalmente, familias enteras son conocidas como artistas de Tigua por su estilo característico, y los niños comienzan a pintar desde muy pequeños. Su trabajo artístico se vende a turistas y a otros visitantes en su comunidad y en negocios y en los mercados de varias ciudades Ecuatorianas. Muchos pintores pintan de noche y especialmente en los períodos de tiempo cuando sus labores agrícolas se lo permiten. Usan las ganancias obtenidas de su arte como suplemento de sus escasos ingresos agrícolas, lo cual ya ha resultado en un mejoramiento de la situación económica de la mayoría de las familias en las comunidades de la parroquia de Tigua. Sus recientes viajes al extranjero para exhibir y vender sus pinturas constituyen otro esfuerzo más hacia un mejor futuro.

Blanca Muratorio

Departamento de Antropología y Sociología

Especial agradecimiento a Etienne Walter, Cónsul Honorario del Ecuador en Vancouver, a Shirley Neuman, Decana de Artes de la Universidad de Columbia Británica, a Ruth Phillips, Directora del Museo de Antropología de UBC, y al Comité Organizador del XXVIII Congreso de la Asociación Canadiense de Estudios Latinoamericanos y del Caribe (CALACS) en Vancouver. Deseo también agradecer a William French del Departamento de Historia, a Ricardo Muratorio del Departamento de Antropología y Sociología, y a Deborah Tibbel, Jennifer Webb, y Moya R. Waters en el Museo de Antropología por la generosa colaboración que ha hecho posible esta exposición.

La colada morada en la celebración del Día de Difuntos

La colada morada constituye una parte central de la celebración del Día de Difuntos. En Quito, desde la semana anterior al 2 de noviembre, los restaurantes ofrecen a sus clientes colada morada y en las casas familiares el “hacer” la colada se convierte en una actividad en la que se involucran todos: niños, jóvenes y adultos, ya sea para cocinar, probar si el dulce o las hierbas están en su punto y compartir en la mesa familiar la colada junto a las guaguas de pan. A pesar de que en la mayoría de las casas no existen ya hornos tradicionales, cuando hay niños es la ocasión para probar habilidades y amasar y hornear en las modernas cocinas guaguas de pan, caballitos y rosquillas. Mucha gente coincide que comprar la colada no es lo mismo que hacerla y hacerla en grupo.

El 2 de noviembre en el cementerio de San Diego se instalan puestos de venta de colada junto a la venta de otras comidas, de las flores, coronas y objetos de recordación y homenaje a los muertos. Tomar la colada o comprar a las indígenas que acuden todos los años al Cementerio llevando figuras de pan sin mas ingredientes que harina y agua, es un ritual realizado por la mayoría de las personas que ese día van a visitar a sus difuntos. Las guaguas de pan y pajaritos son para las niñas y los caballitos, soldados y llamingos para los varones. El sabor de estas guaguas de pan remite a los visitantes del cementerio, buena parte de ellos de origen rural, a gustos sencillos, a antiguos rituales y a una relación con su memoria.

Sin embargo, uno de los sitios mas tradicionales de venta de colada morada está en el antiguo Centro Cultural San Sebastián. Se trata de un lugar legitimado por una “institución legitimante” en términos culturales y reapropiado por la gente. Desde hace 20 años y gracias a una iniciativa del Banco Central, se reúnen señoras para hacer la colada morada y venderla al público que acude al antiguo barrio de San Sebastián. Los comensales son habitantes del barrio y de todos los sectores de la ciudad que conocen esta tradición y acuden al Centro todos los años. Doña Hilda , doña María (“la señora que viste y calza y a

quien el amor y la plata nunca le falta”), doña Lourdes, doña Herminia, doña Teresa, doña Blanca y doña Enma se reúnen una semana antes a la celebración para planificar las compras y dividirse el trabajo. Unas se encargan de la colada morada y otras de las guaguas de pan, elaboradas con una masa muy delicada que tiene además de harina y agua, mantequilla y huevos. “Nosotras somos parte de la cultura tradicional de Quito”, dicen orgullosas.

La colada morada típica lleva ingredientes que le dan su color característico: harina de maíz negro, mora, mortiño, panela y hierbas: cedrón, arrayán, ishpingo, hierba luisa, hoja de naranja, además de las especias. Según doña María esta costumbre expresa la tristeza por los seres queridos que se han ido, “es tanta la pena que hasta la comida se viste de luto” dice. Pero en el uso de los ingredientes hay variaciones que son recreados constantemente y cada casa y persona pone el sello “de su paladar”, asumiendo la tradición como renovación y como aporte a esa renovación. Dependiendo del gusto y de las condiciones económicas le agregan azúcar, maicena, piña, naranjilla, frutillas, pasas, frutas en conservas, etc. En la colada del Centro Cultural a la receta tradicional le añaden azúcar, naranjillas, piñas y frutillas.

Las señoras del Centro Cultural cuentan que esta tradición la tuvieron sus madres y abuelas y dicen que viene del mundo indígena que como recuerdo a sus muertos les llevaban la colada enlutada y las guaguas de pan. . Piensan que originalmente la colada debió tener harina de maíz negro y mortiño, además de las hierbas nativas y que con la conquista española y la llegada de productos europeos fueron añadiéndose los otros ingredientes,. Es posible que muchos de estos elementos hayan sido el resultado de lecturas antropológicas con relación a políticas culturales. Como lugares donde se “práctica una tradición”, se convierten en espacios donde se desarrolla, transmite y recrea, una narrativa.

Julio Pazos cree que la colada morada es un producto sincrético, fruto de las dos culturales. y que el ritual indígena incorporó aspectos esenciales de ritual católico de la misa: la colada morada representaría la sangre y el pan la hostia sagrada, “el cuerpo de Cristo” al que le darían formas humanas con pan.

En la memoria de los antiguos habitantes de Quito queda el recuerdo de los juegos que acompañaban a la celebración del Día de Difuntos: el boliche y la perinola. La perinola era una especie de trompo cuadrangular y con una punta afilada a la que los jugadores le hacían “bailar”. Cada lado decía P = ponga, S= saque, D= deje y T= todo. Según el lado en que cayera se ponía, dejaba o sacaban cocos chilenos, que llegaban a Quito en esas fechas.

Creencia sobre la banca de Catalina de Jesús Herrera en el Convento de Clausura de Santa Catalina de Siena, Quito

Este es un tipo de creencia que se relaciona con una de las tantas penitencias que hacía Sor Catalina de Jesús Herrera de dormir en una banca muy dura sin cubrirse, ofreciendo su sacrificio al Santísimo. Esta banca simboliza entonces la virtud de esa monja quien se convierte en intermediaria para las mujeres infértiles que desean tener hijos. Para conseguirlo estas mujeres deben sentarse en la banca y pedir la intercesión de Sor Catalina para que su deseo se cumpla. Es una creencia que está vigente y donde existen varios casos registrados de mujeres que dan fe de la efectividad de la práctica.

La creencia se origina a comienzos del siglo XX por los familiares de una empleada seglar que le cuentan a la madre Inés Donoso de los milagros de la monja Catalina de Jesús Herrera. Le decían que había un lugar en el convento donde, sacando los ladrillos, se encontraría el libro de la vida de esta monja escrito por ella misma. Otra monja del convento decía que la madre Catalina también le hacía soñar lo mismo. Finalmente después de buscar en todo el convento encontraron el libro detrás de unos ladrillos y constataron la verdad de los sueños.

La Sor Inés Donoso, junto con el padre Fray Alonso Moreno fueron los que se interesaron especialmente en buscar el libro e hicieron una tirada de folletos con las sentencias de Sor Catalina incluyendo su foto???? (cómo podía haber una foto?). Una vez recuperado el libro se pusieron en contacto con Monseñor Juan María Riera que hizo la primera publicación (no tenemos, pero sacar foto de libro original en el convento). Sor Inés Donoso y Fray Alonso publican también un folleto con la creencia de la banca. Como Sor Catalina es solo venerable, y no santa no se pueden hacer novenas para ella ni propagar su devoción. La madre Dolores Rivadeneyra (que todavía vive en el Convento de las Catalinas de Durán)secundó el proyecto de la madre Donoso y sigue propagando la creencia en la banca.

Como una hermana de la madre Dolores, Edilma Rivadeneyra de Arroba no podía tener hijos, ella la hizo sentar en la banca y tuvo 4 hijos (o 4 arrobas). Fue una sola vez pero eso fue suficiente para que tuviera muchos hijos quienes se llaman a sí mismos “los hijos de la banquita”

Datos papernature. Datos dados por Lola

Personas a entrevistar

Rubén Grefa, residente en Aguapungo, el es conserje de la gobernacion. Conoce el problema.

Entrevistar para el paro que hicieron los indígenas para reclamar la falta de obras

compensatorias de la compañía Arcos. Y la RG B (averiguar que es) por daños causdos al paso del oleoducto. Los indígenas de Aguapungo, Ongota.

Graciela Calapucha tesorera de CEFIN en Aguapungo y otra Rosa Andi que es de Pano pero vive en Santa Rosa (Canoay6acu, un poco mas allá de Santa Rosa.

Pedro Grefa, pastor Evangélico en Santa Rosa

Rebeca Tapuy, vive en Santa Rosa

Aguapungo, Ongota y Dos Rios es el mismo sector.

Arcos es subsidiaria de Orix averiguar

Aclarar con autoridad) Entra la compañía Arcos para exploración del petróleo hace un año.

En la zona de Santa Rosa. Canoayacu. En la ribera del río Napo. Paralelemante a la Arcos entra la compañía RGB para estudio y construcción del oleoducto que viene desde Pastaza, desde el Curaray. Al pasar el oleoducto por el Napo llegan primero los señores de relaciones comunitarias y antes de que pase la compañía van a decir que no va a haber contaminación y que por todo daño se va a pagar y que dejen pasar y les ofrecían obras compensatorias como canchas deportivas, casas comunales, centros de salud, escuelas. Haciendo compromiso con la comunidad, pasaban y hacían trochas. Les pagaban por sus trabajos, arboles. El primer problema es que los más vivos cogían la plata y se la gastaban dando una miseria a los afectados. Ahí fueron afectadas las mujeres con sus chacras y sembrios porque muchas no saben leer o escribir. Para todo esto como control habia un comité de monitoreo presidida por el alcalde una o dos delegados de organizaciones indigenas yh campesinas y aviculktores, etc. Para controlar el funcionamiento de cománia y que se cumplieran los aofrecimientos. Eso no

funciono por que la comision no hizo el trabajo y si los hacia los llevaban en helicoptero para mostrarles. El oleoducto pusieron. El unico compromiso cumplido fue dar trabajo a las gentes de las comunidades donde pasaba. Adoptaron el sistema de no dar contrato sino por carpeta individual y sin firmar ningun compromiso. No tenia seguridad social ni laboral ni ningun otro beneficio. Es de 4 de la mañana hasta 7 u 8 de la noche y a veces dormir en el campo sin ser reconocidos, de lunes a domingo sin descanso hasta que la compañía decia. O se cansaban de no tener un dia libre. Cuanto les pagaban??? Se decia que el enganchador se cogia plata de los sueldos.

En Tena la gente se endeudo para poner hoteles, tiendas, restaurantes y se endeudaron los taxistas PARA COMPRAR CARROS PARA TRANSPORTE DE LA CIA. Y el gran boom de prostitucion de mujeres jovenes de Tena. Tambien vinieron trabajadores de costa y Sierra. L RGB termino el trabajo y comenzo a salir liquidar gente y a llevarse las cosas. La gente comenzo a preguntar donde estan las obras compensatorias. Y era tarde porque salian y no habia a quien reclamar. Hombres y mujeres de Ongota y Aguapungo se levantaron y un grupo de Archidona)(porque oleoducto tambien pasaba por alli) Las de Ongota se levantaron porque dañaron un sistema de agua y no les querian arreglar, pedian ademas la construccion de puente carrozable en dos rios. Como no le dieran se declararon en páro y no dejaron pasar maquinarias que habia en Ongota. Luego formaron una comision con los alcaldes de Tena y Archidona, el prefecto provincial, el gobernador y los dirigentes comunitarios Esa reunion se llevo a cabo en el tribunal electoral de Napo con gran custodia militar y no dejaron entrar ni siquiera a periodistas. Los de las compañías no vinieron salvo un representante de Corbata. De alli salio la resolucion de que se termine el paro y que les darian algo pero eso hay que averiguar????

Entrevistas gente de Pano

Tapes of levantamiento (see)

La compañía Arcos se fue?? Pero hay una que no deja entrar. Que hace?? El Raul huyó de Juanito esta construyendo escuela pero no la termina porque no le pagan.

En terna se dolarizó la economía y puente carrozable quedó al por el peso de maquiladora.

La primera preocupación de las mujeres fueron los sembríos de cacao, café, pero por el otro lado estaba la precaria situación de la gente que no está acostumbrada a tener cinco millones ya había contradicción entre lo cultural y económica MINIMO FUERON CINCO MILLONES PERO ALGUNOS ERAN 30 U 80 MILLONES. O más cuando era fundamental que oleoducto pasara por allí. El problema cuando sapos se comían la plata (Familiares) En terna solo pintaron el puente y lo cavaron un poco y dicen que hubo suciedad en el manejo pero no se puede comprobar. Se explotó a la gente trabajadores. No trabajaron 22-8 días Cuando pueblo propuso circunvalación se pelearon alcalde y prefecto para construir y compañía no hizo nada.

La ingeniera se peleó con Lola porque decía que letrinas sanitarias iban a ser pozo séptico transitoria que se filtraba al río y contaminar. No contaminaba porque cada trabajador se toma jugo en plástico y latas y tapan en un pozo. Y se creía que iban a guardar la basura en la mochila. Deposición y basura botan al río para que no haya moscas. Aquí no hacen. Misma lógica de alcalde con los informales. Lo mismo se discutió con respecto a el problema sexual o son homosexuales o violan la primera mujer que ven Ella dice que que los vacunan para que no tengan deseo sexual y que les dan comida balanceada (preguntar a Carlos porque lo mismo pasaba en Avila)?????? Ella dice que está estudiada y que sabe. Lola los llamaba amortiguadores de las comunidades porque vienen a dormir a la gente. Lo que la compañía da como obras compensatorias le descuenta al estado en el precio del

PETROLEO . SI TIENE QUE RECIBIR TANTO POR PETROLEO LES DESCUENTAN DE ALLI)ENTONCES NO ES lel capital privado que hace obras . lola protesto a las cias por mujeres que eran afectadas y las habian engañadpo los militares Ver con raul quien se ha quedado alli. La cia tiene agua entubada y el pueblo tiene agua contaminada.

En papallacta destruyeron la valvula que lleva agua a quito y ahí por television que napos son criminales que dejan sin agua a quito. Y han amenazado romper el oleoducto.

Ahora la cia esta en la ribera del napo por pompeya construyendo el oleoducto. Secaron el rio misahualli para pasar el oleoducto por debajo para no hacer el puente para ponerlo.

Sabiruhuarmi, mujer sabia, inteligente, vivaz, activa.

Es una mujer que hace buena chacra, una persona muy ágil, que hace todo rapidito, que camina duro, que lava la yuca y mientras la está pelando ya ha puesto la olla al fuego. Si con la boca conversa, con las manos ayuda a limpiar la chacra. Nunca está quieta. Es sinchihuarmi (mujer fuerte).

primary concern of all missionaries, and interfering in native marriage practices was one of their preferred strategies to accomplish this end. In the 1870s, Jouanen (1977:90-91) mentions a letter from a local Jesuit priest stating his firm goal of getting rid of the *pactachiscas*, described as a ceremony by which the marriage was arranged by the parents when their children were very young. Force, such as putting the father of the groom in jail in chains for a day, was used to deter parents from arranging marriages, but the Jesuits were also encouraging indigenous students in their boarding schools to marry "of their own choice" by assigning land to the new couples so that they will form a Christian village, part of the unsuccessful Jesuit strategy of agricultural sedentarization of the Napo Quichua. A Dominican missionary who visited this area in 1899 (1899:48) points out that the early marriage ages of 14 for boys and 12 for girls had been prescribed by the missionaries to increase the population and to curtail pre-marital sex. The white patrons also actively encouraged this practice of young marriages to increase the number of their own debtors. Later on, missionaries also strongly opposed the marriage of their parishioners to Protestant converts. Of the different stages of the indigenous marriage practice, both Catholic and Protestant missionaries expressed their strongest objections against the native wedding ceremony: the Catholics because it successfully competed with their own Church ceremony, and the Protestants primarily because of the drinking and dancing involved.⁹

But what was the impact of Christianity on the Napo Quichua arranged marriage practices? The fact that half a century ago, this form of marriage was still the norm, that some of its stages persist to this day, and that the *bura* continues to be the ideal expectation for most couples, would lead us to think that Christianity had little effect in this important institution. However, probing deeper into ideology and imagery we start to discover the intricate ways in which the Napo

Quichua have accommodated to, and transformed the meanings of Catholic dogma concerning marriage, and it is in this respect where Francisca's theological thinking is at its best.

Her explanation regarding her arranged marriage is a story told to her by her father about the Virgin Mary's marriage to Joseph.¹⁰ She offered this narrative as a kind of "excuse" or "apology" for what she still considers to have been an "unreasonable" and "muddled" decision on his father's part, but her retelling of the story is also revealing about her own ambiguities towards arranged marriage and its consequences for women. This is her story:

My father said that the Virgin was a very lovely young girl. During a festival, old men were looking for the best girls. But several young men were already courting Mary and wanted to ask for her hand in marriage. Because her parents did not want her to marry that old man Joseph, they asked all the young men to dress in nice clothing and to say loudly: "I want her, I want her." At this moment, a dove flew in holding a flower on its beak and started to circle around. Mary and the young men said: "Let it fall on me, let it fall on me". But it did not fall on any of them; both the dove and the flower landed on the shoulder of the old man who was sitting quietly in a corner of the room. This is why Mary had to marry Joseph and why now our sons go to ask for a girl's hand when the flower has fallen. Since the time the pactachina is made, the flower has fallen. In the old days, if we did not comply with that duty we did not have flower [child]. My father said that as the flower fell for the Virgin and she had to marry that old man, so we have to marry when we are told and not abandon our husbands, otherwise we will not have flower. When Joseph found out she was already pregnant, he was furious and told Mary: "From whom have you become pregnant? You have been with another man!" and he left, but an angel explained to him in a dream and brought him back. That is why now when

married women get pregnant, some husbands like to say that the child is not theirs, but there is no angel now to tell them otherwise and save us from a beating. If a woman has a dream about her future [arranged] marriage, and in the dream she refuses to marry the man chosen by her parents, she may become very sick.¹¹ In a dream, if a dove comes and lands on your shoulder, it means you have to live well and not go around with other men.

The accepted Roman Catholic story about the Virgin's marriage to Joseph¹² does not only require a big leap of faith about God's incarnation, but in Napo Quichua's thinking, this version of the story also poses some questionable assumptions, such as Joseph's chastity and a woman's virginal conception, as well as other more credible ones, like the importance of dreams for future action and the episode of a powerful spirit who transforms itself into a bird. But in general, the main plot in this drama of the Virgin's marriage is alien to Quichua cultural norm. According to these norms it is inconceivable that a woman like Mary -always represented as young, beautiful and virtuous- could have been pressured into marrying Joseph whose image is always that of an old man. Among the Napo Quichua, only young women who had sexual affairs with several men and have refused to marry any of them, or those who disobeyed their parents' wishes regarding the choice of husband, might be punished by their parents by marrying her to an old man, usually a widower.

The Christian version of Mary's marriage to Saint Joseph was then reformulated as a normative model of Napo Quichua's arranged marriage in the framework of compliance with the more familiar cultural model of respect and obedience to the highest authorities in the kinship hierarchy. This norm is now a matter of contention of which Francisca is well aware of, as it will become clearer later on in her narratives. Although she doesn't know this, following accepted

contemporary Roman Catholic thinking, Francisca does not readily admit the direct intervention of angels in peoples' daily lives, especially to save women from husbands' jealous rages. Her thinking on this matter, as well as on the issue of women's barrenness or other misfortunes in motherhood, follows the orthodoxy of Napo Quichua ideology on shamanic powers over human destinies.

Of eschatology and marriage: the Napo Quichua view

This area of personal continuation of life after death and related matters, has posed serious questions for philosophers of religion, no less that of the continuation of marriage in other worlds (Benz 1973:507-508), a question I have no competence to discuss. But theologians also recognize the mythological character of most of the imagery of Heaven, Hell, and Purgatory (Mckencie 1973:995-996). This has allowed the imagination of indigenous peoples in the all the Americas to elaborate on this mythology to enrich their own native ones.

The Napo Quichua think about the cosmos as being organized on three levels: *ahuapacha* (or upper world), *caipacha* (this world), and *ucupacha* (the underworld). They conceive caipacha as being populated, not only by human beings, but by spirit beings (generically called *supais*) who can move at will through forest, water, and domestic spaces by acquiring human or animal representations. They also have kinship relations (including marriage) similar to those of humans and actively interact with them through the latter's dreams, visions induced with hallucinogenics, or through experiences that the Napo Quichua describe as "encounters," which may happen in everyday life situations and may be either positive or negative. Depending on the context and content of the situations being experienced and explained, these cosmological levels are translated into the Christian ones: Heaven (*Diuspallacta* or God's land), Earth, and Hell, to which Limbo is added as a kind of "liminal" level.¹³ The functions of each level in relation to human conduct are

also those associated with Christian teachings, although the meanings have been transformed in significant ways, as I will show later on. The Christian devil is considered a supai, but he does coexist with a host of other supais, despite the missionaries' Manichaeistic attempts to reduce all of them into one evil character as the main antagonist to Jesus Christ. The devil-supai's image is similar to the popular versions of this character in medieval folklore, represented as having a long tail and as being able to transform himself into a black dog.

Incestuous relations between close kin are believed to produce "deformed children," similar to those offspring (*supaihuhua*) who are the result of a woman becoming impregnated by a supai. Those who engage in incestuous relations are certain to be punished by being sent to Hell. Along with unbaptized children, unmarried people go to Limbo, which of course confirms the principle that both men and women only become full adults after marriage. On a lighter note, those who marry "well" go to Heaven. Because of the decisive importance of the wedding ceremony, marrying "well" means, not only following the marriage rules about choosing partners, but performing that ceremony according to all its elaborate rules of exchange and reciprocity. The punishments that may ensue for defying this custom seem to be more onerous than those for not having a church wedding, a matter that Francisca thinks can always be negotiated.

The responsibility for the marriage and the wedding rests heavily with the parents of the couple. Francisca, whose youngest daughter has not yet performed the marriage ceremony, explains this situation as a "burden." Either if their daughters grow old without having been asked in marriage, or if the groom's family does not perform the bura, the mothers are believed to suffer an uncomfortable punishment, a situation that creates a continuous source of tension and conflict among in-laws. Until the bura takes place, the bride's mother's and the groom's father's hands are

“tied up in shackles and their arms hurt.” This is the reason why, according to Francisca, when the bura is finally celebrated, one has to look for a good drummer and singer who “ask God’s permission (*licencia*)” to liberate everybody’s hands from that punishment. Only when the bride and the groom dance, and the bura is over, the parents are saved. This belief may also be the source of a serious ideological and psychological dilemma for Napo Quichua parents: between the desire to quickly liberate themselves from that punishment, and the guilt that may ensue, as in Francisca’s case, of having made the decision too soon or of having made the wrong one.

Like other Amazonian groups (see Cipoletti 1987), the Napo Quichua tell stories about people who, while suffering under a severe illness, have gone to heaven and come back with vivid memories of the experience. Usually these stories are retold to reinforce the norms about a specific kind of cultural behavior and to provide further explanations about its meanings. In relation to marriage customs, Francisca related to me the case of a man who had died two days before our conversation took place. During his illness, this man had gone to Heaven where God had shown him “all those who were swimming in blue flames because their children had not been properly married in church.” Mercifully, He had then send the man back to earth to properly finish his job of marrying his own sons. Francisca explained that this was an easier and quicker procedure than carrying out a bura, because the man did come back, had everybody baptized and married by the priest in three days, said he was “free of guilt,” and died in complete peace.

Memories of colonialism and resistance

If through a long period of time the Napo Quichua were able to translate Christian theological scripts while imprinting on them their own cultural meanings, they strongly resisted the missionaries’ personal interference in their daily lives (Muratorio 1991). This was especially true in

situations when the missionaries questioned or attempted to bypass the authority structure of close kin relations, such as those pertaining to marriage arrangements. The parents particularly resisted the missionaries' stipulation that a young couple should spend some time in the mission before consummating the marriage to be properly indoctrinated. Considering the misgivings most indigenous people still have about the priests' vows of celibacy, it is understandable that they feared their daughters would be abused. The concern for their sons was that they would be overworked.

The nuns were assigned the duties of indoctrinating indigenous women to turn them into "proper Christian wives and mothers," although they always had difficulties in getting indigenous girls to stay at the convent for long periods of time and to renounce the teachings of their mothers. Indigenous women regarded the convents primarily as temporary places of refuge to escape abusive patrons or abusive husbands (several documents in AGN). Still today, the nuns encourage indigenous women to stay and work at the convent, rather than to resort to the proper authorities in cases of domestic abuse, but very few follow this advice.

Since the times when the Evangelical Protestants came to this area, the ultimate indigenous defiance to the Catholic missionaries was "converting" to the rival religion. It should not be a surprise to learn that, true to her own spirit, Francisca took this drastic route of resistance. The narrative of her conversion to the "Evangelicals," as all the Protestant sects are locally known, refers to the attempted intrusion by a priest and the nuns in her youngest sister's arranged marriage. Like Francisca, her sister resisted her arranged marriage by returning home to her mother. Once, when her parents had to go away on a fishing trip, they left her in the convent in the care of the nuns for a few days. There the nuns advised her to leave her husband because he was

“an Evangelical and the devil himself.” When Francisca’s mother returned for her daughter, the priest told her he was “going to cut her ears and give them to the dogs,” and threatened to keep the daughter in the convent indefinitely. Even many years later, Francisca still vividly remembers her mother’s and her own reaction to this outrageous statement by the priest. In her own words:

Then we were very angry and my mother told the priest: “ Is it God who sent you to cut peoples’ ears? You want to treat us like animals! Is she by any chance your daughter? The mother is the one who gives her daughter away in marriage, and if she doesn’t want her husband, she has to serve her mother, not you. That’s how you repay for all the times I come to church and hear mass?” Then I told him: “Was it you who changed my sister’s diapers or the one who fed her? You can send me to jail, but there is no law that says that I cannot claim my own sister. I am Basilio’s daughter. My mother and father built Tena, not you. He brought the first priest here on his back. You instead did nothing, and all of you are going to go to Hell and will not see God’s face. I am a Catholic and you treat me like this; but from now on I am going to go to the Evangelicals. They preach in Quichua, you only preach for yourself and for a few *señoras* (white women).” When we went to Pano, I saw Guamundi and Gilberto Tapuy [indigenous Evangelical pastors] singing, and I became an Evangelical. I did it to defy the priests, just to annoy them.

This was not Francisca’s last religious conversion. She reconverted to Catholicism, ironically for two reasons that have to do with gender equality. First, she took offense at the Protestants for the lack of opportunities they offer women to become pastors which, of course, she thought she was qualified to be. And secondly, she strongly resented the “poor opinion” the Evangelicals allegedly have of the Virgin Mary, who Francisca, like other women in her culture,

considers to be a powerful shaman (see Muratorio 1995).

Of love, conjugal relations, and violence

Even in cases of arranged marriages when the young woman had no say in the matter, there is a time when the marriage has to be made to work. Romantic love may not have been the initial motive for marriage, but love and affection, like all emotions, are not just “natural” and personal, but culturally and socially constructed in all aspects of peoples lives, and marriage is not an exception.¹⁴ Conflictual compromises are always being made between the ideal and prescribed cultural paradigms people seek to live out, and the realities of their personal wills and desires which, of course, change as people age and settle down in whatever their marriage arrangements have been. We must hear the last part of Francisca’s story to understand how she resolved these issues in her own life, and within the constraints of her own historical times and culture. This is her story.

They wanted me to sleep with my husband, but I refused, I rolled on the floor. For three years at least I did not sleep with him. When my husband attempted to touch me, nothing. When I was tired I went to sleep near the hearth. One day they took me near Puyo [capital of Pastaza province] to make me sleep with my husband. They put me between an old woman, and my husband, but I wrapped myself tightly with a blanket. There I didn’t sleep with him either. My husband was furious and jealous. He threw the manioc beer at my face, then he spilt it on the blanket and on the mud. He hit me as if I had already slept with him. He would come home drunk and complain to his parents that they did not make me sleep with him. Hearing that I would run to the forest. All the women recriminated

him: "Why do you beat her? Have you slept with her already? If you treat her like this she is not going to stay." He kept saying: "You have given me a child, look how she treats me." Once they left me with some white people in Puyo for a while. If I had been like the girls nowadays, I would have left with one of those white men then. But where would I be living now? I would be sad. Instead, I continued to escape.

My husband said he wanted to kill me with the shotgun, that he was going to cut me into pieces with the machete. It just made it worse. I did not want to sleep with him. Was Huagra [her husband] gente (human) by any chance? Now he is all right, but then he shot me with a shotgun. That's why everyday I remind him. Only when I get into my coffin I will forget the things he did to me. I used to tell him: "Archiruna, Archiruna, descendent of Archirunas, eater of snakes, return to Archidona." Now if he insults me I can denounce him to the authorities, then I didn't know. I have everything he did to me engraved in my mind as if it were written on paper. That's why I think maybe Juanita's [her daughter's] husband is not going to mend. Those who are intelligent, listen and mend their ways with advice, but my son in law does not listen. I used to say: "He beats me, I'm leaving," but my daughter stays with him.

Finally I returned because my father-in-law was a yachaj (shaman) and he could have killed me and my parents. The third time I escaped I never returned to my in-laws. Then my father said: "I will not send my daughter back. Let the husband come and live with me like a son, I will give him land. I had made her suffer; she almost died," and my in-laws agreed. My husband came from the [oil] company sick with malaria, very pale. I could have spitted on him and left him, right there. My mother then advised me to sleep with him

and I had to. She would say that if I refused to sleep with him she would give me to a widower, to an old man called Laticu. This is what used to happen to girls who abandoned their husbands. They were shaved and given to an old man. I slept with him after my third menstruation and started to behave like a woman.

*Since then I did not return to his house, not even when I had my first child. I lost five sons before that. The elders said I could not have children for some time because I was bewitched by my in-laws. I was not serving them and I had broken the law. But my father-in-law denied it and said he loved me, that I was his *huayusamama* (one who serves the *huayusa* tea, here used as term of endearment) and that he missed me. Then we started to visit them more often and helped with the house. They took me to tap rubber with them very far away, and we gave the balls to a patron who sold them to the gringos. My father-in-law gave a piece of land to my husband in Pasourco, the land we have now. It is good land and I have given pieces of it to my daughters. But I also work in my father's land and that's where I live now, that's where he wanted me to live and where I am going to die. I learned from him many of the things I have told you [the author].*

In the old days, the consummation of the marital union did not take place on the day of the wedding, which was celebrated in the groom parents' house. In some cases, depending on distance between households, the girl was sent back to her parents' house for a few weeks, or was made to sleep with her mother-in-law until her initial fears subsided. It was the duty of the marriage godparents to attend to the ritual coupling of the young bride and groom, an occasion that was accompanied by prolonged advice on the future of the marital relation. According to Francisca, and judging from her own experience at least, there was much crying involved by both members of

the couple in going through that "ordeal" for the first time.¹⁵ But she also thinks that playing "hard to get," and refusing to sleep with the husband, was also a strategy that "enhanced" the value of women by increasing men's desire, and their consequent frustration. In her opinion, if women slept too soon with their husbands they were criticized, and this is one reason why women now have become "cheap," since they "give in" too easily and do not receive the proper ritualized advice. This applies also to men who, without the proper coaching, are more prone to beat their wives even in the first week of marriage. Older men also share that sentiment about this aspect of marriage, but they phrase it rather differently in terms of the "sufferings" and "humiliations" they had to go through in order to ask for the girl in the first place, to be confronted with her "silly" refusal to have sex after they had gone to all that trouble. Since it is believed, at least by the men, that they will "tame" women through sex, their own power to "control" them is being questioned by the women's refusal. Besides, the men's self-image in relation to the important issue of their own virility was at stake. If they did not perform promptly, and produced a child by the first year of marriage, their reputations suffered greatly, leaving them exposed to the unrelenting and ruthless teasing of men and women alike (see Muratorio 1991:63).

It is understood as common sense, however, that sex has to be seen as ~~just~~ one important aspect of marriage, but not necessarily tied to affection and respect for the partner, which is based primarily on the ideal cultural images of male and female. Francisca's conception of her husband is better summarized in the few verses she dedicated to him in an autobiographical song (see Muratorio 1994) which, like most poetry, is the preferred vessel women use for the expression of true sentiments. These are the words in her song:

I don't know why when I was so young

they gave me this good-for-nothing husband.

He doesn't know how to talk.

If I want I will go

so that my voice can be heard in the wind.

My husband I will leave.

He is a simple man,

he doesn't know how to read or write.

Wherever he is taken,

he quietly goes.

If I could start,

to Heaven I would arrive.

I am Andi woman,

daughter of the one who founded this town.

In Francisca's opinion her husband obviously does not measure up to the image of her powerful and outspoken father. Moreover, as a man from the Archidona muntun (Archiruna), whom the Panos regard as "poor fishermen," her husband "does not live up" to the expectations of a Pano woman, who demands men to be good providers of fish. The only time I have heard Francisca talk with some degree of positive enthusiasm about her husband, is when she remembers how he took her to far-way places in the Highlands and the Coast, where she was able to further her knowledge of different spaces and enhanced her curing powers by learning new things from other curers. When she mentioned that on a few occasions she "tenderly played" the *trompa* (a native one string musical instrument) to her husband when he was sick, it was to nostalgically

remind him about their trips together to those distant lands. In contrast, she remembers all the love songs her mother used to sing when her father was away, and these certainly express a different quality of sentiments, closer to those associated with romantic poetry. (cf. Harrison 1989).

Francisca, like many other Napo Quichua women, regards men's marital violence as "irrational." Any violence denies the wisdom of the word, signified in calm and thoughtful advice, and confounds the gift of eloquent speech, which is the sign of a powerful soul. This is the main reason why Francisca thinks her brutal son-in-law, who is deft to advise and only speaks with blows, is hopeless and is not going to mend his ways. I am unable to discuss fully here the issue of violence, but in Francisca's case, her husband's violence, even before she became a "thinking" and forceful adult woman, was the main contributing factor in not granting him the intellectual respect other women may grant to men. Her angry resentment continues, as she dramatically exaggerates it in her rhetoric on marital fights, although she acknowledges that, unlike her son-in-law, her husband finally improved his ways after listening to the elders' advice. From a woman's point of view, both in her autobiographical song and in the story of her marriage, Francisca sets down very clearly that there are limits to the violence women should suffer quietly, and that they should have the choice to leave their husbands if that violence is excessive. On the contrary, men think it is their "God-given" right to beat wives who in any, even minor, way "annoy" them.¹⁶ This idea was confirmed by an old man who had been a famous drummer and singer (*versiator*) in many weddings. The following two verses in one of his songs totally contradict Francisca's and several, although not all, other women's views on this issue:

If my husband beats me,

I have to stay with him.

Even if he lets me go hungry,

I must stay with him.

According to the Catholic church, the indissolubility of the marriage contract is guaranteed by natural and divine right, and adultery is condemned under the same law (Donoso, quoted in Moscoso 1996:25). The Napo Quichua have translated this obligation as “the carrying of the cross.” They refer to both the situation of one of the spouses abandoning the other or engaging in an adulterous affair as “the braking of the cross.” In cases of traditional arranged marriages, their indissolubility is strengthened by the fact that in Napo Quichua culture the parents’ wishes have to be respected almost at any cost. Francisca sadly reflected on the current paradox of that traditional norm when talking about the problem of her youngest daughter being abused by her husband:

Before we were given a husband and with him we had to die. We could not brake the cross. But now they mix with whites and think like them and this is a problem.

All our kin advice her [Francisca’s daughter] to abandon her husband, but she refuses. She has learned well the lessons of the elders. Maybe too well. She says her mother and father gave her that husband and in his hands she has to die. Her parents wanted it that way. If I had known he was going to be such a brute!

If this is the main reason the daughter stays with the husband is, of course, difficult to say. This is a complex case that involves many other factors, such as her fear of having been bewitched by the husband. But it interesting that she still feels she can use a traditional cultural norm as justification for her conduct, while at the same time this justification starts to sound as a rationalization, or just hollow, for the elders themselves. Although in this case Francisca arranged

the marriage with her daughter's enthusiastic consent, like her father, she nevertheless feels the guilt of having made the wrong decision.

The prescriptive rule of monogamy is known to foster unfaithfulness in marital relations. In recent times, there have been more cases reported of Napo Quichua women's marriage infidelities, but they have always been more common among men. This may be an important contributing factor in their "poor reputations" among other polygynous indigenous groups such as the Achuar and the Shuar (see Descola 1996:253). Sexual jealousy, for real or imagined infidelities is, at the moment, the main cause of violence against women and a prevalent reason for marriage breakups. Marriage separation is common. However, most couples avoid a legal divorce, not because of religious reasons, but due to the time and costs involved in hiring a lawyer and going through the long bureaucratic procedures.

Of risky temptations, devil-dogs, and marriage infidelities

In Christian theology, sexual activity is the special temptational sphere of the devil, and his enticements in this respect are particularly directed towards women (Benz 1973:479-480). In impeccable Napo Quichua intellectual tradition, Francisca used the narrative of a personal dream to comment on this aspect of Christian thought regarding sexual misconduct in marriage. In this dream she describes her own encounter with the Evil One in his incarnation as a black dog and explains how, as the result of that dream, and with a little help from the Virgin, she was able to avoid the many temptations she had to confront from the very real white devils who accosted her during the first years of her marriage.

This was a dream I had when I was still childless. I saw a beautiful young lady, very clearly, just like in the pictures. She showed me a very large, very black dog with a long tail who

2.3 **From the indigenous peoples point of view** traditional knowledge has become part of a strategy of cultural and political empowerment, and no less, a source of local income and of significant amounts of international aid money.

3. **The transformation of traditional indigenous knowledge into a field of study has led to its reconceptualization:** from animistic religion or primitive thought---to indigenous science; from obstacle to modernization and development---to pillar of sustainable development, from just cultural capital to "real" capital, and finally, as a new moral paradigm of "salvation" by which non-western cultures may offer us an alternative model for rethinking universality and the issues of moral attitudes towards non-humans.

4. These developments have, of course, very real **consequences, among indigenous peoples and in indigenous communities** (some of which are very much related to gender differences) and in the **relationships of these communities with the global cultural economy.** For example, the conflicts produced by the commodification of knowledge, between cultural rights and corporate profits.

5. Finally all these issues **raise a broad range of epistemological problems,** some of which are specific to the **environmentalist discourse:** such as the naturalization of indigenous peoples and the reification and decontextualization of knowledge. Or the depoliticization of knowledge and the silencing of indigenous memories and histories.

And **more general ones,** which at this point, of course are **more challenging questions than definite answers:** such as the dualism culture-nature or human-non-human relations. If this paradigm is a historical product of the Renaissance that is failing to account even for developments in modern science, does our social understanding of difference leads us to endless relativisms or is it possible to find an approximation to a unified analytical framework, an alternative to the dualist paradigm of subject-object relations that goes beyond the universalizing of the scientific paradigm or the universalizing of a new spirituality. What would be the social consequences of such paradigm ?

After playing the role of trickster and dropping this intellectual bomb I will give the floor to Julie.

"Traditional knowledge" in Igloolik

- "Inuit traditional knowledge" as a southern (western) concept

educational - how it has shifted from being researched and discussed by academics, to its implementation in a broad range of government policies and programs (developed in Ottawa and Yellowknife) which talk about preserving, codifying, and incorporating traditional knowledge. This notion that Inuit traditions can and should be harvested and catalogued, and the support provided by governments programs for these projects, has in turn impacted small-scale communities like Igloolik, and anthropologists like me, conducting dissertation research. -I am going to try and explain briefly how, in the process of researching for my dissertation, I interacted with these various projects. Most of my analysis so far is still in the form of questions I have been grappling with...

Igloolik as the traditional community in Nunavut

(23 communities in Nunavut, 26,000 people, almost all of them are fly-in communities, Inuktitut is most often the primary language spoken)

-known as a "traditional" community, that is its popular characterization across the north (Cape Dorset is known for its carvers, Pangnirtung for its weaving, Churchill for the polar bears which migrate through the settlement each spring, Igloolik is known as "traditional")

* Question: What is traditional? What makes Igloolik traditional as opposed to other communities??

-most common reason given why: long history of occupation (4,500 years), lots of community efforts to maintain traditions

some of these efforts:

"Traditional knowledge" projects:

The first one took place in 1971 when a Oblate missionary, in response to backlash by students returning from residential school in Chesterfield Inlet, founded (and secured funding from the Secretariat of State, for the Inummariit (translation: true Inuit) society. A two storey cement igloo was built in the settlement (for the preservation and display of cultural artifacts, tools, skin clothing, skeletons of fauna). Several volumes of a journal *Inummariit* were published with "traditional" stories and songs. The funding was cut after a few years however; the society dissolved and the cement igloo deteriorated and was declared a hazard and torn down.

since then:

-traditional knowledge in the schools

-Traditional knowledge is now linked to units in the southern modelled school curriculum. For example, for the grade 11 social studies unit on agriculture, elders were brought in as "cultural advisors" to talk about meat preservation; for the grade 12 unit on WWII, elders were brought in to discuss conflict resolution.

-Inullariit (projects:)

elders -Inullariit society-- powerful elders group on town-- founded in the mid-1980's, their mandate is to "preserve and maintain Inuit traditions". They own one of the larger office buildings in the settlement and bring in close to \$100,000 in government funding each year to run "traditional knowledge projects". The Inullariit membership is open to anyone over 50, but the core group of Board Members consists of approximately 8-9 elders. They elect a president and members of a board, hold monthly meetings, and run projects such as winter, spring, and summer survival camps for young people, sewing and skin preparation workshops, language enhancement projects, the annual returning of the sun festival. They have an ongoing oral history project with over 400 tapes. These have been translated into English and entered into a database which people search topics under key-words.

-Igloolik Isuma film production

film - video - success -produce film footage of Inuit traditions. Four nights a week on cable TV (in Igloolik only) they air a ½ hour TV show on community events. They also produced a 9-part Nunavut series (½ hour shows depicting life on the land for a group of families in 1945), sold to museums and universities and shown on TV in northern and southern Canada. They are in the process of working on a feature length film of an Inuit legend, sponsored by Telefilm Canada.

-researchers like myself, who come to town

-practices focussed on in most of these projects:

-those deemed to be "authentically Inuit", those equated with southerner's notions of Inuit culture, those deemed to have scientific or social utility by funding agencies (winter survival, predicting weather conditions, hunting, igloo building, production of skin clothing, traditional games, songs, drum-dancing etc.)

-practices not focussed on:

What about snowmobile and rifles? But what about events which have been drawing hundred of people in the settlement together for decades now: square dances, bingos, accordion music, teen dances, spring carnivals and community radios. What about the guy who tried to sell me a Freddy Kruger (American horror film character) carving, the home-made Boston Bruins and L.A. Kings parkas mothers were sewing. Discourses prevail in the settlement about what is and isn't traditional.

intentional des courtois

-economic incentives

-In a region economically depressed, with high unemployment, an industry has developed in Igloolik based on the recording and preserving of traditional knowledge. Both the elders society and the film corporation are funded by various Government of the Northwest Territories and Federal Government departments, Canada Council, Telefilm Canada etc. Elders are paid \$30 for interviews; they are paid to take young people on the land. The school pays elders to act as cultural advisors. Translators are hired to translate taped interviews. The film corporation hires elders to make traditional clothes and props for their movies, and to act as cultural advisors teaching young actors how to act and speak traditionally. Translators are paid to translate and transcribe tapes. Different people are hired by researchers coming through town.

Attracting southerners

-however this focus on traditions does draw people. Outsiders are increasingly drawn to Igloolik as the last frontier of Inuit traditions: While I was there I was joined by:

-a group of teachers settlements in the Baffin researching Inuit traditions for their school curriculum, - a group of teachers from Detroit

- a group of museum curators from the US talking to carvers and artists

-a consultant from the Canadian Museum of Nature working on an exhibit on how an understanding of Northern animals is culturally mediated

-a reporter from National Geographic

- a reporter from the Globe and Mail

.In the two-years prior to my visit the British Museum had done an exhibit on Iglulingmiut skin clothing and Igloolik had been featured on W5, and CBC quirks an quarks. On the Road Again was making plans to visit, and a host of other shows.

-the pressure this puts on people in Igloolik:

-the American museum curators, the group of teachers from Detroit, and the consultant from the Museum of Nature had all arrived in Igloolik for the purpose of set up links between their museums and their schools, and school-children in Igloolik. Igloolik is a relatively small community. The school principal said to me that they receive literally bags of mail at the school from people around the western world, addressed to any school-kid in Igloolik, wanting to exchange letters or e-mail. So while kids are being taught with a southern curriculum (I substitute taught one day and ended up teaching a unit on frogs and alligators), at the same time they are being asked to be cultural spokes-people for museum patrons and school-children in the south.

political implications of traditional knowledge

While the promotion of traditional knowledge in Igloolik had become relevant to people there in economic terms, it has also served a number of political purposes.

- two different bowhead hunts:

-the 1994 illegal (traditional) bowhead hunt in Igloolik (4 hunters, responding to an elders dying wishes to taste bowhead took a whale). The hunters were charged and two years later the charges were dropped.

- the 1996 legal "traditional knowledge hunt" (Nunavut Wildlife Management board sponsored and highly promoted, \$100,000 hunt in which a team of "designated" hunters elected by the Nunavut Bowhead Whale Committee took a bowhead off Repulse Bay).

AN AMAZONIAN VERSION OF EVE AND THE VIRGIN
 MARY: CRITIQUE OF A PERSISTENT MYTH ABOUT LATIN AMERICAN
 WOMEN

Blanca Muratorio

Among the different approaches to explain the subordination of women, the separate spheres approach argues that even in hierarchical societies, women enjoy equivalent power with men through their control of a different domestic sphere of activity. Women's claim to that control is legitimized by attributing to them special "female" powers and qualities, such as spiritual strength, and moral superiority. One version of this approach has been applied specifically to Latin American women. Basically, it states that female's moral superiority --in this case labelled Marianismo after the ideal of the Virgin Mary-- is able to counterbalance males' exacerbated virility known as machismo. Under the assumption that Latin American women were "more comfortable" in their roles than their Anglo-American counterparts (Stevens 1973), during the 1970's, several authors used the concept of Marianismo to characterize the self image and the behavior of Latin American women in general. Although it has been criticized since then, it continuous to appear in the

*General
 English*

*King
 not
 even
 contribute*

ves

literature whenever the position of Latin American women is discussed (see, for example, Minority's Group Report on Latin American Women, 1983, in an article by Olivia Harris).

According to Stevens (1973), Marianismo is the cult of feminine spiritual superiority which teaches that women are semi-divine, morally superior and spiritually stronger than men. Marianismo is perceived to be the counterpart of Machismo, defined as the cult of virility, expressed as exaggerated aggressiveness in male to male relationships and sexual aggression in male to female relationships. Stevens further claims, that Latin American women are conscious beneficiaries of that myth and contribute to its perpetuation in a form of female chauvinism. She argues that the excessive veneration of women that grew out of the cult of the Virgin Mary in Colonial Latin America, became a distinguishing feature of that society irrespective of social class. I will now make a brief general critique of that concept to be followed by the analysis of an specific ethnographic example referring to Amazonian women's view of the main female characters of Christian theology: Eve and the Virgin Mary.

First, this Marianismo approach to women wrongly assumes that culturally created social ideologies, abstract images, stereotypes, perceptions and symbols about gender differences can be interpreted independently of the way in which they are historically and socially manipulated by both men and women and influenced by the material conditions and the historical contexts

in which they are evoked. Secondly, this approach disregards problems of class and ethnicity, or deals with them in a superficial manner as when Stevens claims that the marianismo-machismo complex does not seem to be present among the indigenous population only if they remain "pure indians", whatever that means in Latin America, whose indian population has been in contact with Europeans since the fifteen century. Thirdly, this approach assumes that women, indigenous or otherwise, passively accept gender ideologies primarily imposed by men who controlled the process of political and economic colonization as well as all the evangelization strategies. More recently, scholarly work on women and colonization (see Etienne and Leacock 1980 , Silverblatt 1987), has successfully challenged this "passive victims" approach to colonized women, providing interesting analyses of women's individual and collective actions of resistance to different forms of domination. Finally, the marianismo approach assumes that Latin American women as a whole are different than Anglo american women as categories, thus falling into the trap of the Us-Them categorization of the world which is ,of course, politically incorrect but, most importantly, analytically unproductive. If you think I am at this point attacking a straw woman, just think about how in the present symposium all native women from both North and South America, have been segregated from all other women from North America and other "high" cultures.

use
!

The ethnographic case study I want to present as a critique of the simplistic overgeneralizations implicit in the Marianismo approach, refer to native Napo Quichua women of the Ecuadorean Upper Amazon, with whom I have been working intensively for the last three summers. My data come from participant observation, interviews, conversations among women, and the analysis of women's dreams, a method that I have found extremely productive in eliciting native women's conceptions about religion and other aspects of their world view. The Napo Quichuas were traditionally hunter-gatherers and horticulturalists but have adapted their subsistence strategies in the four hundred years of their contact with Europeans. The Spaniards entered through Napo Quichua territory early in the sixteen century in a voyage that led to the discovery of the Amazon river. They stayed in the region establishing large estates known as "encomiendas", and bringing in missionaries to civilize the "savages". The most important of them were the Jesuits, who attempted with limited success to establish permanent missions both in the seventeen and the nineteen centuries. In 1922, the Josephines, an Italian order, establish a mission, and remain in the area, along with two orders of Italian nuns.

For several hundred years then, both women and men have been exposed to Catholic dogma, including the official ideologies about the two principle female figures in the Christean pantheon: Eve and the Virgin Mary. My argument is that Napo Quichua women have adopted these two female figures but have transformed the images

to accomodate them to their own belief system and to suit their own cultural values. Present-day data show that native women resisted all forms of religious conversion that were considered a direct threat to individual and collective cultural values, and specifically they rejected the Christian ideal models of women as presented by the priests and specially by the nuns, whom they still regard as a sort of human hybrid referring to them as "huarmi-padres" or "women-fathers". My historically oriented analysis also shows-as Lamphere has argued in a recent article (AE 16:3,1989)- that there is a constant dialectical movement between subordination and resistance, and between structural forces and the women's own construction of their lives.

Among Napo Quichua women, the Virgin Mary is known as the Virgin Mama. They grant her recognition and respect (although they have no cult of the Virgin in the Catholic tradition) primarily because she represents a mother figure. Her reality is revealed by the fact that she gave birth to a child, raised him and, most importantly, was by his side at the time of his death. However, their image of the Virgin is not as unidimensional as the orthodox Catholic one: a mater dolorosa, representing above all, the values of female submission, suffering and moral superiority. In Napo Quichua religious world view, the Virgin Mary is also a powerful woman in her own right. She is the mother of a son, Cristu, or Christ, whose significance lies not so much on the fact that he is a Christian god, but in his transformation

as a Quichua culture hero who gave the people agriculture, teaching them how to cultivate manioc, the basis of their subsistence. Native women compare the Virgin Mary only to the mothers of the most powerful shamans known as bancus. These mothers are able to transmit part of their own powers to their sons through breast-feeding. Therefore, the Virgin Mary is considered to be responsible for at least part of her son's powers as a culture hero.

The mystery of Mary's virginity-so important in Catholic theology- is a matter of controversy among Napo Quichua women. In their culture, pre-marital virginity is neither a problem nor a value, and sexual contact with a partner is allowed with the understanding that it will lead to a proper Quichua wedding, which does not necessarily include a church marriage. If virginity is ever mentioned in relation to the figure of Mary, it is either discussed with certain degree of whimsical scepticism or explained totally within the framework of traditional Quichua culture. One commonly accepted version considers that Christ is the son of the wind; but the one that enjoys the largest consensus argues that Mary became pregnant in her first wedding night when Saint Joseph's knee touched her belly. Interestingly enough, the truth of this second version is confirmed to the listener in the conversation, by clarifying that that experience is actually the same by which a woman may become pregnant by a powerful spirit(supai) in her own bed, when that spirit is trying to teach her to become a shaman. If the woman gives birth to a

spirit child (supaihuahua), the alleged "virgin" sexual contact, becomes a source of her own future power as a shaman.

Finally, the somewhat subordinate role the Virgin Mary plays in Christian doctrine as mediator between humans and God, has been upgraded by Napo Quichua women to an important position in their own vision of the pantheon. She has been transformed into a female culture hero who teaches and reinforces female cultural norms about the domestic division of labor, marriage and post-marital behavior. Unlike Christ, who is believed to have come to the Napo tropical forest a long time ago, native women believe that the Virgin Mama still comes to visit Quichua homes very early in the morning to breast-feed little babies, and that she particularly likes to help women who have many children, and who are diligent and generous, thus confirming and legitimizing some of the most important values that define the ideal woman in Quichua culture.

(I don't have time here to discuss how the official Christian version of the marriage between Mary and Saint Joseph has been transformed to accomodate Napo Quichua women's ideals of marriage, the main ritual ceremony in their culture.)

The figure of Eve as the original woman in the Christian pantheon is often compared and sometimes just assimilated to the Virgin Mary. However, the parallel native women make between Eve and Mary is based on their common condition of motherhood, not on the contrast between obedience and rebellion to God, which is the

main symbolic structure in Christian teachings. Under no circumstances is Eve associated with the idea of original sin, or with women as the cause of evil, an idea that has played such an important role in determining the low status and subordination of women in Western culture (see the book by theologian Elaine Paine, Adam, Eve and the Serpent).

The whole symbolism of the Christian creation story and the Fall is rejected by Napo Quichua women as ridiculous. In the literal sense, the association of eating a fruit with the origin of evil -so prominent in the Western myth- is totally alien to Napo Quichua thought. In the Ecuadorean Amazon, especially the apple is a fruit imported from the Highlands, which makes it expensive to buy and it is offered to the children as a delicacy, and as a reward for good behavior. The "absurdity" of thinking that an edible fruit can be connected with evil was expressed by a native woman in the following words: " If the reason why Eve sinned is because she ate the apple, why do white people continue to plant and harvest apples? " In a more profound sense, Quichua moral philosophy just rejects the Christian idea of the original corruption of human nature through sin, and the role given to women in the episode of the Fall.

In Western Christian culture, the Creation myth of Adam and Eve is used as a model of gender relations dramatizing the subordination and inferiority of women. In the Napo Quichua versions of the same myth, it is acknowledged that women may have a weaker soul than men because they were made second hand - so to

speak - from Adam's rib and blood. However, the reason why Eve was created, emphasizes an important aspect of the complementarity of gender roles within Quichua marriage. It is said that Adam asked God to create another thinking person with whom he could discuss his thoughts and dreams; which makes Adam and Eve at least intellectual equals. The capacity to interpret dreams and thoughtful verbal ability are critical sources of power in Quichua culture, and those who excel in those qualities -including women - may after death be transformed into jaguars, the most significant symbol of power in Amazonian societies.

CONCLUSIONS

Napo Quichua women were finally forced to submit to Christian evangelization as implemented by the heavily male oriented strategies of the Jesuit and Josephine missionaries. Superficially, native women adopted several official rituals of the Catholic church, such as the mass and church marriage; but they certainly did not accept without resistance deeds and intellectual criticism, the culturally and historically bound social ideologies implicit in Catholic doctrine. The Machismo-Marianismo complex is not part of their lives, not because they have remained "pure indians" but because, despite the long standing contact with white culture, they have been able to fight back intelligently against (cultural) ethnocide. It is extremely significant that the Virgin Mary is in so many ways associated with the figure of the shaman, who continues to be the symbolic

axis of the ethnic and religious identity of the Napo Quichuas. It goes without saying, that native men do not necessarily share women's beliefs about Eve and the Virgin Mary-female figures never even mentioned in men's accounts of their religious beliefs- nor women's views about their own powers; a fact that has not in any way deter women from evoking and manipulating those images and ideas about themselves and about the role of women in Napo Quichua culture in different historical contexts and with varying degrees of success.

**MURATORIO, Blanca (British Columbia) WHITE WORDS, BLACK MANIOC:
INDIGENOUS WOMEN AND THE POLITICS OF DEVELOPMENT IN THE
ECUADOREAN UPPER AMAZON** In this article I examine Napo Quichua women's oral narratives about nature, work, and health to assess recent changes brought about by eco-tourism and oil development in this area of the Amazon. Through the indigenous organizations, Napo Quichua male voices are increasingly being incorporated in public debates and policies about the environment, while women's voices have been largely ignored. I argue that, although Napo Quichua women are far from conforming to the Western constructions of the ecological noble savage, their knowledge and practices about the environment are encoded in local and distinctive cultural paradigms. Their causal explanations and possible solutions to the environmental crisis may differ from those proposed by the new ideologues and managers of Amazonian development. Often they may also contest the arguments of those male native activists who have adopted the language and the politics of Western environmentalism. Incorporating indigenous women's voices may help us to better understand the complexities of the intersection between conflicting ideologies about development and indigenous human rights in contemporary Amazonia.

**MURATORIO, Blanca (British Columbia) WHITE WORDS, BLACK MANIOC:
INDIGENOUS WOMEN AND THE POLITICS OF DEVELOPMENT IN THE
ECUADOREAN UPPER AMAZON** In this article I examine Napo Quichua women's oral narratives about nature, work, and health to assess recent changes brought about by eco-tourism and oil development in this area of the Amazon. Through the indigenous organizations, Napo Quichua male voices are increasingly being incorporated in public debates and policies about the environment, while women's voices have been largely ignored. I argue that, although Napo Quichua women are far from conforming to the Western constructions of the ecological noble savage, their knowledge and practices about the environment are encoded in local and distinctive cultural paradigms. Their causal explanations and possible solutions to the environmental crisis may differ from those proposed by the new ideologues and managers of Amazonian development. Often they may also contest the arguments of those male native activists who have adopted the language and the politics of Western environmentalism. Incorporating indigenous women's voices may help us to better understand the complexities of the intersection between conflicting ideologies about development and indigenous human rights in contemporary Amazonia.

Exhibición experimental sobre oficios y memoria en el Mercado de Santa Clara

Algunas ideas preliminares para el diálogo con el Museo basadas en conversaciones con Lenin y Eduardo

Ejes

1. Investigadores
2. Participación de la gente del mercado y oficios relacionados
3. Museógrafos
4. Participación del público

Delimitación de temas

Los **oficios** en un Quito que cambia y en una inserción en una economía cada vez más globalizada. Desaparición, cambios, transformaciones?

y TRAJINOS POPOLARES.

REIVINDICACIÓN ECONOMICA - CAMBIOS CULTURALES

105 El **mercado de Santa Clara** como centro de redes de relaciones sociales donde se **entrecruzan los oficios** y se adaptan a los cambios del mercado global y a las transformaciones en la cultura y políticas internas al mercado y en la estructura de poder.

OCUPACIONES POPOLARES

de Santa Clara

Lugar de exhibición: el mercado ~~mismo~~

Las prioridades de los **temas** serán motivo de negociación entre los sujetos, los investigadores y el museo. *SE SERÁ UNA PUNTA MUY BUENA, ANTES DE LA DEL MUNDO*

Debido a que hay divisiones internas de poder y competencias en el mercado, se considera que la participación de SC en la **fiesta de mercados de Quito** puede ser el evento a enfatizar porque permite una auto-representación pública frente a otros mercados, las autoridades y la ciudad. Es un evento que también permite demostrar práctica y visualmente la inter-relación de los oficios en el ámbito del mercado. Así SC podría ser la base de una exhibición modelo itinerante que se completaría en el mundo. *con la gente que maneja las fiestas de Quito*

Se cree necesario establecer **reglas muy claras para la participación de los sujetos** como negociación con investigadores y museo. Es importante sobre todo explicar a los sujetos

porqué sus voces y sus prácticas de trabajo son importantes para exhibir en un museo en el futuro. Es importante explicar claramente la función del museo en conservar la memoria histórica de Quito y cómo la participación de los sujetos ^{populares (que lo generalizan)} contribuirá a esos objetivos. Se busca su auto-representación en un contexto histórico cambiante ^{ya al mismo tiempo} ~~constata~~ ^{constata} ~~con su memoria y la de la ciudad~~ ^{con su memoria y la de la ciudad}. En la museografía sería interesante **incorporar las nuevas ideas de una antropología de los sentidos**, es decir cómo incorporar los sonidos, olores, sensaciones táctiles gustativas y visuales para hacer al público consciente de cómo esa cultura de los sentidos es parte de una memoria urbana que se está perdiendo en la economía del supermercado y su anonimato sensorial y cómo esto obviamente puede ^{provocar} ~~afectar~~ cambios en los oficios.

En términos conceptuales la exhibición de ~~será~~ ^{deberá} ~~mostrar los objetos como nudos de relaciones sociales~~ ^{mostrar los objetos como nudos de relaciones sociales}. Por un lado el oficio ^{en su percepción más amplia} como una forma de trabajo que tradicionalmente ha hecho participar a la familia. Por ejemplo, el uso de herramientas heredadas de los padres y abuelos, el papel a veces invisibilizado de la mujer en el mercadeo y otros aspectos de los oficios considerados principalmente masculinos, ~~y cómo~~ ^{y cómo} las nuevas generaciones son incorporadas o no en la continuidad y cambio de los oficios (ej- mujer que se disfraza de roquera para incorporar a sus hijos ausentes en la fiesta del mercado).

También hay que plantearse que los oficios no siempre desaparecen con los cambios sino que se adaptan-como siempre lo ha hecho la cultura popular- incorporando y transformando elementos visuales y técnicos de la cultura y economías contemporáneas. (ej carpinteros incorporando diseños del cine y televisión).

Es decir hay que destacar **esa concepción estética propia de la cultura popular** que en el mercado se muestra en la elección de los trajes, en la disposición de sus productos en el mercado, en la decoración de las imágenes religiosas. En esa fiesta de mercados los sujetos se convierten en la memoria misma de la ciudad al representar a los personajes históricos y a los distintos estratos sociales. El sentido frecuentemente irónico de esas representaciones hace ver una forma en que se expresan los conflictos con los poderes a través del tiempo.

Hay que integrar en la exhibición esas formas de memoria histórica que muy frecuentemente son las mujeres las que han recuperado, guardado o reinventado a través de álbumes familiares, colección de fotos y otros documentos. Esto puede complementarse o contrastarse con la documentación de la memoria histórica, exponiendo pinturas del mercado a través de los tiempos, documentos, fotos. Es decir como la historia oral se une a la memoria escrita en la práctica museográfica. ^{Un ejemplo de esto son los desplazamientos de los mercados a través del tiempo, y su origen remoto en las ferias y plazas}

Al mismo tiempo que se
conecta con un espacio
de relaciones campo-ciudad!

La exhibición tratará también de **mostrar el mercado como un escenario para la prácticas de una cultura de los sentidos que es Quiteña y urbana** y cómo esta se pierde o se transforma. Para esto habrá que pensar cómo se logra la participación del público. Por ejemplo incorporar un lugar de comida donde el público pueda experimentar los distintos gustos, olores y texturas de los productos. La idea es hacer consciente al público que esta es una parte de su cultura de la vida cotidiana en la cual distintos oficios y el arte popular han jugado siempre un papel importante.

RECORREN VIRTUALMENTE SUS ESPACIOS
A VOLUEN A OIR LOS SONIDOS DE LOS MERCADOS
Y RECETAS DESPLAZADOS DE LA
CIUDAD

Para seguir enriqueciendo este tipo de investigación en memoria e historia de la vida cotidiana se podrían también **considerar formas en que el público puede participar con sus propias memorias**, ya sea por escrito como comentarios, como memorias familiares de recetas y olores o siendo entrevistados por los propios investigadores siempre considerando las variables de edad, generación y género.

Propuesta de productos de la investigación de los mercados.

En esta segunda etapa de investigación proponemos vislumbrar cómo los oficios se instauran en un tipo específico de dinámica económica de la ciudad y crean una de cultura y representaciones propias.

Para ello se analizarán las redes de flujos y consumos en los cuales los oficios se desembuelven como actividad productiva, pero también aquellas que se desprenden de ellos y crean flujos simbólicos. Se busca con ello incorporarlos en una dimensión más dinámica que permita comprender como se han transformado a través del tiempo así como analizar su vigencia o no en el mundo contemporáneo.

En este sentido es necesario reflexionar sobre las redes de trabajo informal a través de las cuales los oficios surgen; es decir los flujos entre las redes económicas dominantes así como la de los consumos populares, en diálogo o tensión. En la primera etapa se inició con un sondeo de las posibilidades discursivas, conceptuales y visuales a través de las cuales se podría organizar la información. En esta segunda etapa se propone mostrar la red de flujos y consumos populares, definir que han sido estos consumos en la ciudad de Quito específicamente y como se han ido transformando a lo largo del tiempo.

La dinámica de los consumos dictamina distintas estrategias de vida caracterizadas por acceso a aprendizajes de modo informal o no académico; al intercambio en redes diversas de los productos que en ocasiones conectan a diversos trabajos en una misma actividad productiva. Esto presenta a los consumos populares en la ciudad como una fuerte red que ha posibilitado que persistan a lo largo del tiempo, hasta que otro tipo de dinámicas productivas externas los tensionan.

Del mismo modo la diversidad de oficios abre el camino para la producción y representación simbólica; sin embargo la red de oficios y consumos en la ciudad es tan diversa que aglutinarlos en un solo espectro resultaría casi imposible. Es por ello que proponemos incluir a la dinámica de los mercados como parte de la red de consumos, pero ante todo como un articulador en cuanto nos permite representar los flujos comerciales de la ciudad en el tiempo, y la relación entre distintas labores productivas,

De este modo en esta etapa se proponemos analizar las redes comerciales que se incertan en las dinámicas de los oficios. Por ello se propone trabajar con los mercados de la ciudad con espacios en los cuales se tejen nexos entre distintas redes de comercialización no solo de alimentos sino de objetos, y a través de estos, componer un entramado más complejo que son los consumos en la ciudad.

La propuesta de la investigación establece que la ciudad teje una red de consumos y flujos a través de los cuales se desarrollan distintas actividades y en ellas se elaboran espacios y producciones culturales diversas. Así cada actividad conforma, parte de una red más amplia, que no está exenta del conflicto pero que sí determina ciertas lógicas que han permitido su vigencia.

Para el análisis de las representaciones se han tomado en cuenta como temáticas: lo público (representaciones públicas, lo político, desfiles, religiosidad, y fiesta), el género (la importancia de analizar las actividades productivas desde las relaciones con la masculinidad, la feminidad, las relaciones familiares), las redes comerciales (donde ingresan las redes de consumo y producción cultural y simbólica)

Del mismo modo en esta segunda etapa se propone incorporar como líneas de análisis y representación el trabajo con la comunidad, lo que implica apostar por socializar la información y construir un diálogo con las comunidades involucradas. Esta etapa implica un proceso de relacionamiento con la que se busca obtener insumos para una posterior puesta en escena en la exposición final.

En este punto es importante acotar que aunque el trabajo con la comunidad es una apuesta del museo, la experiencia de ir construyendo en un proceso paulatino las representaciones en el museo es algo que aún se está desarrollando, por ello la importancia de iniciar con ello. Del mismo modo este punto de análisis implica la conformación de equipo interdisciplinarios que pongan en diálogo museógrafos, investigadores y comunidad.

Actividades

- 1) Para complementar los objetivos propuestos en esta etapa, proponemos elaborar micro exposiciones que nos permitan poner en escena los avances, así como los conflictos del trabajo con la comunidad. Este espacio es un espacio de experimentación en el cual, se puede jugar con los insumos que arroja la investigación.
- 2) Establecer una primera exposición en el Mercado Santa Clara, que de cuenta de los ejes propuestos, así como de la relación que este mercado se desprende para con otros mercados y oficios.
- 3) Diversificar los registros en torno a una antropología de los sentidos, para obtener insumos en torno a olores, texturas, relación simbólica de objetos y el espacio.
- 4) Realizar un trabajo de archivo que permita comprender visualmente las transformaciones espaciales del mercado y sus relaciones entre oficios.
- 5) Incorporar el trabajo al calendario festivo de los mercados, para obtener insumos de cómo el mercado trata de mantenerse como depositario de la memoria de la ciudad.

2da vers

Reflexiones de una etnógrafa sobre el tema de patrimonio

En estos comentarios intentaré incorporar algunas de las nuevas - y viejas- ideas y conceptualizaciones sobre las políticas y prácticas de patrimonio que fueron expuestas en el Foro por los especialistas en patrimonio.¹ Mi convocatoria como etnógrafa en este espacio del Foro es haber sido testigo de 35 años de cambios en las políticas de patrimonio en el Centro Histórico de Quito mientras trabajaba en otros temas en la Sierra y la Amazonía. Mis incursiones en la antropología urbana datan de la década del 2000 con una investigación y curación museográfica sobre religiosidad popular en el Centro Histórico realizada conjuntamente con un grupo de académicos ecuatorianos. Una segunda investigación, todavía en curso, se refiere a las historias de vida de las últimas cajoneras de los portales de Santo Domingo.

? needed?

Estas dos experiencias etnográficas que tuvieron lugar en el curso de esta última década, serán la base de mis comentarios. Pero además, algunos acontecimientos políticos, sociales y culturales, de los que fuimos testigo precisamente en los días en que se llevó a cabo el Foro, meritan también un examen crítico sobre el tema de patrimonio aunque no los podamos presentar aquí más que dentro de breves viñetas etnográficas.²

El péndulo del otro Foucault: de deshabitar a habitar el patrimonio en el Centro Histórico de Quito

Este subtítulo es la primera imagen que me vino a la mente cuando leí el título del programa del foro: "habitar el patrimonio". En Ecuador en estos últimos 10 años el eje del péndulo de poder se ha movido desde un neoliberalismo conservador y elitista a un populismo "ilustrado" con una marcada tendencia al autoritarismo. En términos de patrimonio es un péndulo inestable que va hacia los extremos: de excluir, enrejar, limpiar, gentrificar y "ornamentar" (en el sentido de clase que le da Kingman 2006) el Centro Histórico a abrir, incluir, dialogar, patrimonializar sin tregua y sobre todo conseguir con "urgencia" la participación de aquellos que siempre, de una manera u otra, son "elegidos" como representantes de la categoría

v

v?

de sujetos cuyas memorias merecen ser activadas. Estos son entonces "educados" para "apreciar" el patrimonio que les corresponde y para convertirse en sus "guardianes." ³ En resumen, como anota Delgado (en este Volumen), las políticas de patrimonio sirven de legitimación simbólica de las autoridades que las legislan y las implementan.

Al poder de las instituciones culturales de cambio y gestión siempre hay actores nacionales e internacionales con el suficiente capital cultural, o al menos capital social (en el sentido de Bourdieu), a quienes se les permite decidir estrategias y se les provee del capital económico para implementar las políticas culturales que entran dentro de los lineamientos de la ideología dominante. En el presente ésta exige la "participación popular" y la "apertura" para tratar de borrar de alguna manera el elitismo cultural y social de administraciones anteriores. La meta última general de democratización del patrimonio no puede cuestionarse pero si, las estrategias y las formas en que se quiere llegar a ella. Todos los patrimonios están inmersos en las políticas de cada momento histórico y éstos también condicionan las posibilidades dialógicas entre pobladores, agentes culturales y académicos. No todos poseen el mismo capital cultural ni social, sobre todo aquellos actores que todavía se consideran carentes de la "calidad" y "rentabilidad" de lo que se quiere mostrar en el centro Histórico y que todavía siguen siendo excluidos. Los diálogos nunca suceden en un vacío de poder.

En mi opinión el péndulo ideológico y de poder con respecto al patrimonio no parece poder equilibrarse en una posición que se pregunte, por ejemplo, a quiénes se "deshabitó" cuando se limpiaron las plazas, calles y viviendas del Centro Histórico en el 2003-2004 y con quienes se quiere "habitar" en el presente. Se deduce claramente de algunas de las ponencias (Durán, Kingman 2012, en este Volumen) que todavía continúan políticas contradictorias de discriminación étnica y de clase que no han cambiado mucho en estos simbólicos 35 años. Actualmente éstas aún tienen el poder económico y político de definir que un "vecino" (en el sentido Colonial del término) o las "embajadas" y los "servicios universitarios" (ver artículo de Revista Q 2013, pp.24-25) son más "dignos" (en términos económicos y simbólicos) de habitar el patrimonio que otros vecinos indígenas o en situaciones de pobreza e informalidad laboral, por ejemplo, cuyos barrios se está convirtiendo en patrimonio

mientras los habitantes experimentan distintas formas de exclusión (Durán, Kingman, Op. Cit.).

Pero como se ha señalado aquí en el Foro reiteradamente, los espacios patrimoniales son focos de alta conflictividad y el Centro Histórico de Quito no es una excepción. Aún las dos autoridades urbanas competentes parecen no estar de acuerdo con respecto a las nuevas políticas de expropiación para "recuperar en el Centro una vocación residencial"... "a través de la inversión privada" (Revista Q, 2013, No. 42:24-25). Mientras el Ministro de Vivienda pretende expropiar predios habitados, el Alcalde le sugiere que "revise su lista" y no los expropie. Mientras tanto, como se publica en el Diario el Comercio (Setiembre 11, 2013), los vecinos de la edificación de los Patiño, una de las más antiguas del barrio, sostienen que "son patrimonio intangible y que tienen derecho a quedarse en sus lugares." Es decir, los vecinos antiguos, simbólicamente declarados "patrimonio" por las políticas municipales de inclusión patrimonial, resignifican su estatus como una forma de protesta para impedir la exclusión real de sus espacios patrimoniales por otra de las autoridades de turno. Creo que este acontecimiento reciente demuestra la capacidad de la cultura popular para resistir y resignificar los discursos hegemónicos de patrimonialización, gentrificación y globalización. (Ver esp. Delgado, Durán, Márquez y Kingman en este Volumen). También este ejemplo sirve para ilustrar las contradicciones sociales y culturales que surgen cuando se quiere hacer de los centros históricos lugares igualmente "adecuados" para un turismo de lujo⁴ y para aquellos que supuestamente van a tener una "vocación residencial" permanente.

La violencia hacia el patrimonio religioso

Para entender la religión popular

~~Si queremos tratar el patrimonio desde una perspectiva socio-antropológica creo es necesario olvidarse de la distinción puramente semántica entre patrimonio material e inmaterial. (nota de que en Foro de discusión poco esta distinción y se la uso frecuentemente como válida)~~ No hay iglesia sin culto, ni hay fiestas sin espacios sagrados ni hay lenguas (en peligro de extinción, o no) sin personas que las hablen y espacios donde se con-versen. En el caso de la religiosidad popular que quiero examinar aquí, se vio muy claro cómo el desconocimiento esta *exterior de la realidad* unión, yuxtaposición

Es necesario
Con respecto a la religiosidad popular y

2'

enlace entre lo material e inmaterial en el periodo entre el 2003 y el 2007 a la restauración del patrimonio barroco de la iglesias y a la destrucción y desaparición del aspecto más importante de ese patrimonio: las formas de religiosidad que lo embellecían y lo nutrían con sus usos cotidianos, y el desplazamiento de las personas que lo usaban y sostenían. Si, como se subrayo en varios de las presentaciones, lo importante no son los monumentos y los edificios patrimoniales, sino el uso que se hace de ellos, este ejemplo de la religiosidad popular en Quito muestra precisamente eso y hay cambios que, en mi opinión son irreversibles. Así como la memoria significa olvidos, restaurar patrimonios puede significar destruir otros aún más valiosos desde el punto de vista social y ético.

problema

erosión

que a

ya excluido

de a la FIO

my clarifica

En su breve discurso en la apertura del Foro, el alcalde de Quito se refirió a los cambios en el centro histórico en la década anterior como "desprovistos de violencia". Si bien en términos de la religiosidad popular, no hubo instancias de violencia física, quiero recalcar aquí la violencia simbólica y estética que significaron los cambios establecidos desde arriba por las elites que, en ese entonces se consideraban "guardianas del patrimonio. [Se violentó significativamente la vida de las mujeres y hombres (cf Kingman San Roque pdf p.9)]

los

de renovar y restaurar

que nosotros desentendamos aquí

grand

cambios

13

Si se quiere enfatizar el uso del patrimonio debemos entender que la religiosidad popular atraviesa clases sociales y grupos étnicos. Es una forma intelectual y expresiva de acercarse a lo religioso que comparten simbólica y espacialmente miembros de distintas clases sociales y de distintos grupos étnicos. Es una relación espontánea, personal, casi familiar y a menudo lúdica de acercarse a lo sobrenatural. En estas prácticas y expresiones cotidianas los objetos sagrados adquieren sentido y a su vez ayudan a dar sentido a la vida a través de todas las experiencias sensoriales: el oír la música el olor de los cirios y el palo santo, pero sobre todo la visión cercana de la imagen, y la capacidad de tocarla, de incorporarla a la intimidad del cuerpo. Todo esto constituye un sistema de representación, un lenguaje simbólico que incluye la imagería y los rituales del arte popular.

Las políticas de restauración de todo el Centro Histórico, y especialmente de las Iglesias, contribuyó espacial y simbólicamente a regimentar, impedir, cortar, controlar y disciplinar esa espontaneidad religiosa creando barreras simbólicas y

pero para
salvo que se declare medio o alta prioridad con

2

3'

físicas ---rejas literalmente---, bajo el cuestionable pretexto de restaurar, recuperar y preservar el patrimonio religioso ⁵ (Permítanme ahora presentarles unas pocas ~~IMÁGENES comparativas~~) *(nota sobre una'gen)*

Velas "ilegales" en la imagen de la Virgen Peregrina
resignificación.

Irónicamente, mientras internacionalmente los museos del Centro Histórico se están cada vez más abriendo a la participación activa de los ciudadanos y tratando de deconstruir la autoridad absoluta de sus expertos (see ana Rodriguez), los lugares patrimoniales de culto ya se han convertido en "espacios indultados", /Delgado en este volumen) con un criterio estético excluyente que sólo privilegia los sistemas simbólicos Coloniales barrocos para ciertos aspectos arquitectónicos, a la vez que en términos de la religiosidad popular, destruye las expresiones del arte popular y las reemplaza con la imaginería plástica "made in China" y las decoraciones y barreras internas para los santos al estilo Miami, sin ninguna vergüenza estética. *(Como vimos en esas pocas imágenes.)*

~~Creo~~ que es este valor humano del patrimonio religioso del Centro Histórico es lo que se está destruyendo porque el autoritarismo de expertos en "restauración" todavía plantean el acceso a lo religioso como un problema arquitectónico y no social y cultural.

✓

✓

Sin embargo desde el año 2003, a diferencia de las cajoneras, otras mujeres y hombres que vendían sus productos y desplegaban sus coloridas imágenes y texturas, los olores de los inciensos y las fritadas, los sonidos de sus charlas y pregones y los gustos de sus comidas en las calles y plazas del Centro Histórico, han

*la necesidad
fuerzas
parte de
esta
necesidad
este sig*

sido excluidas o confinadas al olvido de los "no-lugares", tales como los antiguos baños públicos debajo de San Francisco o los "centros comerciales populares." Esta exclusión es similar a la que las cajoneras de los portales se vieron obligadas a enfrentar a lo largo de su historia. Si bien ahora ellas forman parte del patrimonio en el curso del siglo XIX y principios del XX se consideraban desechables VER erso la trama de sus historias nos ayuda a entender el debate económico y cultural todavía vigente entre los comerciantes informales populares y las cambiantes políticas de la cultura¹. No es una nostalgia sentimental la que motivó nuestro interés por las cajoneras, sino el encanto estético e intelectual por el arte y la cultura popular y el respeto por sus agentes, quienes están siendo cada vez más desplazados del espacio urbano y reemplazado por la reinención del pasado y la disneyficación de la cultura.

Salgado
Salgado

En 2003 n Quito se tomaron esas decisiones y se usaron criterios de lo que era estéticamente valioso. La gente que decía por fin el Centro está limpio. Son todos los vendedores olvidables o desechables? Que pasa con la estética de la antigua calle del Algodón que estudio Eduardo Kingman? Con la limpieza de los informales desaparecieron las formas estéticas que los distintos comerciantes usaban para armar sus instalaciones. Creaban como altares callejeros diarios que ahora han desaparecido. Era la estética familiar que cubre una economía familiar. Y una red de solidaridad entre los comerciantes que ayudaban a hacer de la calle del Algodón un espacio social y no solo una calle, un espacio vacío. Los no lugares concepto de Marc Auge, espacios donde no hay memoria, donde hay anonimato y de conjuntos efímeros (lo contrario de patrimonio, que confiere identidad) (antropología de la sobremodernidad) Es decir el turismo convierte a los centros bistoricó6 en no lugares?

estética

Quien controla el pasado

En discusiones recientes sobre el patrimonio, tanto Salgado (2008) como Kingman (2008) han señalado que las políticas actuales de patrimonio tratan de imponer en el

¹ Por ejemplo, ver el artículo "Quito, 5 años sin comerciantes en las calles" donde se afirma que "preocupa [a las autoridades de Quito] la posibilidad de que los comerciantes informales vuelvan a ocupar las calles de Quito y de otras ciudades del país." (Al Día. Periódico Urbano 20 de Mayo, 2008). Ver también "Los informales protestan en las calles del centro de Guayaquil (El Comercio, 22 de Mayo, 2008).

Comunidad
Usaquena

Centro Histórico una cultura unidimensional del espectáculo "histórico", "religioso" o "de tradiciones ancestrales" en escenarios controlados cada vez más por las burocracias de la cultura.² Cuando se trata así de imponer una memoria e identidad desde una concepción esencialista de "lo culto", necesariamente se dejan de lado otras memorias populares alternativas. Con este ensayo sobre las cajoneras intento contribuir a ese proyecto etnográfico e histórico que otros colegas ya han comenzado para documentar esas memorias alternativas, sean éstas de los albañiles (Kingman, en este libro), de los panaderos Kingman (2009), de las vendedoras de santos, velas y herraduras de la suerte, o de las cajoneras de los portales que venden los betunes, cintillos de terciopelo azul, fajas multicolores, collares, peinillas, cascabeles, trompos y muñecas de trapo. Son precisamente las muñecas de trapo las que constituirán el hilo conductor de los discursos de clase y las memorias de identidad que paso a analizar a continuación.

La historia como escenografía patrimonial

Creo que si bien todavía lo hemos seguido afirmando (en varias ponencias del Foro y Augé 2013), los Centros históricos no se están convirtiendo en Museos o museificando, a menos que sigamos viendo a los Museos como templos de historia cosificada o como escenografías congeladas en el tiempo, apreciaciones ya insostenibles desde el punto de vista académico. Más bien, los Centros Históricos se están convirtiendo progresivamente en parques temáticos de diversiones (Ver Salgado 2008, Muratorio 2008, Delgado en este Volumen). Como ejemplo quiero presentar este breve acontecimiento nocturno en el Centro Histórico de Quito.

En setiembre del 2013 participé como espectadora a una visita al Convento de Clausura de las Monjas Catalinas, guiados por un "barbero de Sevilla del siglo XVIII" que pretendió explicarle a un público mayormente local la historia y vida de las monjas en un discurso banal que trivializa el trabajo diario de esas mujeres (como de otras monjas de clausura) desde la Colonia en crear, preservar y nutrir el

patrimonio religioso del centro histórico.⁵ No podemos cínicamente minimizar la importancia de esta forma de hacer historia con tradiciones inventadas por la academia del turismo. Es una historia falsamente consensual, desprovista de todo conflicto de clase o de género y dirigida principalmente a un público local, pero también turístico que, en su mayoría, no posee el capital cultural para cuestionarla. Sabemos, por ejemplo, que muchas investigaciones realizadas en lugares como Disneylandia, visitada por millones de niños Norteamericanos, muestran que las historias allí contadas por medios comerciales se convierten para estos niños, y también para sus padres, en una de las principales fuentes del conocimiento de la historia de su país. Y esta instancia turística en el convento de Santa Clara es sólo una de las tantas de un ciclo de visitas a sitios patrimoniales llamado "Quito Eterno",⁶ "interesante" título para entender la dinámica de la historia contemporánea. Es muy difícil luchar contra estas tendencias de comercialización de la historia popular porque también son apoyadas por las mismas instituciones que quieren lograr lo que ahora se define como "participación popular auténtica".

Las vicisitudes de los patrimonios amazónicos

La selva amazónica es el patrimonio "natural" simbólicamente más significativo para el Ecuador. El lema "Ecuador es y será un país amazónico" está desplegado como la marca patrimonial de identidad nacional por excelencia. Pero desde el punto de vista de la antropología sabemos que la selva no es un lugar salvaje sino domesticado por sus habitantes originales desde milenios (see Descola). La erosión y destrucción de uno produce inevitablemente la desaparición del otro. Por eso se declaran los parques como el Yasuni -la joya de la Amazonía- patrimonios protegidos. En el 2013, el gobierno del presidente Correa tomó la decisión de revertir su política anterior de protección del Yasuní y sus habitantes originarios para abrir un espacio importante del parque a la explotación petrolera. Este es un ejemplo claro de los peligros de dejar un patrimonio tan importante para la identidad nacional librado a las políticas de turno. Las poblaciones indígenas en las áreas de explotación desaparecieron de los mapas oficiales que antes los mostraban orgullosamente. El presidente justificó su arbitraria decisión con afirmaciones populistas sobre "pequeñas intervenciones" en el Yasuní para lograr resolver el problema de la

pobreza en el resto del "cuerpo" nacional.⁷ En el caso de la Amazonía, la destrucción del patrimonio natural puede significar no solo el olvido simbólico de su patrimonio humano en los mapas sino también su desaparición física.⁸

Otro ejemplo menos dramático del cambio histórico en las nociones de patrimonio es el destino de la ayahuasca. En la década de los 80, un intento de comercializar la ayahuasca por una compañía extranjera originó una protesta masiva de las organizaciones indígenas en su contra, y la declaración de la ayahuasca como "patrimonio ancestral" de las poblaciones indígenas de la Amazonía para su exclusivo uso cultural. En el 2013 el ecoturismo y la globalización han cambiado casi radicalmente ese patrimonio. En una visita al centro histórico recibí una tarjeta de publicidad turística a la Amazonía con la dirección www.ayahuasca.com. Entre los "productos" ofrecidos se hace un uso comercial del ayahuasca, muy distinto al uso cultural que promovían los que la patrocinaron originalmente como patrimonio de las etnias amazónicas.

Aquí las reflexiones sobre uso y abuso de la memoria como título aparte

Como se llega a un consenso sobre el conjunto de marcas y espacios de memoria? No la hay, el patrimonio es una construcción social sujeta a conflictos, debates que se evidencian públicamente en debates que, vistos desde afuera parecen totalmente ridículos, pero reflejan serios conflictos ideológicos y de clase. Aparte de envidias políticas más básicas (ej. Ver mi artículo sobre estatua de Sucre en teatro Sucre de Quito y debate estatua de Colón en Argentina, o estatua de Virgen de quito en los 70s).

No hay una sola memoria pública.

→ Las plazas tal como se ven, limpias, pueden ser también memorias no solo de inclusión sino de exclusión. Como sucede con la plaza de la Independencia que en una época tenía rejas para excluir a los indígenas, a los linieros, a los sin casa. El exiliado no tiene espacios al que vuelve.

→ Los cambios desorientan, hacen trizas las memorias (puede haber pasado esto con los cambios en el espacio de religiosidad) La señora que ya no pudo conversar con San Francisco en Cantuña. (hotel Boutique portal de Cantuña). (el parking lot que destruyó la casa de mi abuela que había sido declarada patrimonio urbano de Santa Fé, hizo trizas mis memorias hace unos pocos días.

del...
al...
?

Para aquí
lo del
Escultura
y
lo del
Jelie
q' hay
empredes
le
memoria

No,
sola memoria

los
haca
hizo
memorias

Memorias
de las
"hacia"

Comentarios sobre museos va en relación al péndulo que se va al otro extremo cuando se afirma que el museo abre sus puertas a la diversidad y después se afirma que cierra sus puertas a "colecciones que son legados de grandes familias o de grandes grupos de poder" (Ricodríguez p.) y cierra también la puerta al paradigma de la alta cultura y la memoria del presente, p.4 pero convierte al museo en una ong de construcción de ciudadanía, aunque los fines de 10istórico10ación sean muy valiosos el museo se pone a competir con las ONGs de turno que proliferan para moviliar hacer participar a la ciudadanía, incluyendo "Los Indignados" voluntarios que ya han incurrido en algunos de los barrios de Quito. (agradezco esta información una de FLACSO)

museo
compite
con
ONG.

Usando un concepto del antropólogo Renato Rosaldo, diría que estos burócratas de la cultura entran en una "nostalgia imperialista," es decir a añorar y tratar de reconstruir con conjuntos folklóricos la misma cultura que se encargaron de destruir.

nostalgia

Memorias recuperadas o intentos de rehabilitar el patrimonio producen olvidos El patrimonio es una construcción social que fija historias y memorias en el tiempo y olvida otras. Pero también descarta vidas posibles para promover otras. En el Ecuador estos procesos no han sido ni siguen siendo (ver Kingman des provistos de consecuencias sociales (cambiar esto). Todavía la mayoría de las mujeres que vendían velas y santos siguen en los antiguos baños en las covachas de San Francisco y la Plaza está limpia de los informales-----

Introducir aquí con mi trabajo sobre cajoneras a distinción de los 10istó

Como señala Kingman, asistimos a la construcción de una memoria selectiva y excluyente. Lo que hay que reclamarle a las prácticas de memoria de estas políticas culturales del Centro Histórico es que, como aquéllas de los regímenes totalitarios, se reservan el privilegio de tener un monopolio sobre qué memorias se van a

memoria
selectiva

seleccionar y cuáles se van a excluir. Quiero terminar entonces con una exhortación del historiador francés Jacques Le Goff sobre los usos de la memoria que se relaciona con mi argumento inicial sobre los derechos a la expresión religiosa: "actuemos, dice Le Goff, de tal forma que la memoria colectiva pueda servir para la liberación y no para la opresión de los seres humanos." Maybe too much here

Reflexion final en base a un reciente articulo de Marc Augé

*Ver articulo -
augé*

En términos de Augé , los centros históricos en todas las ciudades del mundo, y Quito no es excepción, se están convirtiendo cada vez más en "no-lugares", es decir en espacios en donde "es cada vez más difícil descifrar las relaciones sociales y los símbolos visibles de la historia y la cultura compartidas. "Pero los no lugares no existen en sentido absoluto(ver revista. Esto a lo mejor va al final.

Creo que hay dos fuerzas sociales muy importantes que se encuentran aquí y chocan inevitablemente. Por un lado la "globalización" (Nota de como la define Augé en revista()) o el "mundo ciudad" que se caracteriza por la movilidad y la uniformidad Y por otro la capacidad de las clases subordinadas de resignificar lo voluntarios indignados que vienen de España a "indignarlos. Nota etnografía en el centro histórico en sept.2013. con las caretas que ya se venden para el próximo carnaval. Augé dice que son museos por lo tanto tendría que poner una nota de porque yo creo que se usa mal el termino museificación del CH

Notas

1. Queremos aquí recuperar la memoria histórica ya que, por lo menos en mi experiencia, desde el 2003, muchas de estas mismas ideas fueron objeto de debate,

- discusión, acción, y trabajos escritos por antropólogos e historiadores en el ámbito de Flacso y del Museo de la Ciudad. (see kingman, salgado, muratorio).
2. Me refiero primero a una polémica en el Centro Histórico entre dos sectores de autoridades con respecto a la nueva política de "habitar el patrimonio". Segundo, a una visita guiada organizada por una fundación privada de turismo al convento de clausura de las Monjas Catalinas, importante hito del patrimonio religioso del centro histórico. Y tercero, a la reversión de una política estatal de protección del parque Yasuní, una joya dentro del patrimonio natural del Ecuador, para permitir la explotación petrolera en una zona de extremo riesgo para sus poblaciones originales.
 3. En el número especial conmemorativo de los 35 años de patrimonio de la Revista Q de la Ciudad, se dice que los vecinos del Museo del Alabado, (museo privado de arte precolombino) "entran al Museo como casa propia"(2013, No.42:22). Mi experiencia en una visita a ese mismo Museo con un colega historiador, no corrobora la universalidad de esta afirmación. Una mujer indígena que encontramos en una de las salas, y cuya belleza era muy semejante a una de las piezas precolombinas que contemplábamos, estaba con un trapo limpiando una de las vitrinas. Cuando conversando con ella le preguntamos de su relación con el museo nos dijo como asombrada: "no, nadie visita aquí, este es un lugar donde solo vienen turistas".
 4. En la actualidad hay varios hoteles boutique de 5 estrellas en el Centro Histórico. Si uno va a la página Web del Hotel Gangotena, por ejemplo, construido en una antigua "casa patrimonio" ubicada en la tradicional Plaza de San Francisco y mira la imagen de esa plaza desde el balcón del hotel, se puede dar cuenta perfectamente porque las empresas de turismo y otros agentes económicos y de seguridad de esa área tienen interés en mantenerla "limpia de los informales" (www.casagangotena.com).
 5. En el curso del 2001 al 2003, en colaboración con la historiadora Rocío Pazmiño, quien organizó el archivo histórico del convento, realicé varios meses de observación participante en todas las actividades diarias de las Monjas Catalinas. Puedo, por lo tanto dar testimonio del rol que estas monjas de clausura han cumplido y siguen cumpliendo en referencia al patrimonio religioso, desde los bordados para cubrir las imágenes de vírgenes y santos hasta la fabricación de vino y hostias para el culto. En relación a este ejemplo

se ve la importancia de incorporar una visión de género cuando se habla de los usos y mantenimiento social de distintos patrimonios.

6. Desde 2002 "Quito Eterno" es una fundación privada que hace visitas guiadas "por personajes de la historia y la memoria de la ciudad" a sitios patrimoniales. Promueve el "disfrute lúdico" de los "sitios patrimoniales del Centro Histórico tales como conventos, museos, barrios" para el aprendizaje de los "usuarios". Promueve además la "construcción de ciudadanía y la convivencia social". También organizan "tertulias de memoria" y van a "replicar sus experiencias a nivel nacional y regional". (www.quitoeterno.com).
7. Un programa de la televisión auspiciada por el gobierno, mostraba a un bebé en brazos de su madre recibiendo una vacuna. La propaganda comparaba el pequeño pinchazo de la vacuna para el bien del cuerpo total del bebé con la mínima perforación petrolera en el Yasuní para salvar al total de la población pobre del Ecuador. Por otra parte, la plaza patrimonial de la Independencia en el centro Histórico fue *cerrada* a las protestas contra el gobierno por esta decisión y *abierta* a los simpatizantes del gobierno traídos en buses para el efecto de apoyarla (Ver también Delgado en este volumen).
8. Quiero anotar aquí que en el espacio de este Foro no hicimos ninguna reflexión, ni menos protesta, sobre un acontecimiento tan importante en detrimento de este patrimonio natural del Ecuador. Más aún, al mismo tiempo que el Foro, pero independiente de él, se desarrolló en Flacso, sede Ecuador, un "Encuentro Internacional de Arqueología Amazónica" auspiciada por el Ministerio de Cultura y Patrimonio, universidades, embajadas y la compañía petrolera Repsol. En este foro, también se ignoró totalmente la realidad de lo que estaba pasando con el patrimonio Amazónico, principal tema de la conferencia. Cabe aquí preguntarse qué está pasando en estos momentos con el "patrimonio" de una academia crítica y comprometida.
9. Esta nota donde se habla de informales es de mi artículo de cajoneras. Por ejemplo, ver el artículo "Quito, 5 años sin comerciantes en las calles" donde se afirma que "preocupa [a las autoridades de Quito] la posibilidad de que los comerciantes informales vuelvan a ocupar las calles de Quito y de otras ciudades del país." (Al Día. Periódico Urbano 20 de Mayo, 2008). Ver también "Los informales protestan en las calles del centro de Guayaquil (El Comercio, 22 de Mayo, 2008).
10. De cajoneras también y poner en parte sobre visita guiada. Por ejemplo, en el año 2002, en la ceremonia de celebración del Domingo de Ramos con misa, palmas y burrito en la Plaza de San Francisco, irrumpió de improviso un conocido Ballet Folklórico contratado, erróneamente

presentando un grupo de personajes vestidos de penitentes del Viernes Santo. Irónicamente, la explicación que el director del conjunto dio de esa interrupción a un acontecimiento tradicional de la cultura religiosa popular en Quito, fue que la intención era "preservar la cultura". El sacerdote que oficiaba la ceremonia interrumpió la misa y les pidió que se retirasen. Esta fue una interesante experiencia etnográfica de un intento oficial de convertir las manifestaciones populares urbanas en mercancía y a sus agentes en meros espectadores (notas de campo de la autora 2002). Más irónicamente aún, a este mismo Ballet le fue otorgado un premio oficial por "preservar el Patrimonio de la Nación" (comunicación personal de una asistente al acto, 2010).

Bibliografía

Augé, Marc

"Cómo repensar la ciudad" en Ñ Revista de Cultura No. 535. Diario Clarín 28/12/2013.

Diario El Comercio 11 de setiembre 2013.

Kingman Garcés, Eduardo La Ciudad y los Otros. Quito 1860-1940. Higienismo, Ornato y Policía. Flacso, Sede Ecuador. Universidad Rovira y Virgili. Quito, España. 2006

Kingman Garcés, Eduardo (coord.) San Roque: Indígenas urbanos, seguridad y patrimonio. Flacso, Sede Ecuador y Heiffer. Ecuador 2012.

Revista Q. La Revista de la Ciudad No. 42. 35 Años siendo patrimonio. Setiembre 2013.

Muratorio, Blanca "Memorias alternativas: Las cajoneras de los portales" trabajo presentado en Flacso, sede Ecuador en 200???????

Salgado Gómez, Mireya "Patrimonio cultural como narrativa totalizadora y técnica de gubernamentalidad" en Centro.h Revista de la Organización latinoamericana y del Caribe de Centros Históricos. No. 1 Agosto 2008 pp.13-25.

14

Un enfoque de antropología
sentidos.

Reflexiones de una etnógrafa sobre el foro

En estos comentarios intentaré incorporar algunas de las nuevas - y viejas- ideas y conceptualizaciones sobre las políticas y prácticas de patrimonio que fueron expuestas en el Foro por los especialistas en patrimonio. Mi autoridad como etnógrafa en este espacio del Foro es haber sido testigo de 35 años de cambios en las políticas de patrimonio en el Centro Histórico de Quito mientras trabajaba en otros temas en la Sierra y la Amazonía. Mis incursiones en la antropología urbana datan de la década del 2000 con una investigación y curación museográfica sobre religiosidad popular en el Centro Histórico realizada conjuntamente con un grupo de académicos ecuatorianos. Una segunda investigación, todavía en curso, se refiere a las historias de vida de las últimas cajoneras de los portales de Santo Domingo. Estas dos últimas experiencias etnográficas serán la base de mis comentarios y los ofrezco dentro del espíritu del Foro de promover el debate y el diálogo crítico (ver Programa general del Foro). Lo que el Foro me ofreció en términos intelectuales fue la posibilidad de hacerme una serie de preguntas basadas en esos trabajos y en los acontecimientos políticos y sociales que ocurrieron precisamente en los días en que se llevó a cabo el foro, y que trataré de presentar aquí brevemente como viñetas etnográficas. ¹ Decir q' nada le es nuevo

El péndulo del otro Foucault: de deshabitar a habitar el patrimonio en el Centro Histórico de Quito

Este subtítulo es la primera metáfora que me vino a la mente cuando leí el título del programa del foro: "habitar el patrimonio". En Ecuador en estos últimos 10 años el eje del péndulo de poder se ha movido desde un neoliberalismo conservador y autoritario a un populismo "ilustrado" con una marcada tendencia al autoritarismo. En términos de patrimonio, es un péndulo inestable que va hacia los extremos: de excluir, erradicar, limpiar, gentrificar y ornamentar (en el sentido de clase que le da Kingman VER) el CH a abrir, incluir y conseguir (a toda costa la participación) de aquellos que se eligen como participantes adecuados. En mi opinión este péndulo parece poder equilibrarse en una posición que se pregunte, por ejemplo, a quiénes se

seer + "neutral" aquí, ver lo de buca, etc.

"deshabitó" cuando se limpiaron las plazas, calles y viviendas del Centro Histórico en el 2003-2004 y con quienes se quiere "habitar" en el presente. Es claro de algunas de las ponencias (ver Kingman) señalan que todavía continúan políticas contradictorias de discriminación étnica y de clase que no han cambiado mucho en estos simbólicos 35 años. Estas tienen, por ejemplo, el poder de seguir definiendo que un "vecino" (en el sentido colonial del término) o las embajadas y los "servicios universitarios (ver revista artículo de Revista Q pp.24'25) es más "digno" (en términos económicos y simbólicos) de habitar el patrimonio que otro vecino indígena inmigrante, por ejemplo (Ver Kingman trabajo San Roque). Y estas son políticas del presente que se contradicen y se cuestionan tanto por autoridades e intereses económicos como por habitantes. (ver aquí ejemplos específicos de la protesta de alcalde y ministro vivienda=

1) Al poder de las instituciones de cambio y gestión siempre hay actores nacionales e internacionales con el suficiente capital cultural o al menos capital social (en el sentido de Bourdieu), a quienes se les permite decidir estrategias que se adaptan a la ideología dominante. En el presente ésta exige la "participación popular" y la "apertura" para tratar borrar de alguna manera el elitismo cultural y social de administraciones anteriores. La meta última general de democratización del patrimonio no puede cuestionarse, pero sí las estrategias y las formas en que se quiere llegar a ella. (ver artículo que me mandó Lucia (Creo que debemos presentar volver a algunas viñetas etnográficas

para después } Esta ideología hace que se considere que el museo abierto no debe ocuparse de lo histórico o del patrimonio de las clases acomodadas (ver artículo de la Rodríguez)

Esta ideología hace que se considere que el museo abierto no debe ocuparse de lo histórico o del patrimonio de las clases acomodadas (ver artículo de la Rodríguez)

para después } Memorias recuperadas o intentos de rehabilitar el patrimonio producen olvidos El patrimonio es una construcción social que fija historias y memorias en el tiempo y olvida otras. Pero también descarta vidas posibles para promover otras. En el Ecuador estos procesos no han sido ni siguen siendo (ver Kingman des provistos de consecuencias sociales (cambiar esto).

Aquí creo que viene lo de religiosidad popular y mi aporte y luego dlo de los otros ejemplos como lo del turismo y yasuni construcción de que todo es patrimonio y destrucción lo del yasunio y lo de la conferencia de arqueól Foro

La violencia hacia el patrimonio religioso

Aunque con menos frecuencia que en otros escritos sobre patrimonio, en el Foro todavía se siguió haciendo la distinción entre patrimonio material e inmaterial. Si queremos tratar el patrimonio desde una perspectiva socio-antropológica creo es necesario olvidarse de la distinción puramente semántica entre patrimonio material e inmaterial. No hay iglesia sin culto, ni hay fiestas sin espacios sagrados ni hay lenguas (en peligro de extinción, o no) sin personas que las hablen y espacios donde se con-versen. En el caso de la religiosidad popular que quiero examinar aquí, se vio muy claro cómo el desconocimiento esta unión, yuxtaposición enlace entre lo material e inmaterial en el periodo entere el 2003 y el 2007 a la restauración del patrimonio barroco de la iglesias y a la destrucción y desaparición el aspecto más importante de ese patrimonio: las formas de religiosidad que lo embellecían y lo nutrían con sus usos cotidianos y el desplazamiento de las personas que lo usaban y sostenían. Si, como se subrayo en varios de las presentaciones, lo importante no son los monumentos y los edificios patrimoniales, sino el uso que se hace de ellos, este ejemplo de l religiosidad popular en Quito muestra precisamente eso. Y hay cambios que, en mi opinión son irreversibles. Así como la memoria significa olvidos, restaurar patrimonios puede significar destruir otros aún más valiosos desde el punto de vista social y ético.

Recalar esto y ver lo de muestra y cuando es la cuestionan

Aquí explicar mejor lo q se hizo con religiosidad

Ver lo de violencia

para los cultos etc.

aquí los informale como un desecho y los etapas de patrimonio (ver Lucia)

En su breve discurso en la apertura del Foro, la máxima autoridad municipal se refirió estos cambios en el centro histórico en la década anterior como "desprovistos de violencia". Si bien en términos de la religiosidad popular no hubo instancias de violencia física, quiero recalcar aquí la violencia simbólica y estética que significaron los cambios establecidos desde arriba por las elites que, en ese entonces se consideraban "guardianas del patrimonio.

explicar qué entiendo por religiosidad popular. Esta no es para mí la experiencia religiosa de una determinada clase social sino una forma intelectual y expresiva de acercarse a lo religioso que comparten simbólica y espacialmente miembros de distintas clases sociales y de distintos

grupos étnicos. Es una relación espontánea, personal, casi familiar y a menudo lúdica de acercarse a lo sobrenatural. En estas prácticas y expresiones cotidianas los objetos sagrados adquieren sentido y a su vez ayudan a dar sentido a la vida a través de todas las experiencias sensoriales: el oír la música el olor de los cirios y el palo santo, pero sobre todo la visión cercana de la imagen, y la capacidad de tocarla, de incorporarla a la intimidad del cuerpo. Todo esto constituye un sistema de representación, un lenguaje simbólico que incluye la imaginería y los rituales del arte popular.

*desmiticando ese uso popular,
específico del pueblo*

Mi argumento es que las políticas de restauración de todo el Centro Histórico, y especialmente de las Iglesias, esta contribuyendo espacial y simbólicamente a regimentar, impedir, cortar, controlar y disciplinar esa espontaneidad religiosa creando barreras simbólicas y físicas ---rejas literalmente---, bajo el cuestionable pretexto de restaurar, recuperar y preservar el patrimonio religioso (Permitanme ahora presentarles unas pocas IMÁGENES comparativas)

Irónicamente, mientras internacionalmente los museos , considerados templos del patrimonio sagrado nacional, se están cada vez más abriendo a la participación activa de los ciudadanos y tratando de deconstruir la autoridad absoluta de sus expertos, por el contrario, aquí en el Centro Histórico los Templos sagrados se están convirtiendo en museos con un criterio estético excluyente que sólo privilegia los sistemas simbólicos Coloniales barrocos, destruye las expresiones del arte popular y las reemplaza con la imaginería plástica made in China y las decoraciones y barreras internas para los santos al estilo Miami, sin ninguna vergüenza estética. (Como vimos en esas pocas imágenes.)

*comparación
del
museo*

*y eso es irreverente
perdando lo
sagrado*

estética

Quisiera recordar aquí que la definición de patrimonio cultural de la UNESCO de 1982 incluye también (y cito) "las creaciones anónimas surgidas del alma popular y el conjunto de valores que dan sentido a la vida." Creo que es este valor humano del patrimonio religioso del Centro Histórico lo que se está destruyendo porque el autoritarismo de expertos plantea el acceso a lo religioso como un problema arquitectónico y no social y cultural. Lo que parece escapar a estas políticas de la burocracia cultural reinante es la idea de que, en los ámbitos internacionales, el concepto y la práctica de patrimonio ya han dejado de ser la obsesión de los ricos y poderosos para democratizarse y pertenecer a todos dando un sentido de identidad y memoria colectiva. Mayormente, en el Centro Histórico el patrimonio se considera algo muerto

*tradicional
o es
arte
folclórico*

*Nota de que esta ponencia
ya se hizo e
que no se crea q' fue inventado*

que hay que resucitar con actores y folclores pagados. Si por lo menos aprendieran bien el guión y no presentaran cucuruchos penitentes el Domingo de Ramos como ocurrió en el 2002 frente a San Francisco, para el horror de todos los presentes. Usando un concepto del antropólogo Renato Rosaldo, muy popular con los alumnos de mi curso sobre memoria, diría que estos burócratas de la cultura entran en una "nostalgia imperialista," es decir a añorar y tratar de reconstruir con conjuntos folklóricos la misma cultura que se encargaron de destruir.

para

Como señala Kingman, asistimos a la construcción de una memoria selectiva y excluyente. De hecho toda memoria es necesariamente selectiva y debe estar en relación dialéctica con el olvido, si no, no podríamos pensar. Lo que hay que reclamarle a las prácticas de memoria de estas políticas culturales del Centro Histórico es que, como aquéllas de los regímenes totalitarios, se reservan el privilegio de tener un monopolio sobre qué memorias se van a seleccionar y cuáles se van a excluir. Quiero terminar entonces con una exhortación del historiador francés Jacques Le Goff sobre los usos de la memoria que se relaciona con mi argumento inicial sobre los derechos a la expresión religiosa: "actuemos, dice Le Goff, de tal forma que la memoria colectiva pueda servir para la liberación y no para la opresión de los seres humanos."

El centro histórico se está convirtiendo más y más no en un museo (se supone que estos son lugares donde la academia ocupa un lugar importante) sino en un parque temático de diversiones dónde, por ejemplo, en setiembre del 2013 participamos como espectadores a una visita guiada al Convento de Clausura de las Monjas Catalinas, guiados por un "barbero de Sevilla del siglo xviii" que pretendió explicarle a un público local la vida diaria de las monjas en un discurso banal y que trivializa el trabajo diario de esas mujeres (como de otras monjas de clausura) desde la Colonia en crear, preservar y nutrir el patrimonio religioso del centro histórico. No podemos cínicamente minimizar la importancia de esta forma de hacer historia con tradiciones inventadas por la academia del turismo, dirigida a un público local que,

Nota de mi trabajo con monjas

ambos del patrimonio histórico

de siglos con sus archivos

protesta v. cotidiana

en su mayoría, no posee el capital cultural para cuestionarla. Sabemos por muchas investigaciones realizadas que lugares como Disneylandia, visitada ^{principal} por millones de niños Norteamericanos, que muestran que las historias allí contadas por medios comerciales se convierten para estos niños, y también para sus padres, en una de las fuentes primarias del conocimiento de la historia de su país. Y esta instancia turística en el convento de Santa Clara es sólo una de las tantas de un ciclo de visitas a sitios patrimoniales llamado "Quito Eterno", "interesante" título para entender la dinámica de la historia contemporánea. Es muy difícil luchar contra estas tendencias de comercialización de la historia popular porque también son apoyadas por las mismas instituciones que quieren lograr lo que ahora se define como "participación auténtica". Pero porqué no era auténtica la participación de los informales_ porque se tiende a olvidar al siglo xix y xx.

En términos de Augé , los centros históricos en todas las ciudades del mundo, y Quito no es excepción, se están convirtiendo cada vez más en "no-lugares", es decir en espacios en donde "es cada vez más difícil descifrar las relaciones sociales y los símbolos visibles de la historia y la cultura compartidas. "Pero los no lugares no existen en sentido absoluto(ver revista. Esto a lo mejor va al final.

Creo que hay dos fuerzas sociales muy importantes que se encuentran aquí y chocan inevitablementeÑ por un lado la "globalización" (Nota de como la define Augé en revista()) o el "mundo ciudad" que se caracteriza por la movilidad y la uniformidad Y por otro la capacidad de las clases subordinadas de resignificar lo voluntarios indignados que vienen de España a "indignarlos. Nota etnografía en el centro histórico en sept.2013. con las caretas que ya se venden para el próximo carnaval. Auge dice que son museos por lo tanto tendría que poner una nota de porque yo creo que se usa mal el termino museificación del CH

De r eview King man by Lucia sociales - se construye desde lo popular, los encuentros y trajines callejeros, en nuestros días la ciudad y su centro atienden más bien a estrategias de separación y diferenciación social (p.185). Los imaginarios de peligrosidad que se producen por los medios antes de las intervenciones tendrían un papel central en la legitimación de la "avanzada" de las políticas de renovación urbana en el centro histórico de Quito, en las que habitantes de los barrios son estigmatizados y criminalizados, todo ello bajo la ilusión y el "cinismo" de un proyecto que propone devolver lo común y lo público, bajo mecanismos

clasificatorios como el patrimonio (pp. 208-209).

De esta forma, el libro se inscribe tanto en los debates contemporáneos de los estudios sociales urbanos, como en la creciente crítica a los proyectos patrimonialistas institucionalizados, cuya lógica nos revela una tendencia a banalizar y unificar lo que de histórico y plural hay en la memoria social. Constituye un llamado a revisar los lugares desde los cuales se construye la ciudadanía y la memoria. Nos invita a mirar lo histórico por fuera de lo patrimonializable y la memoria social por fuera de lo anecdótico y la nostalgia. Así pues, es en el presente de una ciudad étnica y socialmente diversa en donde el "mundo de la vida" de los habitantes indígenas de San Roque y su mercado entran en disputa con el proyecto urbano posmoderno, en el que se evidencian complejas articulaciones entre patrimonio, políticas de seguridad, control de poblaciones y exclusión social.

memoria social
fuera
anecdótico y la
nostalgia

¹ Georges Didi-Huberman, *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2005: 137.

La memoria de la ciudad nos conduce a esos espacios, concebidos como 'lugares antiguos' e incluso los 'más antiguos'. En el contexto del bicentenario de la independencia, cuando se busca los 'orígenes populares' de ese proceso, San Roque pas a ser parte de un tiempo heroico. Paradójicamente, todo esto se da en momentos en que los lugares históricos significativos (no sólo en términos arquitectónicos sino sociales) como San Roque han estado (o están) a punto de ser transformados, tanto en términos espaciales como sociales, para ser incorporados al patrimonio y lo que hasta el momento se ha presentado como su lado oculto, las políticas de seguridad.

para pe'ndulo

Uno

Quando se habla de patrimonio, se hace referencia a un proceso selectivo de 'puesta en valor' de espacios, hitos, bienes tangibles e intangibles, incluyendo dentro de esto último la propia memoria social. ¿Pero qué

7

San Roque: indígenas urbanos, patrimonio y expulsión de poblaciones

se entiende por 'poner en valor' algo y hasta qué punto eso no implica establecer diferenciaciones con respecto a lo que no tiene valor ni interés, en términos sociales o culturales? Es cierto que los antiguos patrones hispanistas para definir lo que son bienes patrimoniales han sido complementados con el discurso y la práctica del multiculturalismo, pero sin por eso cambiar su orientación monumentalista, esto es sin dejar de construir esencias, en este caso 'múltiples'. No solo el arte y la arquitectura colonial sino las llamadas culturas ancestrales, los apus, lagunas sagradas (y sus recursos naturales) pasan a formar parte del patrimonio de la nación. Este proceso de apropiación y neutralización de lo diverso, de incorporación de la 'diversidad' de bienes 'tangibles e intangibles', a la razón de Estado o a lo que es museable para el Estado; se da en medio de procesos más complejos de profundización de las condiciones de explotación e inequidad, así como de destrucción del medio ambiente y de las culturas vivas.

valor . o no
valor .
discursos multiculturales
(pe'ndulo)
apropiación y
neutralización
L diverso



Como la destrucción del Yasuni que estaba pasando durante el foro.

No solo ciertas zonas de las urbes pasan a convertirse en museos desprovistos de vida, sino que sus pobladores se ven sujetos a distintos mecanismos de expulsión, ya sea coactivos o 'legítimos' (en la medida que dependen de la libre oferta de bienes previamente valorizados por

8

San Roque y los estudios sociales urbanos

la acción estatal)1• Paralelamente a las acciones de gentrificación, se desarrollan políticas de activación de la memoria, pero en la mayoría de casos se trata de una memoria cosificada y banal, al punto de que habría que preguntarse sobre el derecho que les asiste a las instituciones para definir lo que constituye el pasado de una ciudad o de una localidad, ahí donde en realidad hay una multiplicidad de memorias posibles.

además
memoria
cosificada.

Aparentemente se trata de dinámicas culturales relacionadas únicamente CON preocupaciones estéticas, cuando en realidad hay toda una línea de intereses en juego. Cuando se patrimonializa una plaza o un lugar de religiosidad popular, no solo se modifican los usos, sino que se violenta la vida de la gente, provocando cambios y extirpaciones culturales significativas. Xavier Andrade (2005) ha mostrado la relación entre patrimonio y turismo en el caso del malecón de Guayaquil y algo parecido puede observarse en el caso de la plaza de San Francisco en Quito, antiguo tiangué quiteño, y lugar centenario de encuentros materiales y simbólicos, en proceso de ser convertido en espacio neutro para el turismo, o lo que es una versión sofisticada de lo mismo, un espacio deificado, relacionado con un pasado prehispánico y colonial, pero fetichizado, divorciado de la vida real de la gente y de su historia social. Como todo proceso de invención, el patrimonio destaca unas

Una de las estrategias "legítimas" utilizadas actualmente por los municipios para desplazar a los habitantes de las edificaciones de los centros históricos es negociar con los propietarios y no con los inquilinos. Agradezco a Juan Toledo, miembro del taller de etnografía urbana de FLACSO, por la información.

9

San Roque: indígenas urbanos, patrimonio y expulsión de poblaciones

cosas y descarta otras, mientras que aquello que se protege es colocado fuera del tiempo y de la vida. A lo que estamos asistiendo, en definitiva, es a una nueva partición de lo sensible orientada a separar los espacios considerados patrimoniales de los espacios (socialmente) contaminados de la ciudad. Como muestra Ranciere este tipo de partición está relacionada con la policía.

estéticas
y + urbanas
el juego
|
violencia
v. L gente
- religiosidad
popular

San Francisco.

Marriage exchange/ inter-marriage/ preferred marriage

marriage as competition and exchange and reputation starts here

Why they do not ask for daughters in 30 if the in-laws are bravos have difficulties in getting other daughters-in-laws because the word goes around and nobody wants to give their daughters to them. Also if the mother is brava her daughters are not being asked because they think the daughter is going to be like the mother. If the father is a drunkard and fights a lot and if there are too many brothers to feed at the wedding and they protest about the food at the wedding. It is like a castigo, a shame if they do not ask for our daughters in marriage. Mariano had many daughters. He is shamed when he goes to other buras because they tell him: he comes here to eat and drink and he with all those daughters do not invite us So family reputations are at stake.

They diminish value of daughter or son so that the other marriage party will have no reason to complain afterwards, or to make claims or complain about the exchange. Equality has to be maintained . Also one should not brag about in front of potential affines or other strangers. If shamans, for instance, boast about their powers too much they run the risk of being killed by other shamans. This also helps in explaining why some women are not asked for. Because her kin have a reputation of being raucous, abrasive, fierce or gossipy (habladoras) threateners. Or because the girl lives in town and is not going to know how to cultivate gardens. They change dresses all the time and then come and claim to be señoras (ladies) and deride, scorn, the mothers-in-law.

The public complains by the bride's family openly and during the bura are famous

among the Napo Quichua. The family of the bride makes very close observations of the all aspects of the bura put up by the groom's family. Usually, as the result of those observations, the groom ends up with a nickname that lasts all his life and is used instead of his first name. These nicknames may be praising, flattering, appreciative, or derogatory. The wife may get it by being called, for instance, Huagracara Francisca. This happens especially with women married to shamans (to denote their potential power) or in marriage among spirits, e.g. Pacachaqui Apama. (She is woman who had many children from different men and became a supai). If a woman becomes pregnant before marriage and the marriage with the father cannot take place, she is violating the rules > it is a shame for the family because reciprocity is broken and the marriage with another man has to be done quickly without observing all of the proper negotiations. They used to say: quickly, quickly, come and get her. This is how the old men had any chance at marriage. They offered the woman publicly. This was shameful.

Bura as competition and song ix 30 to 40

to make somebody drunk is to defeat them ix 37 In song to assert mother's reputation, devalue daughter. Etc see other marriage songs.

In talking about marriage to gringos Juanita says I do not understand what's happening. Each one must marry within its one group. Rancia with rancia, white with white, Indian with Indian. Here is the pueblo de Indios not de gringos. God had a reason to give the gringos their own land. Why do they come here to get married? Before they only came to visit, now they come to stay and marry us. That's why I don't like all those tourists coming around. Maybe the world is coming to an end.

Tragic sense of life!!!

Gringos they drink water with chemicals and refuse chicha. Not even if they pay me I will have a gringa daughter in law if my son wants to bring one. I will hide in a hole until she leaves, or rather give her chicha, our own food and take her to the garden to work; then she leaves. The Russian Natasha doesn't like her in-laws and they hablan her all the time. Nelson cerda casado con gringa. She was ligada, sked for son of marco tapuy . Otra en chiriyacu con jorge cerda. Gringa went back to her land dragging the husband. 2 cerdas went to us. Maybe they marry gringas to be able to go to us. Or to remain in town and not help in clearing forests and work the land. Regalan nino. The gringas want indigenous men and viceversa now. Chahuamango alvarado s daughter married a gringo from the cuerpo de paz.

Even between runas marrying colonos mestizos there are problems. They insult the women.

If my son wants a black woman I think I die. But maybe itis not so bad because I've been told the black women love their mothers in law. Los negros feed their women very well and give them money. (Una de pano married negro). If so marries a white or gringa woman they are happy because they say they have a senora lady for a daughter in law. Some at least do. Conceptions of blacks Christian influence, colonial influence and mixed with supays see Villavicencio 357.

I ask myself how are they going to maintain a gringa or white woman? They must have money. The gringas give quite a lot of money to the in-laws. One gringa took her in laws to pasearse a ambato then they had a party and she left for usa with her husband [but it is a one time event, not reciprocity as a system and gringos families

are never here. You don't know who they are] Cecilia has heard that the gringos want to marry indigenous women who had lots of land. What they want is to build cabanas for tourism > the indigenous men are angry and jealous.

I went to Canelos once by plane (remeda el hablar de los Canelos) They had told me that the men from Sarayacu get tobacco and soplan and if the woman is a widow or young they take them. But nobody me soplo or touched me.

Aucas. A few Huaorani have taken Quichua women. I cannot understand why. The difficulty is that the woman has to learn Huaorani Como seran las suegra huaorani? I would give my daughter if they give her a piece of land in a place far away from them. Even small children want wives. They do not have buras.

She asked for her son.

Now you need three trips to company to pay for wedding.

Equality in education. If my son gets a woman from the normal I die. I want a nuera who has finished primary school I do not want callejera woman. I think a woman who has studies should marry an educated man and viceversa. Otherwise one will insult the other with less studies. Women who are rejects who have had several sexual affairs with several men VIII 49.

the Korean Shaman [see ppl-4 and passim] and also Aryrou p.1 What does the experience of Francisca's marriage tell us about Napo Quichua culture, its internal contradictions and about the dilemmas women and men are currently facing in their voyage towards modernity. Is this globalized modernity being used as a dominant idiom to transform marriage practices? These questions of internal differentiation

have to do with issues such as stratification, leaders and more educated, different conceptions of affection and love, differently constructed and structural changes in family arrangements , among others] this is to explain issues of disagreements within the culture and having to cope with changing larger political and social conditions. And to understand the changes brought about by new hegemonies which has introduced issues of individual choice, because of different conceptions of the subject [individualism] and a different appreciation of the balance between obligations and optionality. [p.24] also for disagreements within the culture p.24 Shapiro recognizes that disagreements may exist within a society about what are, or should be the defining attributes of the marital relationship [here between men and women and in different generations].

SEPTIEMBRE, EL MES DE LA VIRGEN MARIA

1. FIESTA DE LA NIÑA MARIA EN EL CONVENTO DE SANTA CATALINA DE SIENA DE QUITO.

Es conocido en la historiografía medieval que entre los siglos XI-XIII, la sociedad europea occidental experimentó un sinnúmero de transformaciones que afectaron no solo el ordenamiento social y económico, sino también los espacios religiosos y espirituales. Durante estos siglos se produce un cambio significativo en la vida espiritual de los fieles. Hay una necesidad de vivir mejor la fe, y de un retorno a la vida evangélica, a la vida primitiva de la iglesia, a la vida de los Apóstoles y de los Mártires. En este contexto se rescata la figura la virgen María, de los santos y de los patronos de la Iglesia, como parte de una religiosidad popular en la que los fieles necesitaban establecer relaciones con estos mediadores para alcanzar el “Reino de Dios”¹.

En el calendario litúrgico de la Iglesia Católica el 8 de septiembre se celebra la Natividad de la Santísima Virgen. En este mes tanto las instituciones religiosas como los diversos grupos de seglares católicos la celebran de diversas formas. En lo que se refiere a la ciudad de Quito, esta tradición sigue en vigencia y aún se mantienen estas devociones, la mayoría de ellas establecidas en la época colonial temprana. Interesa destacar que, actualmente en Quito, la conmemoración de esta fiesta se evidencia en dos niveles. El uno relacionado con los espacios femeninos de carácter más interior que festejan el nacimiento de la niña Virgen. El otro, exterior organizado por las principales órdenes religiosas generalmente masculinas, que conmemoran a la Virgen de edad adulta; madre de Dios. En el primer caso, en el convento de Santa Catalina de Siena, el ocho de septiembre se festeja el nacimiento de la Virgen María; en el segundo se conmemora el culto a la virgen como protectora, como patrona, como fundadora etc., por ejemplo el 15 de septiembre es la fiesta de la Virgen de los Dolores y el 24 del mismo mes, la Virgen de la Merced.

¹ Rocío Pazmiño Acuña, *“Detrás de las rejas: poder social y poder económico en el convento de Santa Catalina de Quito en el siglo XVII*, tesina en elaboración, Universidad de Sevilla, 2002.

Los libros de Crónica del Convento de Santa Catalina, desde 1937 hasta la actualidad², informan la manera en cómo se conmemora la fiesta de la Niña María. Durante este lapso, 1937-2002, se observa que esta festividad ha experimentado momentos de gran importancia. Aunque se desconoce la fecha más temprana de esta celebración durante los últimos tiempos, la información oral proporcionada por la Sor Josefina Gaybor, nos advierte la existencia de ésta a inicios del siglo XX³.

Por los testimonios orales proporcionados por la madre Josefina Gaibor, conocemos que previa al día de la celebración de la fiesta de la Niña María, la comunidad rezaba una novena en su honor. El día 8 se ofrecía una misa solemne y se exponía el Santísimo Sacramento. Durante este día desde muy temprano hasta las siete de la noche, todas las religiosas en grupos de dos, una hora cada grupo, rezaban el Salterio, - las tres partes Rosario- En este día se festejaban, además, los onomásticos de todas las religiosas con el nombre de María. Por esta razón había un doble motivo para la celebración. A medio día se festejaba con un almuerzo especial que consistía en una comida basándose en gallina, pastel y dulces. Por la tarde, a la hora del “recreo”, se reunían las religiosas para festejar los onomásticos de las madres con música y poesía.

La información contenida en el libro Primero de Crónica del Convento nos dice al respecto:

“La festividad del nacimiento de María Sma. tan dulce y tierna para todo corazón cristiano y más aún para las almas religiosas, de quienes la Virgen Santísima es el modelo perfecto de todas las virtudes. Desde el amanecer de su preciosa existencia, la Corredentora del linaje humano, deja tras sí destellos de luz que alumbren a los pobres desterrados que vamos peregrinando en el tortuoso oscuro sendero de la vida. La Niña María como la blanca y perfumada azucena que entreabre apenas sus delicados pétalos para recibir

² *Libro Primero de Crónica del Convento, 1937-1959; Libro Segundo de Crónica; Crónica del Monasterio de Santa Catalina de 1993.*

³ *Testimonio Oral, Sor Josefina Gaybor*, Informante 87 años de edad, Convento de Santa Catalina de Siena, Quito.

los ardientes rayos del Divino Sol, que más tarde se albergaría en su immaculado seno; aparece este mundo como el oasis fértil en donde descansarán innumerables almas, para quienes será Ella es el canal de las gracias y misericordias divinas”⁴.

La celebración de esta fiesta, al igual que muchas otras, estaba precedida, como se ha dicho anteriormente por una Novena. En la Crónica del año de 1944, se dice: “...se reza por la tarde en el coro, antes de la meditación. En el altar que arregla la Madre sacristana, presenta a la encantadora Niña María recostada en su cuna, junto a ella sus santísimos padres Joaquín y Ana⁵ contemplando el celestial tesoro que el Altísimo les ha confiado. Las vísperas de la fiesta se cantan lo mismo que los maitines⁶, oficia la religiosa que lleva el nombre de María. La misa es cantada; en este año hubo dos misas la coral⁷, a las cinco y media a.m. y la segunda a las siete, celebró el R. Padre Reginaldo Ma. Arízaga como manifestación de aprecio a la comunidad”.⁸

Esta fiesta fue celebrada en el Convento durante las décadas de 1930 y 1940 y se festejaba con mucho regocijo. En el año de 1946, se dice:

“Festividad de la Niña María

Se dio a principio a la novena el 29 de Agosto en el coro bajo delante de su pequeño altar. Por celebrar su onomástico religiosos la M. R. Madre Priora, Sor María Angélica Espinosa, fue un día de regocijo general. La misa de la fiesta fue cantada por el M.R. Padre Vicario Provincial, Fr. Jordán del R. Peñaherrera, acompañada de los Ministros del altar Rdos. Padres Fr. Vicente Villacís, Capellán y Fr. José D. Barba y dos Novicias que hicieron de acólitos. El coro de cantoras de las religiosas ejecutó la misa gregoriana de Julio Boss, que había preparado para este día. Se tuvo recreo general. La víspera dedicó el

⁴ *Libro Primero de Crónica del Convento...*, doc, cit., p. 40.

⁵ Estas esculturas ya no existen, fueron vendidas por la comunidad.

⁶ Son los rezos que la comunidad hace a medianoche.

⁷ Misa de la Comunidad.

⁸ *Libro primero de Crónica, 1937-1959*; 8 de septiembre de 1944, pp. 39-40.

Noviciado una pequeña velada, en la cual tomaron parte las religiosas más jóvenes. Reinó en toda la Comunidad la más franca alegría y cordialidad ”⁹.

Interesa resaltar que la influencia de las expresiones artísticas y literarias de la sociedad quiteña de los años 40s, se incorporó también en los espacios religiosos. Durante esta década se festejaba la fiesta de la Niña María y los onomásticos de las religiosas con el nombre de María preparando veladas literario- musicales. El 8 de septiembre de 1947 se anotaba en la crónica lo siguiente:

“El onomástico de nuestra Madre Priora, Sor Ma. Angélica Espinosa se celebró el 7 y 8 de los corrientes. El Noviciado presentó el día 7 su filial saludo, con una simpática velada literario musical, con un programa especial. El día 8 después de la misa coral, a las 7 1/2 celebró la misa de fiesta el M.R.P. provincial, Fr. José Ma. Vargas acompañado de los Ministros del altar R.P. padres, Fr. Vicente Villacís, Capellán y Fr. Rafael Marañón. Después de la Santa Misa, pasó al Locutorio el M.R.P. Provincial, para felicitarle a la santa y saludar a toda la comunidad. En este día de recreo general, pasamos reunidas en medio de la más santa alegría fraternal. Por la noche el grupo de las religiosas jóvenes presentaron a nombre de toda la Comunidad una muy bonita velada, con su respectivo programa, como una manifestación de amor filial y gratitud a nuestra madre”¹⁰ .

Durante este período se seguía conmemorando, aunque en algunas ocasiones con ciertas variaciones como en 1949 “... que se le honró a la Virgen Sma durante todo el día con el rezo del Santo Rosario turnándose las religiosas cada hora”.¹¹, O en 1950 que “Hubo dos misas la Coral y la fiesta que solemnizó el Rmo padre Vicario General Fr. Hilario M. Albers, invitado por la Comunidad, recibiendo todas las grata impresión de verlo celebrar por la primera vez en nuestro templo. Después de la acción de gracias de la misa, se le sirvió el café en la sacristía exterior,

⁹ *Ibíd*em, pp. 83-84.

¹⁰ *Ibíd*em, p. 107.

¹¹ *Ibíd*em, p. 127

terminando el cual nos dio el contento de pasar al locutorio asistiendo a esta visita toda la comunidad".¹²

A diferencia de la década de los 40s, en la de los 50s, ya no se organizaba ningún tipo de evento alrededor de la fiesta de la Niña María. A excepción de 1958: “ **8 de septiembre**. En este día fiesta del nacimiento de la Niña María, por orden de la Rma Curia Metropolitana y por encontrarse las madres concepcionistas en reparación de su Iglesia se cambió la fecha que teníamos fijada para el jubileo de las Cuarenta Horas, con esta del 8 al 11 de septiembre del presente, la compostura corrió a cargo del Rdo. Hermano fray José María Merchán que como los años anteriores con licencia de los superiores vino de Latacunga para preparar el trono al divino Prisionero, durante los cuatro días estuvo la Iglesia de fieles visitando al Santísimo Sacramento, todo lo demás se realizó como acostumbraba”¹³.

Las referencias orales proporcionadas por la hermana Clara Angulo¹⁴, nos inducen a creer que la crisis económica por la que atravesaba el convento, década de los 50s, influyó para que se dejara de celebrar algunas festividades religiosas. Se observa en estos años que durante estos años a diferencia de los anteriores se conmemoran únicamente las fiestas de: la **Virgen de la Purificación** (2 de febrero); **Santa Catalina de Siena** (30 de abril); Del **Patriarca San José** (19 de marzo); **María Magdalena** (22 de julio); **Santo Domingo de Guzmán** (4 de agosto) y **San Martín de Porrees** (5 de noviembre. En este período también se dejó de celebrar la fiesta de la Niña María pero, al parecer, debido a que la devoción era muy significativa y los ingresos exigüos, la comunidad de las religiosas catalinas, decidió el 9 de noviembre de 1956:

“Se verificó en este día el traslado en procesión desde el Coro de la imagen de la Niñita María con el canto del Ave María, a la puerta que dá a la Calle Montúfar, para que allí la veneren sus devotos y nos ayude con limosnas que éstos le dan para las necesidades del Monasterio. Se le hizo arreglar convenientemente en una urna de vidrio, la que se le saca todos los días muy por la mañana y se le mete a la Niñita a las 8 1/2 de la noche, se arregló

¹² *Ibíd*em, pp. 140-141.

¹³ *Ibíd*em, pp. 216-217.

¹⁴ **Testimonio Oral**, Sor Clara Angulo, Informante 85 años, Convento de santa Catalina de Siena, Quito.

también una grada y se hizo poner un techo para que quede como un pequeño cuarto resguardado del sol y de la lluvia, se la hizo debido al entusiasmo y buena voluntad de nuestra Madre Priora Sor María Magdalena Esteban de las Heras y de la Hermana Sor María Emilia Andrade, oficiala de la despensa, que se interesó grandemente por esta obra. Que todo sea para la gloria de Dios y de la Santísima Virgen¹⁵

A pesar de que esta fiesta ya no se la celebraba con la acostumbrada solemnidad, la familia Polo el 16 de febrero de 1958, ofreció un conjunto de regalos de vestir para la Niña María, cuya imagen es una talla escultórica correspondiente a la escuela quiteña del siglo XVIII. (Véase Anexo No. 1) “En esta fecha vinieron al locutorio el señor Dn Segundo Polo y su esposa Dña Carmen de Polo, a dejar un obsequio para la Divina Niña, consistente en un par zarcillos, anillo una crucecita con cadena, todo el juego de perlas y esmeraldas, para que lleve puesto en su nombre y le pidan muchas gracias y favores para toda la familia¹⁶”

De esta manera la fiesta se la dejó de celebrar por un largo período comprendido entre los años de 1950 hasta 1980, cuando un grupo de feligreses, primero de la ciudad de Ambato y luego de Latacunga, tomaron a su cargo la organización de ésta festividad. En lo que se refiere a la feligresía de Ambato, en 1980, se organizó para salir desde esa ciudad con rumbo a Quito y acudir a la misa que en honor a la Niña María que se ofrecía el día 8 de septiembre. Nos llama la atención que en las Crónicas del convento no se registra los detalles de esta festividad. Esta información es proporcionada por las religiosas Josefina Gaibor y Mercedes Quintana. Ellas nos informan que la madre Francisca Acosta se encargaba de recibirles a los devotos y que luego de la misa que era a las once de la mañana, ellos ingresaban a la Sacristía y la comunidad les ofrecía café con grandes panes, preparados por las religiosas.¹⁷

En lo que se refiere a la feligresía de Latacunga fue la señora Delia Iza quién en el 1999, solicitó a la Priora del convento la imagen de la Niña María para trasladarla a su casa y festejar en esa ciudad la fiesta. A diferencia de los

¹⁵ *Ibidem*, pp. 189-190.

¹⁶ *Ibidem*, p. 21.

¹⁷ *Testimonio Oral*, Sor Mercedes Quintana, Convento de Santa catalina de Siena, Quito.

devotos de Ambato, los de Latacunga organizaban el festejo, incluida la misa, en esa ciudad. Pero es solo en este año, del 2002, en que se vuelva con la tradición de festejar la fiesta en el convento. Sabemos por la madre priora, sor Mercedes Quintana, que en común acuerdo con la feligresía se acordó pasar el festejo nuevamente al Convento. Como de costumbre se rezó la Novena (Véase Anexo No 2), el día 8 de septiembre se hizo la misa solemne cuyo mensaje central se centró en la importancia que en la actualidad tienen las devociones domésticas, frente a las devociones de las iglesias grandes. En este sentido, la propagación de la fe es una responsabilidad que le compete a la familia y es, además, la encargada de reunir y de rezar en sus casas para sostener la fe de los creyentes. En la Crónica se anota lo siguiente:

“ Día apoteósico lleno de fervor este Domingo. Habíamos terminado nuestra Novena preparatoria a la festividad de la “NIÑA MARÍA”, La misa conventual como de costumbre a las 9:00 a.m. pero a las 11:1/2 llegaron desde la ciudad de Latacunga, los fervorosos romediantes dirigidos por una señora muy devota de nombre: Delia. Eran los grupos de los Corazones misericordiosos de Jesús y de María. Esta vez se unieron: Quito y Cotopaxi. La celebración de la Eucaristía la realizó el Rvdo. Padre Eulogio Chamba de la Vble. Orden Mercedaria cuya Homilía fue llena de amor y fervor Mariano. Entre tantos bellos pensamientos recomendó no olvidar el rezo del Santo Rosario, tan querido de María: arma poderosa dijo, para vencer las acometidas del maligno”¹⁸

Con posteridad a la misa se invitó alrededor de 200 devotos a un almuerzo preparado por la comunidad, que consistió en un plato de papas con choclo y queso. Chicha y el pan preparados como de costumbre por las religiosas de esta comunidad. Estos devotos estuvieron acompañados por un cura y dos novicios franciscanos, todos revestidos con albas de fiesta, y cuatro guitarristas. Al final se entregó a los devotos una estampa con la oración de la Niña María. (Véase Anexo No 3 y Vídeo)

En resumen, respecto al proceso analizado sobre esta fiesta y de las transformaciones que ha experimentado durante un lapso de setenta años aproximadamente, podemos concluir que, si bien fue una celebración de carácter privado, interno, las penurias económicas por las que atravesaba el convento, conllevaron a que ésta traspasara el espacio interior y se festejara desde afuera estableciéndose, de esta manera, otros tipos de relaciones, que estuvieron mediadas, desde el exterior por diversos grupos de seglares que, a su vez, marcaron las pautas de cómo se debía celebrar esta fiesta.

Al parecer, la actitud de los seglares motivo para que en algunas ocasiones esporádicas se volviera a conmemorar esta fiesta al interior del convento. En la Crónica de 1991 se dice:

“ 8 de Septiembre

Este es un día inolvidable, hermoso y consolador, ya que celebramos el nacimiento de María Sma, tan dulce y tierna para todo corazón Cristiano y más aún para nosotras almas Religiosas de quienes la Virgen Santa es modelo perfecto de todas las virtudes. Desde el amanecer de su preciosa existencia, La Corredentora del Género Humano, deja tras de Sí destellos de “luz”, que iluminan a los pobres desterrados que vamos caminantes por el tortuoso y oscuro sendero de la vida. Ella, la pura, la inmaculada, que cual Nueva Era, llega para salvar a la humanidad pecadora, y a la vez nos aleja de las fuerzas del mal. A esta gran Solemnidad, antecede la fervorosa Novena con preces y cánticos apropiados. El altar presenta la encantadora imagen de la Niña María, recostada en una artística cuna. La Rvda. Piora, acordó de este dicho mes hacer con más asidua y puntualidad, los turnos de adoración al Smo. Sacramento, a fin de que, como contemplativas que somos, hagamos ferviente y amorosa Compañía a Nuestro Divino Prisionero, que se quedó en los Tabernáculos de la Tierra por puro amor a los hombres, desde entonces a la hora ya señalada nos falten dos monjitas a los pies del Sagrario para orar por el mundo entero con obligación Sagrada. **¡Dios Sea Bendito!**¹⁹

¹⁸ *Crónica del Monasterio de Santa Catalina de 1993*, Crónica del Año 2002, s.p.

Otro año al que se hace referencia es en 1999, que se dice.

“Todas las fiestas de la Sma. Virgen, procuramos celebrarlas con mucha piedad y devoción. Así, precedida de una fervorosa Novena, honramos a la Natividad de María. La hermana Sacristana, de turno colocó la imagen en un altarcito preparado para el efecto en el Coro Grande. Luces y flores a granel decían cuanto le amamos.

Tuvimos gozo espiritual y porqué no decirlo también gran alegría por festejar a tus religiosos que llevan este hermoso nombre; pues fue su Onomástico; ya es tradicional la dispensa de silencio en el Refectorio, las vivas, los regalos a las festejadas”²⁰

¹⁹ *Crónica del Monasterio de Santa Catalina, de 1993*, Crónica 1991-1992, s.p.

²⁰ *Ibíd.*, *Crónica del...*, 1999. s.p.

La fiesta

La preparación de esta fiesta se inicia a finales de agosto. La coordinación está a cargo del Padre Luis Octavio Proaño, historiador de la Orden Mercedaria²¹. La forma en cómo se debe llevar adelante esta celebración, y los horarios para la distribución de las diferentes prácticas devocionales están a su cargo. El padre Proaño organiza esta fiesta alrededor de cincuenta años. Convoca a varios grupos como: a los moradores de la parroquia **“El Tejar de la Merced”**; El Centro de Formación Mercedaria, **“Fr. Francisco de Jesús Bolaños”**, en Parcayacu; y en especial, a las Hermanas Terciarias.

Desde el 15 de septiembre hasta el 23 del mismo mes, se reza la Novena de la Santísima Madre de la Merced. (Véase Anexo No.). Durante estos nueve días se establece un horario que los feligreses deben cumplirlo. A las 03h00 de la mañana, se inicia el Rosario de la Aurora, que se lo hace por distintos barrios de Quito, según se organiza el recorrido. En este año fue de la siguiente manera:

²¹ **Testimonio Oral**, Padre Luis Octavio Proaño, Cronista de la Orden de la Merced, Quito, 2002.

Quiero expresar mi agradecimiento profundo al Padre Proaño por haberme proporcionado toda la información necesaria para este informe. Su generosidad la ha demostrado a lo largo de estos últimos años, tiempo durante el cual me he sentido honrada con su cariño y amistad.

Una vez concluido el rezo del Rosario de la Aurora y el recorrido por los barrios establecidos en el calendario, se retorna a la Iglesia para asistir a la misa de las 05h00, y posteriormente rezar la Novena. Durante todo ese día hay misas por la mañana de 07h,00; 08h00; 09h00; 11h00; y por la tarde a las 17h00. Después de concluida la misa, igualmente, se los feligreses, rezan la Novena. Para ello, anotan, se debe tener presente algunas advertencias:

“Traigan su Santo Rosario y rezaremos juntos en el camino.

Traigan su vela o antorcha para iluminar el camino.

Arregle sus balcones.

La familia que reza el rosario permanece unida.

Colabore usted con el orden y buen comportamiento durante las procesiones”

El día 23 de septiembre, a diferencia de los anteriores, esto es desde el día 15 hasta el 22, a las doce de la noche se realiza la procesión, que sale desde la iglesia a la una de la mañana y regresa a las 06h00, de la mañana.

07h00 Misa de la V.O.T.

08h00 Misa de Comunión General, asistencia de la Guardia Presidencial.

11h00 SOLEMNE MISA CONCELEBRADA DE FIESTA. Preside S.E. Mons. Antonio González y los Obispos Auxiliares de Quito.

12h00 EXPOSICIÓN DEL SANTÍSIMO SACRAMENTO

13h00 (1p.m) Pastoral social con los pobres

16h00 (4 p.m.) Consagración de los Niños a Ntra. Madre de la Merced. Imposición del santo escapulario.

18h00 (6 p.m.) Santo Rosario, Santa Misa y procesión por las calles del Centro Histórico. Asistencia de los alumnos del Colegio San Pedro Pascual.

A diferencia de las fiestas que se realizan en otras órdenes religiosas masculinas como: San Francisco y Santo Domingo, en la Merced se observa que el ámbito de la conmemoración no se circunscribe exclusivamente, a la iglesia, es decir, que la fiesta no se concentra únicamente alrededor de ésta. El espacio de acción de la organización de esta fiesta religiosa se expande desde el centro hacia los distintos barrios. Esta particularidad se debe a que se sigue manteniendo la tradición de la procesión de la Virgen de la Merced a los diferentes barrios, durante nueve días que corresponde al rezo de la Novena. Al parecer, este tipo de organización de la Iglesia central se traslada a otros espacios como la parroquia

del tejat, donde los religiosos mercedarios, tiene la recoleta, y, además, el Centro de Formación Mercedaria en Parcayacu, en la vía a San Antonio de Pichincha (norte de Quito).

La fiesta mercedaria de San Ramón Nonato

Ramón Nonato es santo más popular de la orden Mercedaria. Nonato quiere decir no nacido de un parto natural. Las referencias históricas dicen que su madre había muerto y su tío, el Vizconde de Cardona, practicó una operación cesárea; abrió el vientre y el niño estaba vivo. Le bautizaron con el nombre de Ramón y lo llamaron “nonato” (no nacido) Posteriormente, y por la particularidad de su nacimiento fue declarado Patrono de las señoras encintas. En el año 1677 fue extendida su fiesta a toda la Iglesia. Se le festeja el 31 de Agosto

Ramón Nonato nació en Portell cerca de Barcelona en el año de 1200. Desde muy joven conoció la Orden mercedaria en la que ingresó, siendo su maestro de novicios el mismo San Pedro Nolasco, fundador de la Orden. Nombrado redentor de los cautivos pasó a Argel, quedó como cautivo y por los admirables prodigios de su predicación los mahometanos horadaron sus labios y le pusieron un candado para que no predicara el evangelio de Jesús, sin embargo, continuó haciéndolo. Rescatado por un hermano de hábito, su fama de virtudes y milagros, se le había adelantado y atravesado España había llegado a Roma, el Papa Gregorio IX le nombró Cardenal de la Santa Iglesia, en el año de 1239, con el título de San Eustaquio. Mientras iba a Roma a recibir el Capelo le sobrevino la muerte, murió en Cataluña en 1240 y se dice que por su ardiente deseo de recibir a Jesús como Viático y al no poder

hacerlo por falta de sacerdotes, lo recibió de una manera admirable, con la presencia de ángeles que le administraron la Eucaristía.

Sus despojos mortales se disputaban, la orden mercedaria y el Vizconde de Cardona, sé hecho suerte, confiando en la divina Providencia y, sobre el aparejo de una mula ciega, sin guía alguna, fue llevado, en medio de un gentío a la ermita de San Nicolás, lugar de recuerdo devoto de su juventud, y ahí fue sepultado. Varias veces fue el redentor de los cautivos ¹

La celebración

Una de las devociones mercedarias de importancia que se mantiene hasta la presente es la dedicada San Ramón Nonato. Actualmente ni los religiosos, ni los devotos mercedarios organizan una conmemoración festiva en torno a este Santo. Los religiosos mercedarios ofrecen el día 31 de agosto, únicamente una misa corriente a las siete de la mañana, asisten algunos devotos, principalmente mujeres embarazadas. Al final de la misa, el padre conduce a los feligreses, cerca del altar dedicado a San Ramón Nonato y allí se reza una oración especial dedicada a su nombre. Finalmente se les da la bendición y se esparce “agua bendita”.

Un primer acercamiento sobre este tipo de devociones populares apunta a que la vigencia de éstas tiene relación con la fuerza que se les otorga desde el interior de las órdenes religiosas. A diferencia, por ejemplo, de lo que sucede con la celebración de la Virgen de las Mercedes, los religiosos destinan el tiempo y los

¹ Guillermo, Hurtado Álvarez, OM, **“SAN RAMON NONATO, CARDENAL DE LA IGLESIA.**

recursos necesarios para la organización. Al parecer esta diferencia tiene que ver con el sentido de “principal” o “secundario”, que se asignan a estas devociones, desde la misma orden².

² *Testimonio Oral*, Luis Octavio Proaño, OM, Quito, 2002.

Green College 97. Eurocentrism in the colonial present

Are *We* the World? Eurocentrism in the Colonial Present. A view from the Wild. Based on fieldwork with indigenous women in the Ecuadorian Amazon, this talk examines the new eurocentric “paradigm of salvation” in the light of what I learned from indigenous oral historians.

Are We the world, play on words in the famous song. Want to examine the We in that eurocentric metaphor. Talks about new unity, or reappropriation in a different form. What I have learned is **ethno-ethno history. Done by women oral historians.** Their own interpretations of Us. Our western ideas and cultural practices.

It is the Eurocentrism of the new colonial present I want to talk about giving of course my own translation of the women’s point of view and experiences. In a way this is my own answer to the question I put to Derek Gregory in the previous seminar of this series that he did not have the time to answer. It is, of course, more difficult to deal with a critique of the Eurocentric present than with the Eurocentrism of our XIX century ancestors, but I’ll see what I can do.

I will concentrate on the current “**paradigm of salvation**” as it reflects in the ideology and practices of “sustainable development” in the Ecuadorian Amazon Tropical forest. The view from the Wild..

Briefly I will comment on **ethnographic examples related to curing and health and ecotourism.**

For the sake of brevity and continuity I will take the four pillars of the Eurocentric epistemological architecture that Gregory discussed, and which have been the concern of anthropology for a very long time. My question is **How are these four pillars constructed with the same old epistemological tools of the cartesian dualism nature-culture, but in the very different historical and socio-economic circumstances of neo-liberalism and globalization.?** **And since discourses help to create subjects, how do they reflect in development policies affecting men and women.**

1. Absolutizing time and space

Indigenous peoples in harmony with nature.

America, country of desire. Amazon is last frontier to be saved. Amazons were since Colonial time the primary object of desire and discovery. Feminization and de-historization of nature and indigenous people.

America represented as Amazonian woman, virgin land, Virginia, Virgin Islands.

Naturalizes nature, denies history to nature. Virgin lands without history.

Nature has a history from biologists' point of view: ethnogenic forests. By incorporating pristine indigenous peoples, negating their own histories.

2. Exhibiting the world

If XIX and early XX centuries were dominated by World Fairs, we do not need them any more.

Now we have different consumer markets dominated by The Body Shops and Forest Crunch, Jerry Forest Ice Cream, which sell politically correct shampoo and cookies. We also have the virtual reality of television, the internet, where the Eurocentric gaze is being replaced by the globalized anonymous gaze. And where we can have instant access to the images and voices of the Other. We also have Disneylands and Disneyworlds in all its post-modernist forms. In relation to the Amazon, we have the environmentalist international movement in the 1990's.

Kayapos, Yanomami, Huaorani peoples brought to us, all heroes and all male, debunked when they did not live up to our own expectations of purity and authenticity.

3. Normalizing the subject

Foucault disciplining the subject.

Binary oppositions have been swinging to the other extremes. And inverted, Normal\abnormal.

In anthropological terms and with respect to indigenous knowledge, primitive thought to indigenous science, from obstacle to development to pillar of sustainable development, from just cultural capital to real capital, and finally as a new moral paradigm of salvation by which non-western cultures may offer us an alternative model for rethinking universality and the issues of moral attitudes towards non-humans. And how to redefine the by no rather obsolete cartesian paradigm culture-nature.

An ideology of distance has been replaced by an ideology of inclusion, immersion, a new form of spirituality in some cases. Which leads us to the fourth epistemological pillar.

4. Abstracting of culture-nature

If the abstracting of nature from humanity is a historical product of the renaissance, and now we have the environment

And more general ones, which at this stage, of course are best posed as challenging questions than as definite answers: such as the one related to the dualism culture-nature or human-non-human relations. If this paradigm is a historical product of the Renaissance that is even failing to account for developments in modern science (like reproductive technologies, for example), does our social understanding of difference leads us to endless relativisms, or is it possible to find an approximation to a unified analytical framework, an alternative to the dualist paradigm of subject-object relations that goes beyond the universalizing of the scientific paradigm or of a new spirituality. What would be the social consequences of such paradigm ?

Example women shamans

Colonial enterprise accompanied by missionary evangelization. Colonialism was a cultural enterprise. Good and Evil, Devil Sorcery. XVI and XVII centuries witchhunts. Late feudal society cosmology of the West associate Nature with evolving cultural definitions of the feminine mother earth . Nature, like the colonies was capricious, emotional, unpredictable, to be dominated and conquered and control. Women =nature=paganism=devil=develop into women =weak=incapable of fighting temptations of the devil, grafted into indigenous consciousness Witchcraft existed but particular forms and persecution introduced.\

Let me start with some field notes from last summer which I will summarize here as a puzzle or a parody: a young man from the US, a student of ethnobotany with a notepad full of questions asked me, and my local friend and research assistant, to help him with “translation” (literally understood, of course) in an interview he wanted to do with Francisca, the indigenous woman I have been working with for several years. We reluctantly agree. The interview was a fiasco. Francisca, who thoroughly enjoys these situations, immediately answered his first question, after which he decided to terminate the interview. The question was: “What do you see as the main causes of the environmental

crisis in your area”. The answer was: “The lockers are rusted and I don’t have the key.”

How he codified this answer is anybody’s guess.

Here, what epistemological issues it raises;

Different expressions of causality . Distinctive paradigms to convert knowledge into everyday practice. Raises issues similar to (Canadian example song, shamanism, cariboo; Do not translate easily cross-culturally.

Classifying, mapping, harvesting, (universalistic paradigm of science) fragmentation human experience. Categories that distance people from lived experience.

Impose paradigm of cabinets of curiosities or museums of natural history to lived culture.

Knowledge is situated in communities of practice

Our research is done in societies where we are trying to make sense of non-western realities, where our own dichotomy nature-society is meaningless. Most plants and animals are considered as persons, living in societies of their own and entering into relations with humans according to strict rules of social behavior. All beings are ontological equals. Representations of non-humans are not usually based on a coherent systematic corpus of ideas, but contextually in daily actions and interactions. Nature is not considered an autonomous domain (e.g. totemism uses discontinuities in natural species to organize society and assumes to separate domains of non-humans, while animism endows natural beings with human dispositions). Animals have to be deprived of humanity to become food.

One population, regarding on the circumstances may generate conceptions of nature that are often inconsistent and contradictory and the variability may show itself at the individual or collective level or both.

Consequences of new prestige of the knowledge of traditional medicine: for women in Amazon: new source of income as curers.(fuzzier boundaries between witches, curers, shamans in public eye, not internally) Indigenous peoples distinguish different kinds of shamanism (preventive, curative, protective or regenerative and destructive, this last one usually ignored by environmentalist discourse) and are related to native theories about illness and curing. (E.g. disease as punishment for failed reciprocity, and Francisca wants to be “paid in advance”

for the curing since she can become infected in curing, because she is recovering soul of patient from the spirits). Conception of disease as a disassociation between soul and body. tied to reciprocity not to debt or commodification). (disease as nature's revenge.

B. In relationships indigenous peoples and global economy

commodification of knowledge. Problem of cultural rights and corporate profits.(and Western justifications of it, e.g Body Shop gives money for Violence against women in the West) Kayapo sued Body Shop for misusing his image in advertising. Shamans Incorporated and main pharmaceutical companies. Patent of ayahuasca (hallucinogenic) by US corporation called International Plant medicine Corporation. Violates the Convention of Biological Diversity signed in the Rio Summit in 1992, which US did not sign. It is being fought by the Inter-American Development Bank, EC-Science and CARE ecuador with a pilot project to “transform traditional knowledge into commercial secrets” and the most important policy issue is that amazonian communities should not disseminate their knowledge and that ethnobotanist not publish what they already know because if they do is in the public domain can be used by anyone. Problem: Ayahuasca is utilized by several groups in the Amazon and its patent may foment a price war among communities who share that knowledge with the consequence of the falling of prices.

FINAL Redefinition of paradigm in terms of universal human rights

June E. Hahner, ed.
Women Through Women's Eyes
Latin American Women in Nineteenth-Century Travel Accounts
Wilmington: Scholarly Resources Press 1998, xi +184 pp.
with illustrations and bibliographic essay

Blanca Muratorio, University of British Columbia

In this engaging book, Hahner provides us a rare look at the daily life of a wide range of nineteenth-century Latin American women through the eyes of a diverse group of ten European and North American women travelers. Their travel accounts cover the time period from the first decade following Independence to the end of the century. Their journeys extend across Latin America from Cuba to Mexico, Guatemala, Paraguay, Peru, and Chile. However, the main center of attraction for foreign visitors at that time seems to have been Brazil, which is covered by four of the firsthand accounts. Although these women travelers did not see themselves as professional ethnographers writing under the pretense of scientific distance or neutrality, historians and historical anthropologists will find in their narratives a rich source of ethnographic data.

In the general Introduction, Hahner sets the travel accounts both into the larger historical context of women's travel in the course of the nineteenth century, and in relation to the contemporary discourse on female travel writing as a genre. Her concise biographies of the women travelers that introduce each chapter, provide good insights into the personal, educational, and cultural backgrounds through which each woman saw the different Latin American social landscapes. This information allows the reader to assess those backgrounds in relation to the actual observations the travelers record in their narratives. Hahner's appended list of Nineteenth-Century Female Travel Accounts of Latin America, and her essay on Selected Titles on Women in Nineteenth-Century Latin America, are also useful additions for the academic contextualization of the selections of each women's writings which she examines in the book.

Like the larger number of men's travel writings, these ten women's narratives are informed by the scientific and common sense paradigms about the non-European Other current in the nineteenth century. These were dominated by biological and cultural evolution and the alleged innate superiority of European men. As Hahner rightly warn us, we should not read these authors' viewpoints uncritically, since they wrote "their books under the power of both 'patriarchy' and 'colonialism'" (p.xxi). Despite the fact that these women assessed Latin American patterns of gender relations, sexuality, and family life against European and North American models, their accounts tend to show, more clearly than those of men, the internal doubts and contradictions these European views generated for the observers when confronted with the actual life experiences of encountering the Other in daily interaction.

Although they remain true to their culture and class, none of these women travelers would easily fit the Victorian ideal of womanhood. The most famous of them, like Maria Graham, Flora Tristán, and Fanny Calderón de la Barca were accomplished writers, social reformers, and pioneers of women's rights who acquired a strong intellectual voice in their own societies. They established their ethnographic authority in Latin America as independent educated women. Precisely because several of them chose to write extensively and critically about issues not considered "sufficiently feminine" at the time, such as public politics, political intrigues, and the character of powerful male and female leaders, their books were not met with immediate

acceptance or success in their own home countries or among the Latin American elites.

As all others, these female travel accounts are primarily about intercultural encounters. Because of different reasons having to do with the motivations for their visits and the circumstances and length of their stays in the different countries, these women travelers constructed their selves and their narratives in close interaction with individual women and men, even engaging in ethnographic participant observation, as when Maria Graham learned to make pottery in Chile by sitting down and interacting with a group of women potters. Because of these women's self reflections on how they were received, perceived, and treated by both men and women of different classes and ethnic backgrounds in the host countries, and because of their willingness to incorporate the voices of others in their narratives, we are able to get a rare glance into the Other's perception of foreign females and their foreign customs. Through these female travel narratives we come closer, than in male travelers' ones, to an intersection of gazes between observers and observed. For instance, in Fanny Chambers' account of her persistent domestic problems with local servants in Northern Mexico about such apparently trivial matters as the use of brooms and cooking stoves, and through her acknowledged stubborn violations of local customs and the prevalent gender division of labor, we may start to understand how and why the local stereotype of the "gringa" originated.

There is no space in this short review to give due credit to the diversity and richness of Latin American women's lives depicted through the eyes of these female foreign travelers: they range from upper-class women in Brazil and the famous tapadas of Lima, to indigenous women of the Amazon and indigenous camp-followers in the Peruvian army; from a young upper-class novice taking the veil in Mexico, to black urban and plantation slaves in Brazil and Cuba. In some of these accounts we get acquainted with powerful individual women. In Maria Graham's book, for instance, we meet and look at Dona Maria de Jesús (fig. p.13), an illiterate Brazilian woman who, dressed as a man, was able to successfully enter into the army to fight in the independence struggle. Or, through the inquisitive eyes of Flora Tristán, we learn in detail about the political and personal tribulations of Doña Pencha Gamarra who, starting her political life as a Peruvian president's wife, became a powerful woman in her own right.

The issues addressed in these fascinating accounts are equally diverse and they cover gender relations, courtship and marriage, religious ceremonies and practices, upper-class balls and women's dress codes, master-slaves relations, and women's labor and education. This book is a pleasure to read and, as Hahner claims, it really provides "a window into nineteenth-century Latin America" (p.xxiii) that historians and anthropologists would not like to miss.

HISTORIAS DE VIRGENES

NUESTRA SEÑORA DE LA MERCED. Peregrina de Quito

Objeto de culto especial a los principios de la República. Se le llama la Peregrina de Quito por los numerosos viajes que realizó a través de América y de España. Quito fundada en 1534 Uno de los capellanes de Benalcázar fue el Padre Fray Martín de Victoria, religioso mercedario. El segundo convento de Quito fue el de los Mercedarios en 1537. Se dio culto aquí a la imagen de piedra de Nuestra Señora de la Merced. La imagen fue donada por Carlos V. Un sacerdote ciego recuperó la vista cuando fue a recibir a la imagen. Una mujer tullida y muda se lamentaba de no poder ir y se curó para asistir. Otra mujer se ahogó al intentar cruzar el río al invocar a la Virgen de la Merced. La imagen era una estatua de madera de tamaño algo menor del natural, reproducción de la imagen llamada Matrona de Barcelona. Representa a la Virgen sentada en su trono, en la mano izquierda sostiene al divino niño que está sentado en el regazo maternal y con la diestra que se apoya en uno de los brazos de la silla, levanta en alto el cetro. El niño abre sus brazos y dirige sus ojos al cielo. Ambas imágenes visten de brocados, la virgen con el hábito, escapulario y manto de la Orden Mercedaria y el divino infante con túnica encarnada. Esta imagen se veneró por dos siglos y medio en la capilla de Letran en el templo de la Merced hasta que se llevó a España a fines del XVIII. (esta en Cadiz En 1703 el templo original se cayó y los mercedarios decidieron viajar con la imagen por Bolivia, Chile y México en demanda de limosnas para construir un nuevo templo. En todos lados hizo grandes milagros y el nuevo templo se inauguró en 1737.

La Virgen del Terremoto

Devoción a la virgen de la Merced en 15 de setiembre de 1575 por el favor recibido con ocasión de la erupción del Pichincha acaecida el 8 de setiembre del mismo año. En 1660 renovaron el juramento por otra erupción ocurrida el 27 de octubre del mismo año en 1755. Y por erupción del Cotopaxi en 1768 y en 1843 En la sequía, en las amenazas de guerra y en las pestes es invocada. Su fiesta se celebra en abril. La imagen según la tradición es de piedra y fue encontrada en las faldas del Pichincha: La piedra es la misma de la ladera oriental. El niño está representado como suspendido del cuello de su madre, vacilando en el aire y a punto de caer al suelo. En el pedestal está esculpido un serafín con

las alas extendidas. Hay copia de imagen en convento de san diego, con túnica escarlata en vez de blanca y manto azul oscuro. En 1890 se dio influencia. Esta imagen fue llevada a la catedral. Por triunfo de García Moreno la virgen fue declarada patrona del ejercito. 1861. Fiesta 24 de setiembre. Después se consagra a ecuador al corazón de Jesus pero esos decretos se derogan en 1900.

Virgen de la Paz

Está en el Convento de la Concepción fundado el 12 de octubre de 1574. (tambien hay imagen en las catalinas). Convento de monjas de la inmaculada concepción de la orden de san francisco. Fundadora y primera abadesa fue Doña María de Taboada descendiente de una casa noble solariega de Galicia. Con ellas profesaron 12 jóvenes mas . Se fijó el precio de la dote en 1000 pesos de plata corriente marcada y se encargó a los Prelados, Abadesa y Patronos que no recibieran para religiosas en el nuevo monasterio ni mestizas ni gente ruin , sino niñas de sangre limpia. Segun aparece en gonzalez suarez Historia eclesiastice del Ecuador en el primer siglo de la fundacion del convento las religiosas fueron hijas de las mas nobles familiaas del pais (libro de profesiones). Doña Taboada llevó al convento una estatua de madera de la virgen y cmo no tenian una inmaculada Cncepcion pusieron la otra en el nicho principal como patrona. virgen de pie con el cetro en la mano derecha y en derecha a divino niño. Se la ñllamó siempre Señora de la Paz, t' tulo con que es venerada en la península la aparición de la divina madre a san idelfonso, arzobispo de toledo a tiempo de regalarle una casulla fabricada por angeles porque defendio dogma de la virginidad contra la herejia helvidiana que lo impugnaba. De la Paz pporque se las invoco contra mlas iras del rey alfonso vi En 1577 en oscuridad del claustro algunas religiosas vieron una luz entraron estrellas que penetraron por puertas y ventanas . arco iris en santisimo y virgen se movia arrebatada por angeles. Ha desaparecido la devocion.

Nuestra Señora del Buen Suceso

Devocion en la concepcion. Vision de una monja en 1640. En Madrid iglesia de nuestra señora del buen suceso. con brazo izquierdo a niño y en dercho nel ncetrocon corona en la

cabeza.. pidió imagen suya y se midió con la cuerda de la monja quiso estar en el coro y con las llaves que guardan la clausura..

La Reina de los Angeles

*ver publicacion de Museo

Nuestra Señora de la Escalera

Convento Dominicos fundado 1600 Llamado Recoleta. Padre Fray Bedón dedicado a la Virgen en su advocación de Nuestra señora de la Peña de Francia. Cuando estuvo enfermo en Lima tuvo una visión. El pinto imagen de la virgen del rosario en la recoleta conocida como virgen de la escalera.. en 1871 imagen fue retirada. Aqui vinieron a vivir las monjas del buen pastor.

La fiesta de la Virgen de la Merced

LOANZAS A NTRA. SEÑORA DE EL TERREMOTO.

¡ Oh Madre, Reina y Señora!
¡ Oh Virgen del Terremoto.....!
Santo Auxilio Mercedario
y Celeste y Blanco apoyo....!

Los furores del Pichincha,
caen, Señora, de hinojos
a tus plantas, si les muestras
la hermosura de tu rostro.....!

¿Sin ti ¿que fuera de Quito....?
¡Rodaría vuelta escombros,
con los temblores de tierra
y sin luz de tus ojos.....!

Tú de los sismos quiteños
libras con materno modo,
la quiteñidad que es nuestra,
y además es de todos.

¡Salve a Ti Virgen Quiteña,
señora del Terremoto
de la Merced, noble orgullo
de la Merced, patrimonio.....!

En tu altar de la Basilica,
Tan quiteña entre nosotros,
Con quiteñidad sonríes
Sobre el mar de nuestro lloro.

¡ Por Ti no caen las casas
en el sísmico alboroto
por ti la ciudad quiteña
no es un puñado de polvo....!

Excelsa Virgen de Quito,
Señora del Terremoto !
quiteña entre los quiteños
De los ojos luminosos.....!

En tu belleza morena
Están los morenos tonos
que en nuestra quiteñidad
se vuelve luz de tus ojos.....!

Virgen gloriosa y bendita,
recibe Tú nuestros votos
dominando, vencedora,
las furias del Terremoto....!

Divina Virgen Quiteña,
vuelve a nosotros tus ojos,
vuelve a nosotros tus manos,
vuelve a nosotros tu rostro.....

¿Por hermoso y por Quiteña ,
te amamos, Señora, todos!
y porque están a tus plantas
Las iras del Terremoto.

Es conocido en la historiografía medieval que entre los siglos XI-XIII, la sociedad europea occidental experimentó un sinnúmero de transformaciones que afectaron no solo el ordenamiento social y económico, sino también los espacios religiosos y espirituales. Durante estos siglos se produce un cambio significativo en la vida espiritual de los fieles. Hay una necesidad de vivir mejor la fe, y de un retorno a la vida evangélica, a la vida primitiva de la iglesia, a la vida de los Apóstoles y de los Mártires.¹ En este contexto se rescata la figura la virgen María, de los santos y de los patronos de la Iglesia, como parte de una religiosidad popular en la que los fieles necesitaban establecer relaciones con estos mediadores para alcanzar el “Reino de Dios”.²

En el calendario litúrgico de la Iglesia Católica el 8 de septiembre se celebra la Natividad de la Santísima Virgen. En este mes tanto las instituciones religiosas como los diversos grupos de seglares católicos la celebran de diversas formas.

En lo que se refiere a la ciudad de Quito, esta tradición sigue en vigencia y aún se mantienen estas devociones, la mayoría de ellas establecidas en la época colonial temprana. Interesa destacar que, actualmente en Quito, la conmemoración de esta fiesta se evidencia en dos niveles. El uno relacionado con los espacios femeninos de carácter más interior que festejan el

¹ Sobre este tema véase: Jesús Álvarez Gómez, c.m.f., *Historia de la Vida religiosa, II Desde los Canónes Regulares hasta las reformas del siglo XV*, Publicaciones Claretianas, Madrid, 1998, p.66.

² Rocío Pazmiño Acuña, *“Detrás de las rejas: poder social y poder económico en el convento de Santa Catalina de Quito en el siglo XVII*, tesina en elaboración, Universidad de Sevilla, 2002

nacimiento de la niña Virgen. El otro, exterior organizado por las principales órdenes religiosas generalmente masculinas, que conmemoran a la Virgen de edad adulta; madre de Dios. En el primer caso, en el convento de Santa Catalina de Siena, el ocho de septiembre se festeja el nacimiento de la Virgen María; en el segundo se conmemora el culto a la virgen como protectora, como patrona, como fundadora etc., por ejemplo el 15 de septiembre es la fiesta de la Virgen de los Dolores, y el 24 del mismo mes, la Virgen de la Merced.

En las Crónicas escritas por los testigos presénciales de la conquista se informa que cuando los españoles pisaron tierras ecuatorianas, en 1527, se encontraron en la Isla de la Plata una imagen, que los nativos la tenían a manera de ídolo, acudían a ella en sus enfermedades y en toda necesidad.

Las crónicas dicen que ellos hacían exvotos de plata de los miembros enfermos y le ofrecían a la imagen. “Los religiosos mercedarios que vinieron con los conquistadores vieron en esa imagen algo más que un ídolo, era una imagen de María, la consagró como Virgen de la Merced y después la trasladaron a Quito. La imagen es de piedra, labrada con mucha belleza, no se sabe quién ni cuando ni dónde la hicieron. Actualmente se encuentra en el altar mayor de la basílica de la Merced de Quito”³

³ Guillermo Hurtado Álvarez, *LA VIRGEN DE LA MERCED EN EL ECUADOR*. Véase también Luis Octavio Proaño, O.M, *Nuestra Señora de la Merced en la Colonia y en la república del Ecuador*, Gráficas Hernández, Quito, 1993, pp. 3-178.

Cuando los españoles llegaron a Quito, reconocieron a esta como **Fundadora, Vecina, Patrona y Protectora de la ciudad**. Posteriormente, por la protección que demostró en los terremotos y en las erupciones volcánicas que eran tan frecuentes en Quito, recibió el título de **“Virgen del Terremoto” y “Virgen del Volcán”** ⁴. Diego de Ocampo cuando se refiere a la erupción de 1575 dice:

“Comenzó a sus vísperas a echar de sí este volcán tanto humo, relámpagos y truenos, que parecían que se acababa toda la Provincia, según su temblor y retumbo, entre las seis y las siete de la mañana, habiendo amanecido aquel santo día claro, echó este volcán fogoso tanta suma de ceniza, que fue bastante a oscurecer el día y hacerle noche tenebrosa y afligida, que se dice no haberse visto semejante caso, en tal manera que los animales que pastaban en los egidos entraban en la ciudad dando bramidos y los perros y otros animales caseros lo mismo; las aves celestes, como fueron pájaros, tórtolas, garzas y otras, cían muertas, como ahogadas con el peso de la ceniza y las que quedaban vivas morían, por no hallar agua para su remedio. Los hombres no lo temían, porque se secaron las fuentes y manantiales, los ríos se encenizaron corriendo lodosos; con la mucha ceniza que caía, no se conocían unos a otro, y andaban turbados y llorosos por su pecados” ⁵

Es interesante anotar, que alrededor de la figura de la Virgen de la Merced se ha ido configurando una devoción religiosa de carácter *nacional*, vinculado a la Patria. Por ejemplo, se recurrió a esta para conseguir protección en las gestas independentistas, en la Batalla de Pichincha, Posteriormente, García Moreno recurrió a

⁴ Luis Octavio Proaño, O.M, *Nuestra Señora de la Merced en la Colonia y en la república del Ecuador*, Gráficas Hernández, Cuenca, 1993, pp. 3-178.

⁵ Diego Rodríguez de Ocampo, *Descripción y Relación del estado eclesiástico del Obispado de Quito*, p 176.

su devoción cuando triunfó sobre el ejército peruano en la batalla de Guayaquil el 24 de septiembre de 1860. La Convención Nacional la declaró **Patrona y Protectora especial de la República y de las Armas**.

Posteriormente, primero la FAE y luego las Fuerzas Armadas, le han declarado **Patrona y Generalísima de las Fuerzas Armadas**. Cinco decretos que van desde 1575 hasta 1992, entre tantos otros de mucho valor, dan a conocer la importancia histórica y religiosa de esta portentosa imagen:

1. El 15 de septiembre de 1575 “reunidos los cabildos (eclesiástico y civil) hicieron voto solemne de celebrar perpetuamente una fiesta de acción de gracias a la santísima Virgen de la merced, cada año el 8 de septiembre, día en que en 1575, Quito se salvó milagrosamente de la erupción del volcán Pichincha”. “....habiendo amanecido dicho día sobrevino tanta oscuridad, como si fuera noche tenebrosa, y que entendieron que estaba a punto de perderse la ciudad por la ceniza que llovió, venida del volcán, con truenos y relámpagos de fuego”. Y todo se resolvió con la protección de la Virgen de la Merced.
2. La Convención nacional de 1851 ratifica la declaración anterior y la declara Patrona y protectora especial de Quito contra los terremotos: “se reconoce a la Sma Virgen en su advocación de Mercedes como Patrona y Protectora especial de esta ciudad contra los terremotos. La fiesta de la expresada advocación (24 de septiembre) y se declara

cívica para esta Capital y se celebrará con asistencia de primera clase “. Ejecútense y promúlguese (f. Diego Noboa

3. La Convención Nacional de 1861 declara a la santísima Virgen de la Merced, Patrona y Protectora de la República del Ecuador, después del triunfo de la batalla de Guayaquil, el 24 de septiembre de 1860: Artículo 1: “se reconoce a la Santísima Virgen María en su portentosa advocación de Mercedes como Patrona y Protectora especial de la república”. Artículo 2: se declara Cívica la Fiesta de la enunciada advocación, y se mandará a celebrar el 24 de Septiembre con asistencia de primera clase, en la iglesia en que aquella se venera” (f) Gabriel García Moreno.

En 1963 la Junta Militar de Gobierno la declara Patrona y Generalísima de las Fuerzas Armadas Ecuatorianas”.

4. En 1970 el Papa Paulo VI declara Patrona principal de la Arquidiócesis de Guayaquil y de las demás Diócesis del litoral ecuatoriano.

5. En 1992 la Conferencia Episcopal del Ecuador la declara como Patrona y Protectora de las cárceles del Ecuador:

Artículo 1: declara a Nuestra Señora de la Merced como Patrona Celestial Protectora de presidios y cárceles del Ecuador.

Artículo 2: celebrar la fiesta de Nuestra Señora de la Merced en todas las cárceles del Ecuador.

+Antonio González Zúmarra, Arzobispo de Quito, Presidente de La Conferencia Episcopal Ecuatoriana.

Estos cinco decretos, entre otros, nos demuestran como vienen ligadas la historia nacional con la advocación de la Virgen de la

Merced, en lo social, en lo militar en lo político y sobre todo en lo popular.⁶

Como se manifestó en párrafos anteriores, los mercedarios, a diferencia de los dominicos, franciscanos y agustinos, no tiene como devoción más importante, la del santo fundador de la Orden, como es Pedro Nolasco. El origen de esta particular parece está vinculada, con el encuentro de esta imagen -como ya se expresó- cuando llegaron los primeros religiosos mercedarios, a las actuales costas ecuatorianas. Cuando llegaron a Quito ellos trajeron esta imagen y la bendijeron como María de la Merced, y desde entonces se la venera bajo esa advocación.

Así su fundador, Pedro Nolasco, perdió el lugar que ocupan las devociones de importancia vinculadas a los santos fundadores. Hay, sin embargo un altar destinado en su honor en la iglesia de la Merced. Pedro Nolasco fue hijo de Guillermo y Teodora, nació por los años de 1180 a 1182 en Mas de las Santas Puellas, en el Condado de Tolosa, sur de Francia. Muy joven quedó huérfano, llevado por la compasión de los cautivos pensó en redimirlos, con este fin se hizo mercader para tener mayor facilidad de trasladarse y visitar las ciudades mahometanas del Afrecha y de España. Para comprender la figura y la obra de Pedro Nolasco hay que tener en cuenta que era la circunstancia medieval de la cautividad y los cautivos en el siglo XIII. El cautivo pertenecía a su “su dueño” no era

⁶ Guillermo Hurtado Álvarez, *LA VIRGEN DE LA MERCED EN EL ECUADOR*, ob cit...

considerado como persona sino como un objeto o un animal con el que se negociaba o se usufructuaba de su trabajo.

En Quito, se destacan figuras de importancia como fray Joel Leonidas Monroy, el primer historiador de la orden y maestro del padre Luis Octavio Proaño; fray Ramón Gavilanes, conocido orador de la Orden; fray Pedro de Urraca; fray Francisco de Jesús Bolaños, fundador de la Recoleta de Ejercicios Espirituales de El Tejar (1770)⁷

La celebración religiosa

La preparación de esta fiesta se inicia a finales de agosto. La coordinación está a cargo del Padre Luis Octavio Proaño, historiador de la Orden Mercedaria⁸. La forma en cómo se debe llevar adelante esta celebración, y los horarios para la distribución de las diferentes prácticas devocionales están bajo su responsabilidad. El padre Proaño organiza esta fiesta desde hace cincuenta años. Convoca a varios grupos como: a los moradores de la parroquia ***“El Tejar de la Merced”***; El Centro de Formación Mercedaria, ***“Fr. Francisco de Jesús Bolaños”***, en Parcayacu; y en especial, a las Hermanas Terciarias.

Desde el 15 de septiembre hasta el 23 del mismo mes, se reza la Novena de la Santísima Madre de la Merced. (Véase

⁷ Luis Octavio Proaño, ***La recolección mercedaria de El Tejar***, Gráficas Hernández, Cuenca, 1994.

⁸ ***Testimonio Oral***, Padre Luis Octavio Proaño, Cronista de la Orden de la Merced, Quito, 2002.

Quiero expresar mi agradecimiento profundo al Padre Proaño por haberme proporcionado toda la información pertinente para este informe. Su generosidad lo ha demostrado a lo largo de estos últimos años, tiempo durante el cual me he sentido honrada con su cariño y amistad.

Anexo No.). Durante estos nueve días se establece un horario que los feligreses deben cumplirlo. A las 03h00 de la mañana, se inicia el Rosario de la Aurora, que se lo hace por distintos barrios de Quito, según se organiza el recorrido. En este año fue de la siguiente manera:

BARRIOS QUE VISITARA LA IMAGEN DE MARIA DE LA MERCED EN EL ROSARIO DE LA AURORA.

15	SEPTIEMBRE	LA TOLA
16	SEPTIEMBRE	SAN JUAN
17	SEPTIEMBRE	LA LIBERTAD
18	SEPTIEMBRE	EL PANECILLO
19	SEPTIEMBRE	LA COLMENA
20	SEPTIEMBRE	TOCTICUO, AMAZONAS
21	SEPTIEMBRE	CDLA. MÉXICO
22	SEPTIEMBRE	EL CEBOLLAR EL PLACER Y LA CHILENA
23	SEPTIEMBRE	SAN MARCOS
24	SEPTIEMBRE	HOSPITAL EUGENIO ESPEJO COLEGIO NTRA MADRE DE LA MERCED Y LA ESCUELA PATRIA

Una vez, concluido el rezo del Rosario de la Aurora y el recorrido por los barrios establecidos en el calendario, se retorna a la Iglesia para asistir a la misa de las 05h00, y posteriormente rezar la Novena. Durante todo ese día hay misas por la mañana

de 07h,00; 08h00; 09h00; 11h00; y por la tarde a las 17h00. Después de concluida la misa, igualmente, los feligreses rezan la Novena. Para ello, se anotan algunas advertencias, que los fieles deben tener presente:

“Traigan su Santo Rosario y rezaremos juntos en el camino.
Traigan su velita o antorcha para iluminar el camino.
Arregle sus balcones.
La familia que reza el rosario permanece unida.
Colabore usted con el orden y buen comportamiento durante las procesiones”⁹

El día 23 de septiembre, a diferencia de los días anteriores (15-22), está organizado de tal manera que una vez concluido el rezo del Santo Rosario, las letanías y el canto de Vísperas, les quede tiempo a los feligreses para que se incorporen, nuevamente a la celebración de la fiesta, a partir de la doce de la noche, que se inicia con la Procesión. Esta sale de la Iglesia, y regresa a ella, a las 06h00 de la mañana. Los devotos asisten a la misa y a los actos litúrgicos durante todo el día 24, hasta las 18:00 de la tarde.

07h00 Misa de la V.O.T.

08h00 Misa de Comunión General, asistencia de la Guardia Presidencial.

11h00 SOLEMNE MISA CONCELEBRADA DE FIESTA. Preside S.E. Mons. Antonio González y los Obispos Auxiliares de Quito.

12h00 EXPOSICIÓN DEL SANTISIMO SACRAMENTO

13H00 (1p.m) Pastoral social con los pobres

16h00 (4 p.m.) Consagración de los Niños a Ntra. Madre de la Merced. Imposición del santo escapulario.

⁹ Folleto de Divulgación, *BASILICA Y SANTUARIO DE NTRA. SEÑORA DE LA MERCED PATRONA Y PROTECTORA DE QUITO Y DEL ECUADOR*, Quito, 2002.

18h00 (6 p.m.) Santo Rosario, Santa Misa y procesión por las calles del Centro Histórico. Asistencia de los alumnos del Colegio San Pedro Pascual.

A medio día, la comunidad de religiosos mercedarios invita a las autoridades civiles y militares, a un almuerzo preparado en honor a la Virgen. A diferencia de los franciscanos, que preparan la comida en el convento, los mercedarios solicitan el servicio de catering de un conocido hotel de la capital. Asisten alrededor de unas cien personas.

A diferencia de las fiestas que se realizan en otras órdenes religiosas masculinas como: San Francisco y Santo Domingo, en la Merced se observa que el ámbito de la conmemoración no se circunscribe exclusivamente, a la iglesia, es decir, que el espacio de acción de esta fiesta religiosa, se expande desde el centro hacia los distintos barrios quiteños, tanto del norte como del sur. Es posible que esta particularidad esté vinculada a la vigencia de una de las prácticas de piedad más importantes, como es la *procesión*. Esta ya no se practica en otras comunidades religiosas. En definitiva, la imagen de Virgen de la Merced recorre durante los días de la novena, los barrios de Quito; la parroquia de “El Tejar”, donde los religiosos mercedarios, tiene la recoleta, y, además, el Centro de Formación Mercedaria en Parcayacu, ubicado en la vía a San Antonio de Pichincha (norte de Quito).

La fiesta de Santo Domingo de Guzmán

Al igual que Francisco de Asís, Domingo de Guzmán, participó de las propuestas de renovación espiritual de la Iglesia cristiana características del siglo XII. Los dominicos u *Ordo Predicatorum* fueron la creación de Domingo de Guzmán. Esta orden fue aprobada por Inocencio III y su sucesor Honorio III.

Domingo de Guzmán provenía de una familia de la pequeña nobleza castellana: Guzmán- Aza. Aunque no es segura la fecha de su nacimiento, se dice que fue entre 1173-1175, y murió en 1221. Nació en la villa de Caleruega, provincia de Burgos. Sus primeras letras estudió con un tío sacerdote, y los estudios secundarios de “Artes Liberales” los realizó en Palencia, posteriormente, abandonó éstos para pasar con los estudios de las Sagradas Escrituras, conocidos más tarde como estudios de Teología¹.

Domingo fue miembro del capítulo de la catedral de Osma, llegó a ser superior. Más tarde en Proville, entre Carcassonne y Toulouse, fundó una casa para mujeres convertidas de la herejía constituyéndose el primer núcleo de la acción del grupo de predicadores evangélicos. En Toulouse con este grupo se dedicó a la predicación evangélica, y el obispo Fulco, aprobó la existencia de éstos en 1215; en 1216, escogieron la Regla de San Agustín, y en 1218, el papa Honorio III les nombro *Fratres Ordinis Praedicatorum* .

¹ Daniel del Pablo Maroto, *ESPIRITUALIDAD EN LA BAJA EDAD MEDIA*, PP. 116-144.

La experiencia espiritual de Santo Domingo corresponde a la línea del clero secular, es decir de aquellos que había elegido la *vita vere* evangélica de la tradición agustiniana y que incluía la vida en común, la pobreza individual y colectiva, la vida de oración personal y liturgia comunitaria, la separación del mundo, y un cierto apostolado o *curan animarum*. Es decir era lo más parecido a la vida monástica con apertura al trabajo pastoral activo.²

Como es conocido a partir con la fundación española de la ciudad de Quito (1534), se establecieron las principales órdenes religiosas, y con ello los dominicos en 1547. La devoción más importante corresponde al santo fundador de esta orden: Santo Domingo de Guzmán. Alrededor de ésta se fueron instalando a lo largo de la historia, otras advocaciones de santos dominicos como: Santo Tomás de Aquino, San Judas Tadeo y San Vicente Ferrer, y otras que no estaban vinculadas necesariamente a la Orden, pero que constituyen pilares fundamentales de la cristiandad latina como: San José, San Joaquín, Santa Ana, del Crucifijo. La virgen del Rosario y de los Dolores, y el Señor de la Misericordia.

Ahora, nos referiremos a la fiesta del santo fundador, Domingo de Guzmán. Esta fiesta se realiza en la iglesia principal y la celebran también otras comunidades dominicas, como es el caso del convento de clausura de Santa Catalina de Siena.

² José Ángel García de Cortázar y José Ángel Sesma Muñoz *Historia de la Edad Media. Una síntesis interpretativa*, Alianza Universidad, Madrid, 1997, p 401.

Actualmente, la fiesta dominica de Santo Domingo de Guzmán que se festeja el 4 de agosto, ha perdido la importancia que caracterizaba a los años anteriores³. Los dominicos celebran únicamente una sola misa a la que acuden representantes de las principales órdenes religiosas y del clero secular.

La opulencia del festejo y casi todas las prácticas de piedad que se hacían en esta devoción han desaparecido⁴. La pérdida del control sobre ésta, al igual que otras devociones dominicas, refleja abandono, falta de organización y de innovación de políticas religiosas de los dominicos. A diferencia de los franciscanos, por ejemplo, que durante los últimos años se han recuperado rápidamente.

En este sentido, la crisis por la que actualmente atraviesan los dominicos está incidiendo, también, en los espacios devocionales. En este proceso, los devotos juegan un rol significativo, en la medida en que se ven enfrentados a tomar sus propias iniciativas para sostener esa religiosidad. Se observa, por lo tanto, que en este proceso que se va configurando un tipo particular de esa identidad religiosa. Sin embargo este fenómeno no ha sido explorado lo suficiente, la razón por la cual aún no se pueden establecer conclusiones definitivas.

³ *Testimonio Oral*, Sra , Quito, 2002.

⁴

La fiesta de Domingo de Guzmán en el convento de Santa Catalina

Santo Domingo de Guzmán, como patrono y fundador de la Orden dominica ocupa un lugar privilegiado en todas las comunidades dominicas. Si bien, la fiesta principal se organiza bajo el control de los dominicos quiteños, existen otros espacios en donde se rinde tributo, tal es el caso del convento de clausura de Santa Catalina. En la conmemoración de esta fiesta, al igual que otras ya expresadas, se evidencian dos niveles. El uno relacionado con el sentido religioso de la devoción, y el otro, de carácter más secular vinculado al festejo que se hace propósito de ésta. Las valiosas descripciones que se han recogido en los libros de Crónica del Convento de Santa Catalina de Siena, han permitido acercarnos a un complejo mundo cognitivo religioso que, por un lado, recoge las creencias y las prácticas religiosas intramuros y, por otro, las construcciones populares, extramuros. En este sentido, *lo popular* a pesar de la clausura, atraviesa llevando consigo las experiencias religiosas de los fieles.

Desde esta perspectiva, entonces, la intención de este trabajo es develar el proceso de interacción y de cambio que se ha experimentado sobre este culto en las últimas décadas. Para ello nos remitidos a los testimonios escritos que se contienen en

las Crónicas del convento, durante el lapso comprendido entre los años de 1937 y 2002⁵.

Gracias a la información contenida en las Crónicas del Convento se ha podido establecer dos momentos que caracterizan a esta celebración. El primero que se inicia con el rezo de la novena nueve días antes, en este caso, el 26 de julio. Un día previo a la fiesta se repican las campanas y se cantan en las vísperas y los maitines, anunciando la llegada de la fiesta. En este mismo día se arregla el altar Mayor, cuyo objeto es ubicar a la imagen del santo, en el lugar más importante de la Iglesia. La decoración está a cargo de la madre sacristana. En algunas ocasiones se preparaban altares adicionales en otros lugares de la Iglesia.

Si bien, el arreglo del altar Mayor es un acto material, también es un ritual y un acto espiritual, al mismo tiempo. Para la religiosa encargada de cumplir con los arreglos de este Altar, representa un privilegio. Ella se encarga de hacer lucir todos los objetos, incluidos obras de arte, como esculturas y pinturas; manteles, roquetes, sobrepellices, etc. Dedicar su tiempo para el arreglo de las flores y vigila que la iluminación realce a este Altar. “ Día del amor filial, en el cual sus hijas se disputan ofrendarle ante su altar, más que las flores materiales, los afectos del alma; sobre todo por la gratitud por habernos por habernos recibido en su bendita Orden, en la cual

⁵ *Libro Primero de Crónica del Convento, 1937-1959, pp. 1-240; Libro Segundo de Crónica del Monasterio de Santa Catalina de Sena empezado en Quito, 17 de Enero de 1960, pp. 1978; Crónica del Monasterio de Santa Catalina de 1993.*

toda alma de buena voluntad, alcanza la santificación propia y mediante ella cumple con su delicada misión de salvar innumerables almas”⁶.

El segundo momento, corresponde a la celebración oficial de la fiesta, que a su vez tiene dos momentos. El uno, por la mañana, que es de orden religioso y oficial, y el otro por la tarde, de carácter festivo.

Por la mañana

1. Antes de iniciar la misa el padre hace rezar la Novena
2. La misa se inicia a las seis de la mañana. En ella se cantan los cantos litúrgicos y el tradicional *O spen*.
3. Después del evangelio se lee el panegírico del Santo⁷
4. A la diez de la mañana se da el discurso a las terciarias en la iglesia, y luego se presenta la figura del Santo Domingo.

Por la tarde

1. La misa cantada y el oficio.
2. Después de Vísperas se realiza la procesión por los corredores del convento, llevando la imagen y las reliquias del Santo Domingo. A la cabeza va la madre priora lleva la custodia de plata (Véase fotografía). Durante este recorrido, se canta el himno popular “**Gloria a voz Oh Guzmán padre amado**”. Toda la Comunidad se dirige al Coro, con los cirios encendidos; allí termina la procesión con la renovación de los santos votos y la consagración.
3. Se hace la distribución del santo rezo del Rosario.

⁶ *Libro Segundo de Crónica*, doc cit., p.

⁷ *Libro Segundo de Crónica*, doc cit., p.52

4. Después de la bendición del Santísimo, el padre provincial pasa a la ventanilla del comulgatorio y da a besar la reliquia del Santo, primero a las religiosas, y después a los fieles.
5. Transcurridos 10 minutos se da un solo toque de campana con golpes repetidos, para rezar los Maitines
6. Finalmente las religiosas pasan a la sala de “recreo”, y allí permanecen hasta las nueve de la noche. En el se reúne, las hermanas conversas y las novicias, con sus respectivas maestras.
7. Después de cantar el Ave María se sirve un postre.
8. En la misma sala de “recreo” se sirve la cena. Sin omitir las preces, al principio y al final. (Véase Anexo No. 1).

Estas prácticas de piedad que se celebraban desde la década de los 30s no cambiaron hasta 1948, que se dice:” La festividad del Santo Patriarca que tanto amó a sus hijas y que éstas a su vez corresponden a esta predilección, la cual se ha ido sucediendo de generación en generación, la celebramos con grande gozo y fervor del alma, llevándose con exactitud todas las prácticas de piedad que se hacen en su honor”⁸.

Al parecer y solo en el año de 1956, se incrementa una nueva modalidad: “La víspera de la fiesta de Nuestro Padre Santo Domingo, a las 5 de la mañana se realizó pro primera vez, con asistencia de toda la Comunidad, la solemne Calenda cantada anunciando la gran festividad de Nuestro Santo Patriarca, que seguramente miraba desde el cielo a sus hijas para bendecirlas.”⁹

Haciendo una lectura pormenorizada de las Crónicas del Convento se observa como en varias ocasiones las religiosas aprovechan la importancia de esta festividad, para celebrar algún acontecimiento particular, como en el caso que se cita a continuación:

⁸ *Libro Primero de Crónica*, p 113

⁹ *Libro Primero de Crónica*, Año de 1956, p. 186, p.

“...El DIA de la fiesta vino a cantar la santa Misa Coral el M.Rdo Padre Provincial Fray Inocencio María Jácome, O.P. con ministros de altar, después del Evangelio dirigió una hermosa plática hacienda ver la grandeza de la Orden Dominicana y la extraordinaria personalidad de Nuestro padre Santo Domingo y como se estaba en vísperas de realizar la fundación del Monasterio del Smo Rosario de Caranqui-Ibarra, se conmovió tanto al hablar de las religiosas que iban a partir que entre sollozos y palabras entrecortadas dio fina a la plática. Terminada la Santa Misa pasó a la reja del Comulgatorio e hizo besar la reliquia de Nuestro Padre . A las once del día se verificó la Procesión por los claustros con la imagen del Santo Patriarca y luego en el Coro se hizo la renovación de los santos Votos. Por la noche tuvimos recreo general en que se desarrollo el Programa de la Santa Velada que se hizo en honor de las siete religiosas Fundadoras del Monasterio del Smo Rosario, Caranqui- Ibarra, que estaban en vísperas de salir de esta Comunidad. Al final, la M. Rda Madre Sor María Angélica Espinosa, designada para Priora de dicha fundación, rodeada de sus seis compañeras dirigió unas tierras y conmovedoras palabras de agradecimiento a la M. Rda Madre Priora Sor María Magdalena E. De las Eras y toda la Comunidad, después de lo cual hicieron humildemente la venia”¹⁰

Asimismo, en casos como este “En el evangelio, el Rdo. Padre Almeida, O.P. dirigió a los presentes una fervorosa plática, se acercaron a recibir el pan Eucarístico, once obreros que se encontraban trabajando en nuestra Comunidad y que la M. Rda Madre Priora Sor María Teresa de Jesús Cisneros, O.P. les había conquistado para que arreglaran sus conciencias, algunos de ellos de muchos años que no habían frecuentado los sacramentos, accedieron con gran gusto y ese día tuvieron una verdadera felicidad, todas contentísimos, después de la misa se les sirvió el café y se les agasajó en el almuerzo despidiéndose muy agradecidos”.¹¹

De igual manera, en 1964, se aprovechó la oportunidad de la fiesta para recibir la visita del Obispo de Quito: “...que entrara al Monasterio en 1964, el “Por la tarde tuvimos la gratísima visita de Monseñor Pablo Muñoz Vega S. J. Obispo Coadjutor de Quito que vino acompañado de su familiar y de nuestro P. Vicario Provincial Fr. Manuel Freire O.P. Su entrada fue por el Coro Bajo. Después de orar unos instantes en la presencia del Smo Sacramento se dirigió, en compañía de la Comunidad a la Sala de Recreo allí nos dirigió unas palabras acerca de las gracias espacialísimas que tiene la vida comunitaria, nos recordó la obligación que tenemos de orar por la Santa Iglesia, por el Santo padre, por el Concilio Nos dijo que los Monasterios son considerados como foros a donde se acoge el mundo, para alcanzar por medio de la oración y el sacrificio de las almas que se inmolan en el Claustro, el remedio de tantas miserias humanas Nos manifestó que había señalado el día de N. P. Sto. Domingo para venir al Monasterio porque

¹⁰ *Libro Primero de Crónica*, pp. 233-234

¹¹ *Libro Segundo de Crónica*, p. 34.

había querido hacernos una visita familiar. Se les sirvió un modesto café. Departió íntima y cordialmente con las Religiosas que estábamos encantadas de su amabilidad de su bondad y de su delicadeza exquisita. Se le presentó este libro de crónica del Monasterio suplicándole escribiera unas líneas y bondadosamente escribió las hermosas frases que se conservan perpetuamente como el más precioso recuerdo de su grata visita. La Comunidad lo invitó que viniera a celebrar la Santa Misa en nuestra Iglesia, aceptó gustoso ofreciendo venir muy pronto. Después se dirigió con toda la Comunidad a conocer las dependencias del Monasterio y luego se despidió bendiciendo a la comunidad que estaba tan grandemente emocionada. Así pasamos este feliz y memorable 4 de Agosto de 1964”¹².

O como en 1965: “La Orden Dominicana está hoy de fiesta por el Onomástico de nuestro padre y Fundador Sto. Domingo de Guzmán y de un modo especial las Dominicas de Clausura de la Segunda Orden que somos las primogénitas de su corazón paternal.

Después el Rvdmo Padre General se dirigieron a las celdas de las dos enfermitas para darles su bendición paternal. Se encontraba bastante mal la Madre Ex priora Sor María Lucí Espinosa, y en estado ya agónico la Madre Marianita de Jesús Valdivieso que tuvo el privilegio de recibir en su agonía la bendición del mismo representante de N.P. Sto. Domingo. Después de realizar este acto de caridad paternal y dar este consuelo a sus hijas enfermas, se dirigió a la portería y después de bendecir una por una a las Religiosas se despidió dejándonos recuerdos imborrables de su visita pastoral. Después hubo la bendición con su divina Majestad y entró a la Clausura el M. Rvdo Padre Capellán Fr. Cristóbal Sanandrés para hacer rezar las preces de lo agonizantes a nuestra querida y ejemplar madre Marianita que serena y tranquila pasaba las pocas horas que le faltaba de destierro. Al día siguiente 5 de Agosto fiesta de Nuestra Señora de las Nieves, a las 5y media de la mañana se durmió placidamente en el Señor dejándonos el recuerdo de sus virtudes ya que toda su vida Religiosa fue edificante de profunda vida interior, fue una alma de oración, fue una lamparita que consumió su vida en el servicio y amor a Jesús Sacramentado donde pasaba las horas mas felices de su vida. A las cinco de la tarde fue la misa vespertina oficiada por el Rmo P. provincial y Vicario general Fr. Hilario María Albers O.P. acompañado de sus Ministros y acólitos. A continuación fueron los funerales y el entierro”¹³

En 1967 se dice: “También tuvimos hoy día la alegría de tener por breves minutos al Rvdo P. Sebastián Acosta, que entró con el fin de bendecir el envaldozado de la piscina de los pescados, un motor para moler pasas en la ofician del vino, un hermoso ornamento para la Sacristía y una televisión para la Comunidad; que el Señor se bendecido por todo”¹⁴

¹² *Libro Segundo de Crónica*, Año de 1964, doc. cit., p. 82

¹³ *Libro Segundo de Crónica*, doc. cit., p. 102.

¹⁴ *Libro Segundo de Crónica*, doc. cit., p. 145

Se advierte que la magnificencia de este festejo se seguía manteniendo hasta la década de los 70s. A partir de esta fecha, se presume que las formas y la estructura de la fiesta empiezan a cambiar. Este año coincide con octavo aniversario del nacimiento de Santo Domingo, por esta razón se envió una circular para que se cumpliera lo siguiente desde el 7 de marzo de 1970 al 4 de agosto de 1971. Así dice:

“Circular del Revmo Padre maestro general Fray Aniceto Fernández O.P. Profesor en Sagrada Teología.
Salud.

Firmeza y firmeza en la fe.

En el presente año de 1970 se celebra el octavo centenario del nacimiento del Santo Domingo. En Enero pasado tuve el gozo de celebrar este aniversario en el Monasterio de Prulla, donde nuestro Padre puso los fundamentos de la Orden. Este año de centenario dará comienzo oficialmente el día 7 de mayo de 1970 y finalizará el día 4 de Agosto de 1971.

Indulgencias concedidas con ocasión del VIII centenario del nacimiento de Santo Domingo, que tendrá lugar el 7 de Marzo de 1970 al 4 de Agosto de 1971, la Sagrada Penitencia. Apostólica, en virtud de las facultades recibidas de su Santidad el papa. Paulo VI, ha concedido al Maestro de la Orden de los Hermanos Predicadores, los siguientes favores.

- 1) Una indulgencia plenaria a los fieles que, habiendo confesado y comulgado, reciten un Padre nuestro, y una Ave maría u otra oración, por la intención del Romano Pontífice:
 - a) Otra indulgencia, una sola vez, durante este tiempo, dejando el día de elección a cada fiel, visitando la Iglesia de santo Domingo en Caleruega, arquidiócesis de Burgos o el sepulcro del Santo en Bolonia, y rezando allí un Padre nuestro y un Credo.
 - b) Y otra una sola vez, durante este tiempo, si asisten piadosamente a una de las celebraciones en honor de Santo Domingo en una Iglesia o en un oratorio de la Orden
- 2) La facultad para cada Obispo de dar una vez, con la ocasión de la celebración más solemne del centenario, la Bendición Papal a los fieles, pudiendo obtener la indulgencia plenaria vinculada a la bendición, supuesto que la reciban con las condiciones señaladas anteriormente¹⁵.

A comienzos de enero de 1971, se dio inició a las celebraciones dispuestas en la circular enviada por el general de la Orden. Para el efecto se llevaron a cabo una serie de charlas sobre la vida y obras espirituales de Santo Domingo de Guzmán.

¹⁵ *Libro Segundo De Crónica*, doc. cit., pp. 179-180.

El 15 de enero de 1971, hablo Reverendo padre Hugo Moreno; el 22 de enero, el padre José María Vargas: “ A fin de que sea más atractivo después de que hablaba algún Padre, se presentaban, las Madres Dominicanas de la Tercera Orden a cantar y una madre tocaba el piano. Otras veces bailaban niños y niñas, terminado el canto o baile se presentó a hablar el M. Rdo Padre Luis Orellana, previo al anuncio del Pd. Moreno, que primero anunciaba lo que van a ver. El M. Rdo. Pd. Orellana hizo sus estudios en Roma y recorrió muchas Ciudades de Europa. Habló enalteciendo a la Sagrada Orden, dijo que desde su fundación hizo rápidos, rápidos progresos en la evangelización y enseñanza. El M. Rdo. Pd. Alonso Montenegro. O.P. fue el primero que catequizó algunas naciones del reino de Quito y fundó en la Capital el primer Convento de la Orden; en Quito. Hablaron los dos reverendos alabando muchísimo a la Sta Orden” ¹⁶

¹⁶ *Libro Segundo de Crónica*, Año de 1971, pp. 205-206

LA APARICION DE DOMINGO DE GUZMAN EN EL CONVENTO DE CLAUSURA DE SANTA CATALINA DE SIENA

Uno de los fenómenos que se han mantenido al margen de los estudios de la religiosidad popular, en nuestro medio, están vinculados con las *apariciones* y los *milagros*¹⁷.

GLORIOSA APARICION DE N. P. SANTO DOMINGO EN EL MONASTERIO DE SANTA CATALINA DE QUITO

“ En este día memorable nuestro Monasterio fué testigo de un hecho sorprendente, obrado por N.P. Domingo; para perpetuar este recuerdo voy a hacer una narración:

El Excmo. Sr. Nuncio Apostólico, Mons. Luis Acogli, concedió la licencia al Dr. Ricardo Descalzi, para que tomara fotografías del interior de todos los Monasterios del Ecuador para hacer conocer al público, por medio de la televisión, estos monumentos de arte colonial.

Habiendo tomado ya fotos de nuestros Monasterios, el día 2 de Mayo de 1.972 vino a nuestro Monasterio, sacó 30 fotografías de los mejores sitios del convento. Al despedirse el doctor Descalzi la M. Priora, Sor Luisa María Palacio, le suplicó que prestara los “Slides” para verlos a través de un buen proyector que tiene el Monasterio. Muy gentilmente ofreció traerlos, lo que cumplió pocos días después. Estábamos pasando los “Slides” por el proyector, cuando llegamos a una azotea abandonada donde

¹⁷ El texto que a continuación adjunto es un valioso documento que estoy analizando. Falta un acercamiento más profundo sobre el tema.

nunca ha existido ninguna imagen, ni tampoco persona humana en este sitio en el momento de la toma. Cuando nos sorprende ver la figura de N.P. Santo Domingo con su hábito blanco capillo y capa negro, con una azucena en la mano y una aureola de luz en su cabeza.

El amor de sus hijas, como era de suponer, explotó en ese momento inefable en un grito de júbilo y de emoción: “Nuestro padre Santo Domingo está aquí!...Aquél grito, que conmovió al recinto, parecía brotado no solo del pecho de las religiosas vivientes, sino también de los sepulcros de las pasadas generaciones. El espectáculo de ese momento no es para describirlo..... después de comprobar largamente y agradecer a Dios por ese inmenso beneficio, nos retiramos a todas las celdas para el descanso nocturno, llevando esta honda impresión en el alma.

Al día siguiente vino el Dr. Descalzi a llevar los “Slides”, la M. Piora se quiso quedar con ese tesoro, pensando que el Dr. Descalzi no lo echaría de menos. Este, al recibirlos los cuenta y le dice a la M. Piora: “ le preste 30 y Ud. Me entrega 29 así me daña la colección”. La Madre por toda respuesta le dice “ ya le voy a indicar el motivo de este “robo”. Coloca el “Sllite “ en el proyector y le pregunta ¿Que vé Ud. Doctor? El, sorprendido contesta: “veo la figura de un fraile Dominicó con aureola; pero esa azotea? ¡ Yo me hago loco, ahora si creo... ahora si me convierto! (Es de aclarar que el Dr. Descalzi es de ideología más bien liberal que creyente). La Madre Piora le dice: “Ahora Ud. Me dará la razón del robo”. El Dr. Descalzi le suplica que por lo menos le preste el “Sllite” para sacar una copia. A fin de conservar el original. En el Monasterio, la M. priora pone el nombre y la firma en el cartón del

Sllite y le dio con la condición de que lo devuelva tan pronto como saque copia. Cumplidamente vino el Dr. Descalzi a entregarle y repetía asombrado que el no encontraba explicación natural de esta misteriosa aparición.

El eminentísimo Sr. Cardenal Dr. Pablo Muñoz Vega vino a visitar la Comunidad, tuvimos ocasión de mostrarle el “Sllite” y lo hicimos conocer el lugar santificado con la presencia de N. P. Santo Domingo y quedó asombrado y dijo: “Allí está, no se puede dudar” Lo han visto algunos Obispos, religiosos de varias Ordenes y destacadas personalidades y todos comprueban la realidad del portento.

El Dr. A petición de la M. Priora, dejó su constancia por escrito y firmada por él y dijo “ sé que mis enemigos políticos me harán la guerra, pero ante la verdad nada temo” También hay el valioso testimonio escrito del Dr. Jorge Salvador Lara Ex canciller de la República.

Como la Iglesia se asegura para sus decisiones, el Eminentísimo Sr. Cardenal mandó un oficio a nuestro Padre provincial Fr. Manuel Freire O. P. para que convoque a la Comunidad y bajo juramento de declaren si en ese lugar hubo alguna persona o imagen. El P. provincial reunió a la Comunidad, explicó la gravedad y santidad del juramento y firmaron. ¡Oh Gran Patriarca Santo Domingo, como nos vienen a la mente las predilecciones que en tu vida mortal tuviste para con tus hijas, las monjitas de Prulla y de San Sixto, con las que compartían el mismo vino confortante, coloquiabas con ellas para animarlas en la virtud, para darles nuevo impulso en las labores de la contemplación para entregarles cada vez más el apostolado de la vida escondida con Cristo Jesús, con la oración y la vida monacal.

Nuestro Monasterio ha recibido una prueba más de tu amor y predilección, nos ha bendecido con tu presencia, nos ha traído tu mensaje: “El de permanecer en la oración, vivir todo el sentido de la vida de retiro e inmolación, abrir los ojos a los horizontes de la contemplación y con ello cumplir con el ideal que tuviste al fundarnos y concedernos el privilegio grande de ser las primicias de tu corazón paternal. Con inmenso amor filial de recibimos tu mensaje y para cumplirlo te decimos: Cumple Padre tu promesa ayudándonos con tus ruegos!. Que toda la familia Dominicana sienta tus bendiciones, tu asistencia y tu protección paternal. Que todos unidos de pie en las labores de la vida, acabemos de rodillas la fatiga de la postrera hora de la tarde.

Para perpetuar el recuerdo y conservar con veneración el lugar donde nuestro Padre Santo Domingo posó sus benditas plantas, la Madre Priora hizo trabajar con el hábil escultor Abel gallegos, una hermosa imagen de mármol, la cual fué bendecida solemnemente el día 6 de febrero de 1.975. Asistieron a la bendición: Monseñor Julio Espín, el P. Provincial Fr. Manuel Freire O.P. José María Vargas O. P. Guillermo Egas O. P. Francisco Jácome O. P. Domingo Soto O.P. Enrique Almeida O.P. y Guillermo Almeida O.P.

Que nuestro Gran Patriarca siga conduciendo desde el cielo y desde este bendito lugar a la Gran Familia Dominicana hasta llevarnos a su lado al cielo.

El 21 de junio de 1.975, con autorización del Eminentísimo Sr. Cardenal, se colocó una placa recordatoria al pié de la efigie de N. Padre Santo Domingo de Guzmán

Sor Luisa Ma. Palacio O.P.

ANEXO No. 1

“El 26 de julio se inició con el rezo de la novena, que es público. El día de la fiesta el padre reza la Novena y luego se inicia la misa. Durante la misa se solemniza con cantos litúrgicos. “Por la tarde hay distribución; antes de ella el padre lee un capítulo de la vida del Santo desde el altar mayor, a continuación se expone a su Divina Majestad, se reza el Rosario las letanías cantadas, el Ospe miram con el verso y la oración que canta el padre, tamtum ergo, la bendición con el Santísimo y se termina con el canto de los gozos de Santo patriarca.

El 4 de Agosto, fiesta de singular regocijo, habiendo contado el día anterior, con grande solemnidad y repiques de campana, las vísperas y maitines, en las cales oficia la M. R. Madre priora; se da comienzo a la santa misa que se celebra a las seis de la mañana con la esplendidez acostumbrada en las grandes fiestas. En esta ocasión experimentamos un verdadero goce espiritual, al ver a nuestro santo y amadísimo padre, Domingo de Guzmán, representado por la persona del celebrante, m.R. Padre Provincial, Fr. Inocencio María Jácome, quien condescendiendo con los ardientes deseos de las religiosas de este monasterio, aceptó su invitación y se apresuró a complacerlas, llenos de sentimientos de afecto paternal que el Santo Fundador tenía para sus hijas y el cual han sido infundirle. A las diez de la mañana, después de haber dirigido la palabra a las terciarias en la iglesia de Santo Domingo, incansable en su afán de ilustrar a las almas con la predicación, tuvimos la complacencia de oírle hablar, nosotras

también, en el comulgatorio, de las glorias de nuestra Orden que cifran en su Santo Fundador. Presentó la figura del patriarca de los Predicadores, en una forma tan hermosa y sencilla, demostrándonos la predilección que tuvo con las religiosas, de Prulla, San Sixto y Bolonia, primicias de su Orden; ávidas lo escuchábamos, penetrando su palabra en lo más profundo del corazón y anhelosas de cultivar con esmerado afán las virtudes que resplandecieron en esa porción escogida y mantener vivo el amor recíproco, entre padre e hijos. Después de vísperas se verificó la procesión que desde hace algunos años se acostumbra en el Monasterio con la estatua del Santo Patriarca a la cabeza que lleva hebdomadaria y en este año llevó la M. R. Priora la custodia de plata que contiene las reliquias de los Santos de nuestra Orden, por consiguiente la principal, de N. Santo padre. Se recorre los claustros, cantando el himno popular "Gloria a voz Oh Guzmán padre amado; "toda la Comunidad lleva Cirios encendidos; se termina en el coro, haciendo la renovación de los santos votos. Por la tarde a las 4 se tiene la distribución como en los días anteriores, después de la bendición con el Santísimo, el padre pasa a la ventanilla del comulgatorio y da a besar la reliquia del Santo a las religiosas, después a los fieles. Pasados 10 minutos se da un solo toque de campana con golpes repetidos, para rezar los Maitines y terminadas estos, se sale a la sala del recreo; como este día es de recreo general, se reúnen también las novicias y hermanas Conversas con sus respectivas maestras. De antemano la Madre Procuradora tiene ya servido en la misma sala, algún postre que después del Ave María, se sirven las religiosas en medio de la más franca alegría. Se prolonga el

recreo hasta las 9 de la noche; sirven allí mismo la cena, sin omitir las preces al principio y al fin, indicadas para este acto¹⁸.

¹⁸ **Libro Primero**, doc.cit., pp. 37-39.

La Virgen Dolorosa

El milagro en el Colegio

El 20 de abril de 1906, 36 niños internos del Colegio "San Gabriel" cenaban después de un largo día de excursión al Pichincha. En esa habitación había una oleografía el busto de Nuestra Señora de los Dolores, con el corazón visible traspasado por 7 puñales, en la mano izquierda los tres clavos de la Cruz y con la derecha estrechando sobre su pecho la corona de espinas. Dos niños que estaban en la mesa más cercana al cuadro y que habían hecho recientemente la comunión: Jaime Chávez Ramírez guayaquileño y Carlos Herrmann quiteño, conversaban sobre la litografía de la Virgen de los Dolores, cuando de pronto Herrmann notó que la Virgen movía los párpados, los abría y los cerraba. Según la historia contada por el padre J: L. Micó Buchón, S.J., él "creyó que era una impresión suya y asustado se cubrió los ojos con las manos". Su compañero pronto se dio cuenta de lo que estaba sucediendo y juntos se arrodillaron y rezaron un Padre Nuestro y un Ave María.

La Devoción a la Virgen Dolorosa.

La devoción a la Virgen Dolorosa está muy arraigada en la Ciudad de Quito, de manera que trasciende niveles socio-económicos y tiene una muy amplia feligresía. Esta piedad tiene dos santuarios tradicionales en nuestra Ciudad. El primero se encuentra en el complejo arquitectónico que comprende la Iglesia la Compañía y el antiguo Colegio Gonzaga, ubicado en las calles García Moreno y Sucre, donde ocurrió el milagro de origen y el segundo es donde se encuentra actualmente el Colegio San Gabriel, en la Calles Mariana de Jesús y América. Actualmente se ha creado otro santuario en el sector de Solanda al Sur de la Ciudad.

Son niños los escogidos para participar en la difusión del milagro como lo fueron para verlo, según el jesuita Escobar

Los restantes adolescentes pronto percibieron que algo sucedía y se acercaron para verificar el hecho extraordinario. Todos vieron el mismo prodigio. En el comedor también estaban un padre y un hermano. El hermano Alberti se acercó primero para ver que sucedía, pensando que era una broma de muchachos, pero en efecto, él también constató lo sucedido. Así que llamó al padre Roesch quien también corroboró el milagro, con sus propios ojos.

El 21 de Abril de 1906 comienzan a correr por Quito varias historias de lo sucedido la noche anterior en el Colegio " San Gabriel". Mons. Ulpiano López Quiñónez Vicario Capitular era la autoridad suprema eclesiástica en ese entonces y decide cubrir la imagen, a pesar del descontento popular, y no dar ninguna declaración de prensa mientras no se confirme el valor y la autenticidad de los rumores que circulaban ese día.

El 27 de Abril del mismo año el Sr. Vicario Capitular decreta que se practique la recolección de la información de los testigos con intervención de un Notario eclesiástico.

La credibilidad y la racionalidad para la Iglesia estaba entonces fundada en una apreciación de genero. Esta construcción genérica se encuentra presente hasta nuestros días, ya que desde la parte oficial del culto son los hombres los intermediarios y encargados de mantener la devoción encendida, aunque como veremos más adelante las mujeres se han apropiado también de la difusión de esta adoración como es el caso de las vendedoras del mercado de Santa Clara.

Gonzalo Jiménez ex alumno del Colegio San Gabriel. Cuando le pregunté sobre la fiesta que se realiza el 20 de abril me dio información interesante. Cuando el Colegio San Gabriel funcionaba en el Centro en el Complejo arquitectónico que comprende la Iglesia la Compañía las celebraciones se realizaban sin ningún

inconveniente. El día de la fiesta era elegido el domingo anterior o posterior al 20 de abril más cercano a esta fecha. Los días anteriores se rezaba la novena a primera hora, es decir a las 7 de la mañana con todos los alumnos del Colegio. El rosario de la Aurora se realizaba en el Centro histórico. El día propio de la fiesta, es decir el día domingo se realizaba la misa en la Iglesia la Compañía, la Comunión General de hombres y el Desayuno de ex alumnos y a las 3 de la tarde la gran procesión por las calles de la Ciudad en la que participaba la población en general. Después de la procesión se volvía a los patios del Colegio para los juegos pirotécnicos.

En 1958 se crea el Colegio San Gabriel ubicado en la América y Mariana de Jesús. Los alumnos siguen participando en la novena y en la fiesta del 20 de abril sin ningún inconveniente. Hay una pequeña Capilla en el Colegio en la cual los alumnos rezan y asisten a misa todos los días. Sin embargo el cuadro original ya ha sido trasladado a este Colegio en el Norte y se mantiene en una Capilla Privada para la Comunidad del Colegio "San Gabriel", por seguridad y también como un privilegio. A pesar de esto el cuadro es llevado para la gran procesión y el rosario de la Aurora durante la novena.

En 1960 se crea el Colegio Gonzaga, en el complejo arquitectónico de la Iglesia la Compañía, en donde estaba ubicado el Colegio San Gabriel. Aquí comienzan las pugnas. El Colegio Gonzaga reclama el cuadro argumentando que debe estar en el lugar que se hizo el milagro, que no fue para una elite sino para toda la Ciudad. El Colegio San Gabriel dice que el milagro la virgen lo hizo a los "gabrielinos" y son ellos quienes deben cuidar de él y la Iglesia la Compañía la cual explica que la imagen de la Dolorosa le pertenece a la orden jesuita y debe estar ahí. A pesar de estos inconvenientes se siguen realizando la fiesta, la novena y el rosario de la aurora. Sin embargo a partir de los años 70 el cuadro deja de ser trasladado al Centro histórico para estas ceremonias y se mantiene en el Colegio San Gabriel, ya que se crea la Basílica de la Dolorosa y posteriormente la Parroquia en las inmediaciones del colegio "San Gabriel".

Desde este momento, en el Colegio "San Gabriel" se reza una novena paralela a la que se realiza en la Compañía, aunque se unen a las festividades generales como son la procesión del domingo. Vale decir que estas pugnas por "apropiarse" del cuadro del milagro se dan a nivel de directivos, más que en la feligresía.

Este culto tuvo gran acogida por los pobladores de la Ciudad de Quito y de otras ciudades del país. Muchas familias quiteñas participan desde hace muchos años en diferentes actividades asociadas con esta piedad, tales como la novena, el rosario de la aurora, la celebración del 20 de abril, etc. Pero además la devoción a la Virgen era parte tanto de la vida cotidiana como de los momentos importantes para la gente. Por ejemplo la Sra. Lolita Crespo de Ortiz, de 85 años de edad y oriunda de Cuenca dice:

"Yo venía con gran ilusión, cuando yo le conocí a mi novio en Cuenca, ya cuando me casé lo primero que hizo mi marido es llevarme a conocerle a la Dolorosa, lo primero; al día siguiente me llevó a visitar la tumba de su mamá, que había muerto pocos años antes"

Podemos ver que la Dolorosa era una imagen cotidiana la vida de las personas, formaba parte de sus temores, de sus momentos felices, de sus tristezas. Es decir que la imagen de la Virgen Dolorosa es provista de vida y se convierte en un ser con el que se puede entablar una conversación, el cual escucha y da respuestas a su manera, a quien se le tiene mucha ternura y admiración. El papel que la Iglesia le ha dado como una gran "abogada" o "intercesora" ante Dios prácticamente queda desplazado por una relación directa y muy íntima entre la feligresía y la imagen. Es así que en las ocasiones en que se expone el cuadro es parte de la ritualidad tocarlo con las manos, con velas y con flores poniendo de manifiesto el poder de la imagen que al ser tocada también transmite de alguna manera su poder espiritual a la persona u objetos que son

frotados contra ella. La Virgen no es una imagen en si misma sino un materialización de lo santo, de lo divino, es “un pedacito de cielo en la tierra”.

Las fieles le piden a la Dolorosa ser similares a ella y poder así guiar a sus hijos y mantener la estabilidad en el hogar, ya que la virgen es el modelo de la madre y la mujer perfecta en el imaginario católico tradicional. Además la Virgen Dolorosa es la guía de los estudiantes, tanto hombres como mujeres, quienes le piden apoyo para ser buenos y cumplidos en su educación en especial cuando tienen exámenes o pruebas importantes.

Los hombres por lo general se acercan a la Dolorosa en busca de una madre comprensiva, compasiva, generosa, tierna, buena, que les ayuda en las dificultades cotidianas.

(Revisar la transición en este párrafo) La fiesta de la Dolorosa que se celebra el 20 de abril de cada año es muy importante para los devotos y devotas de esta piedad. Esta fiesta es en gran medida organizada por la feligresía, sin embargo vamos a ver dos facciones de esta fiesta por un lado la parte más oficial que se realiza en los dos santuarios principales: la Iglesia la Compañía y el Colegio San Gabriel. Por otro lado la fiesta que se organiza paralelamente a la primera en el Mercado de Santa Clara.

Fiestas

La fiesta del 20 de Abril.

El 20 de Abril es la fiesta de la Dolorosa. Como parte de las celebraciones de esta fecha se realiza la novena y el Rosario de la Aurora.. El recorrido del Rosario es el siguiente: inicia dentro de la Iglesia “La Compañía” sale a la Calle García Moreno, sigue hasta la Calle Bolívar, baja hacia la Calle Venezuela, continúa por esta misma calle hasta la Plaza Grande y de ahí ingresa a la Catedral en donde se celebra una misa especial. Este Rosario se realiza a las 3 y 1/2 de la madrugada, ya que recorre diferentes barrios del Centro histórico y se realiza una misa antes de la salida de la procesión. Este evento es muy concurrido por los devotos y devotas de esta advocación de la Virgen.

Tradicionalmente para el paso de la Virgen se hacían los altares en las ventanas no solo para la gran fiesta del 20 de abril sino para los rosarios que se realizaban el 20 de cada mes. Toda la gente participaba: las tenderas, los sastres, los mercados, etc. Cada uno se esforzaba por hacer un mejor altar poniéndole luces, flores, velas y elementos caseros, tratando de hacerlo con “pompa y elegancia” La Sra. Crespo me dice:

“Verás yo hacía una cosa, yo le arreglaba bien lindo. Tenía un edredón color sangre, entonces le forraba a un pizarrón de mis guaguas ahí en la mitad quedaba la Virgencita, le ponía con un cordón cosa que no se vea, entonces eso le ponía sobre una mesa cosa que se asiente bonito y le amarrábamos cosa que no se caiga. Teníamos 2 columnas antiguas creo que eran de yeso, digamos eran como de cemento y ahí poníamos flores y en las barandas del balcón ahí poníamos un frontal, como había los frontales del oratorio, entonces quedaba muy elegante. Esa era mi gusto”

Los altares en las ventanas era una forma de expresar la devoción y de hacer una ofrenda a la virgen recibéndola en sus casas. El altar al estar en la venta y

expuesto al público también es una forma de romper con la privacidad, ya que los altares caseros son íntimos, propios, personales.

El Rosario de la Aurora es un momento de socialización, en el cual se encuentran amigos, familiares e incluso donde se conoce gente. El Rosario de la Aurora es un momento no solamente para demostrar la fe sino también para socializar. Antiguamente cada día durante la novena familiares y amigos desayunaban juntos en una casa después del Rosario.

Los Rosarios de la Aurora

Cada mes el día 20 la feligresía organiza el Rosario de la Aurora. Este Rosario difiere del de la fiesta del 20 de Abril, ya que convoca un menor número de devotos y se hace la procesión con una réplica del cuadro original que se encuentra en la Iglesia de la Compañía. Cada mes el rosario realiza un recorrido diferente visitando cada uno de los barrios del Centro Histórico: San Roque, San Blas, San Juan y otros. Durante el recorrido la imagen es llevada en una anda, precedida por una persona que guía la procesión y que enciende petardos cada cierto tiempo y un séquito de beatos y beatas que van rezando el rosario. Los portadores del anda son varios y se turnan entre hombres y mujeres, generalmente cargar la imagen es parte de la fe, pero en algunas ocasiones también se constituye en promesas que los devotos le han hecho a la Virgen. Durante el recorrido se pueden ver velas encendidas y cuando la procesión casi ha terminado, al amanecer de un nuevo día **los devotos le agradecen a la virgen lanzándole flores, como símbolo de cariño y arroz como símbolo de abundancia.** La procesión llega a la Capilla del milagro donde se oficia una misa. Generalmente la capilla se llena de concurrentes algunos de ellos llegados solamente para este evento religioso.

La devoción a la Virgen Dolorosa en el Mercado de Santa Clara

La devoción a la Virgen Dolorosa es como dijimos antes una devoción masiva, que convoca gente diversa. El Mercado de Santa Clara es un centro donde se entronizó esta piedad. Isabel Oliva de Narváez de 47 años de edad dice que ella se crió en el mercado y que al igual que su madre es muy devota de esta advocación de la Virgen María. Para ella al igual que para muchas vendedoras del Mercado de Santa Clara la “Dolorosita” es una imagen familiar a la que han visto toda su vida y de la que han sido devotas desde que tienen conciencia. De alguna manera se puede decir que han heredado esta fe y han continuado con ella.

El Mercado de Santa Clara se creó en 1951, pero antes de eso se hacía una feria alrededor de la Iglesia de Santa Clara ([confirmar esta información](#)) y para ese entonces ya se veneraba un cuadro de la Virgen Dolorosa. La Sra. Narváez dice que cuando ya se instaló el mercado la que comenzó a incentivar la fe por esta advocación fue la Sra. Julia Carrión. Ella se encargaba de recoger todas las semanas, el dinero necesario en cada uno de los puestos, para las flores, los adornos la limpieza o cualquier otra cosa que fuese necesaria para los altares de la Virgen, que no lucían como están ahora, porque se les ha ido mejorando con el paso de los años ([confirmar esta información](#)). Julia Carrión fue un pilar en lo que concierne a la organización de la fiesta y a la práctica de la devoción (no me refiero a la devoción en si misma).

Sin embargo esta forma de “administrar” la devoción, es decir que exista una persona que recoja el dinero por cada uno de los puestos no fue de gusto de las mujeres del mercado, así que decidieron que era mejor escoger a sacerdotes, como se hacía antiguamente en los campos. El número de sacerdotes ha ido variando, antes eran 4, 5 y hoy llegan a 20, aunque a veces se retiran algunos de ellos, pero sobrepasan los diez. En un inicio era la Sra. Carrión la que escogía los sacerdotes, pero poco a poco la dirección de la fiesta se fue descentralizando y

ahora son las priestes que pasan las que escogen las del próximo años. Esta elección se realiza durante una sesión en la que participa toda la gente del mercado y en el sermón del último día, el padre dice los nombres de las personas elegidas. Ellas no están obligadas a aceptar, pero la mayoría aceptan, según testimonios de las mismas vendedoras del mercado, ya que es un privilegio, a pesar de que tiene un costo económicamente alto para ellas. Cada semana recogen dinero de todo el mercado para la fiesta, pero son las priestes las que deben poner la comida y el “trago” los días sábado y domingo que son los más importantes en la celebración. Para ser priestes es necesario ser creyente de la Santísima virgen, tener buena voluntad y estar dispuesto a dar lo que se pide. Además las priestes se encargan durante todo el año de suplir las necesidades de los altares: cambian cada 15 días las flores, se preocupan de que estén limpios los vidrios, de que funcionen los candados, de todo lo necesario. Para esto se recoge dinero de las vendedoras en el mercado y de los cepos que se encuentran ubicados a los costados de los altares. Pero como en todo siempre existe la buena voluntad, Juan Ramiro Casas, hijo de una vendedora del mercado y que ya ha sido prioste varias veces, se encarga de los altares la mayor parte del tiempo, él dice que lo hace porque:

“...yo desde joven ... uno ha tenido ese carisma que dicen, cariño a la Santísima Virgen. Parece que cuando le arreglo la Virgen me ayuda, me ve, me cuida.”

Las flores son un elemento muy importante en los altares del Mercado de Santa Clara. Las velas las ponen las personas que pasan y que van a rezar allá. El arreglo de los altares es fundamental, desde su edificación hasta el último adorno. Para la construcción de los altares contrataron un arquitecto. El esmero y la dedicación aumentan los días de la celebración para los cuales se contrata un decorador para que arregle de forma especial los altares. Además se escogen madrinas entre las compañeras el día mismo de la fiesta, hay ocasiones en que se nombra a todo el mercado, para que traigan flores y adornos para la Virgen. No escatiman en gastos: el cuadro “original”, como

denominan al primer cuadro y al principal de todo el mercado esta decorado con oro y joyas, además de que tiene un vidrio blindado para evitar cualquier desgracia. Pero este no es el único cuadro que tienen hay dos más que copian al primero que se encuentran en la sección de comida y en la sección de frutas. La existencia de estas réplicas radica en la necesidad de “tenerle más cerca a la Virgen”. Sin embargo los priostes de la fiesta son para todos los altares de la Virgen sin importar de que sección se trate.

Otras secciones del mercado tienen otras devociones, por ejemplo la sección de carnes tienen la devoción a Jesús del Gran poder, en la sección de artesanías está la Virgen del rosario ([confirmar esta información](#)).

Antes de la fiesta se realiza la novena en la que participa toda la gente que puede del mercado, esto se hace diariamente a las 2 de la tarde en el altar que se encuentra en la sección de frutas.

La celebración de la Virgen la dolorosa es el 20 de abril, sin embargo no es un día fijo este se traslado al domingo más próximo anterior o posterior. A partir del Concilio Vaticano Segundo las fiestas de guardar (Fiesta de la Virgen María, Virgen e la Inmaculada y muchas otras) se trasladaron al domingo más próximo a la fecha e la celebración para que todos los fieles puedan acudir. En el mercado de Santa clara se planea esta celebración para que la novena culmine un sábado y la celebración final se haga el día domingo.

La víspera (sábado) se hace la bendición con las madrinas y se lleva el cuadro de la Virgen Dolorosa, en procesión, hasta la Iglesia de Santa Clara para que pase ahí una noche y se hace una gran celebración en los patios del mercado con castillos, vaca loca, chamiza, payasos, banda de pueblo, disco móvil, etc. La comida y el “trago” va por cuenta de las priostes, ellos convidan a sus familiares y según las posibilidades a las vendedoras de la sección del mercado a la que pertenecen o a las personas más allegadas del mercado Generalmente se toma

chica y se comen paltos típicos como por ejemplo: gallina con papas, hornado con mote y seco de chivo. Generalmente esta celebración dura hasta las nueve o diez de la noche.

El baile y la comida son un momento de socialización en el cual las vendedoras y sus familiares tiene la oportunidad de compartir un momento extraordinario en un espacio cotidiano. Es un tiempo para festejar, reanudar lazos de amistad y de solidaridad, además de reafirmar su identidad grupal.

El ser prioste para muchas mujeres representa no solo la oportunidad de acercarse a la Virgen, de ser “vistas” por ella, sino también una oportunidad para reafirmar los lazos dentro del entramado social que se teje en el mercado. Elsa Peña, prioste, dice:

“(...)toda la gente que una se estima se acerca un poco más a uno. Por ejemplo cuando yo pasé aquí en el mercado me ayudaron, todas las personas que invité, todas vinieron y así mismo los compañeros me dieron una botella, me daban un ramito de flores para poner a la virgen, si me ayudaron “

Por otro lado los días de las celebraciones las priostes ocupan otra posición que la de su vida cotidiana, Elsa Peña dice como se sintió esos días:

“Es algo bonito porque toda la gente pues interviene por lo menos le pasan dando ánimos para pasar, toda la gente le toma a uno en cuenta. Por ejemplo la gente a uno lo estima prácticamente, todo el mundo pasa diciendo qué fue Elsa cómo estas, entonces uno se siente halagado”

Las priostes por lo general no quieren que se olvide este día por lo que hacen recuerdos que pueden ser cuadritos, banderines, bultos o cualquier otra cosa que sea de su gusto.

El día domingo se realiza una misa campal a las 12h00 del día, en la Iglesia de Santa Clara, a la que acude toda la gente del mercado. Después se regresa en procesión con el cuadro de la Virgen. Salen desde la Iglesia con la banda de pueblo para después recorrer todo el mercado y por último depositar el cuadro en el altar.

Las priestes manifiestan que no importa el número de veces que participen, ya que la Virgen le ayuda en “cualquier cosa” y les cuida. La devoción a la Virgen Dolorosa en el Mercado de Santa Clara está entronizada desde hace muchos años. Podríamos decir que es “hereditaria” se transmite de una generación a otra. Esto se da ya que la mayoría de mujeres del mercado han heredado los puestos de sus madres y han sido criadas en el mercado, entonces la familiaridad con la Virgen Dolorosa es fundamental en su elección de esta advocación, además de la cercanía que ofrecen los altares instalados en el mercado y por ser ya una tradición de este lugar.

Para ellas es un ritual santiguarse frente al altar de la virgen antes de abrir sus puestos. Sin embargo los altares en el mercado no son suficientes, ellas tienen también cuadros en sus casa, especialmente en las alcobas y en las salas.

La fiesta dominica de San Martín de Porres

**Martín glorioso
joya feliz
del desterrado
que acude a ti.**

**No le abandones
en dura lid
y haznos fervientes
hasta morir.**

**Solo
Tú eres consuelo
en el sufrir
oye piadoso
nuestro gemir.**

**Son tus devotos
que en la aflicción
piden tus gracias
tu protección.**

Fray Martín de Porres, fue hijo de don Juan de Porres y de Ana de Velásquez, nació en Lima el 9 de Diciembre de 1579 y murió el 3 de noviembre de 1639. A los 15 años de edad, ingresó como Hermano Terciario, la Orden de Santo Domingo, sirvió en la Comunidad en los trabajos humildes de la casa, limpiando con la escoba el piso, y posteriormente ejerciendo sus capacidades como barbero y enfermero. La humildad fue una de sus principales características, se dice de su natural inclinación al socorro de los pobres y de los enfermos, y a la defensa a los animales. Por esta razón, en las representaciones pictóricas se presenta la imagen de fray Martín rodeado de animales grandes y pequeños, en particular

los ratones, perros y gatos. Se dice que un día un enfermo observó que el gato del convento entraba a la celda de Fray Martín durante la noche y, al amanecer, comenzaba a tirarle el hábito hasta que lo despertaba. Cuando los ratones infestaban la ropería del convento causando daños notables. Fray Martín solía decirles “ Hermanos, id a la huerta, donde encontrareís de comer” “ Id donde no hagaís mal”. Objeto de sus cuidados fueron también los perros. “Un día entró furtivamente en la enfermería del convento un perro herido. Fray Martín lo curó con cariño y lo invitó a salir. “Aprende a ser manso y no bravo, que los que lo son paran en esto”. La historia cuenta que “ Todos los empleados de la hacienda de Don Diego de Miranda en Guayaquil tenían pánico a un perro salvaje que en distintas ocasiones les atacaba. Martín lo amanzó al momento. Un toro estaba siendo maltrata por un peón que le guiaba por la plaza donde Martín estaba atendiendo a un pobre. Enfurecido, el toro embistió a su guardían, quién atemorizado escapó. Martín se dirigió con decisión al toro, le puso la mano sobre la testuz y le habló nuevamente “No hieras a los niños”. Y el toro aún temblando, era ya como un manso cordero”¹

Fue devoto de la Virgen María, hacía milagros y gozaba de éxtasis continuos y de coloquios celestiales. Clemente XIII, por decreto de 27 de Febrero de 1763 le otorgo el título de “Venerable”. El Sumo Pontífice Gregorio XVI, por Breve, expedido en Roma el 29 de

¹ P. Cirilo Tescaroli, *San Martín de Porres. El Siervo de todos*, Editorial Sin Fronteras, Colección Apóstoles, No 29, Quito, 1997, p. 22.

NOVENA EN EL OBSEQUIO DEL BIENAVENTURADO SAN MARTÍN DE PORRES donado profeso de la Orden de Predicadores natural de Lima, beatificado por N.S.P. Gregorio XVI en 8 de agosto de 1837, LA DÁ A LUZ EL CONVENTO MÁXIMO DE SANTA FE DE BOGOTA CON LAS LICENCIAS NECESARIAS, TERCERA EDICIÓN QUITENA, QUITO, Topografía Salesiana, 1911, p. 17,

octubre de 1837, lo declararon Beato a San Martín de Porres y Santo solo el 6 de marzo de 1962².

La fiesta

- La fiesta se celebra el 4 de noviembre. Esta celebración se conmemora en la Iglesia de Santo Domingo y en el convento de clausura de Santa Catalina de Sena.
- En el convento de Santo Domingo se reza la novena nueve días antes de la fecha principal. El día del Santo, se oficia una misa solemne presidida por el Padre provincial. Allí se congregan todos los devotos del santo.
- La organización estaba a cargo de un hermano converso de la orden³, en recuerdo de san Martín de Porres que fue hermano converso. En el convento de Santa Catalina, de igual manera organizaban la fiesta las hermanas conversas
- **Hasta hace dos años fray Luciano organizaba la fiesta y recoge las limosnas durante todo el año para entregar a los pobres en Navidad.**
- **Después de la celebración de la misa no se ofrecía ni a los files ni a los religiosos de la Orden, una comida especial. A diferencia de las madres catalinas, que en épocas pasadas preparaban fritada y la fiesta era motivo de esparcimiento.**
- **Al final de la misa de Santo Domingo, se repartían estampas y escobas.**
- **Actualmente en Santa Catalina la celebración de la fiesta de San Martín de Porres, ya no tiene la magnitud que en épocas pasadas. A esto se suma que el espacio destinado a la capilla está en proceso de restauración.**

² Ibídem, P. Cirilo Tescaroli, *San Martín de Porres*, ob.cit., p. 30-31.

³ *Testimonio Oral*, Fraile Luciano, religioso de 90 años de la Orden dominica, Quito, 2002.

To: Deborah Tibbel and Jennifer Webb
From: Blanca Muratorio
February 11, 1998

MOA Exhibit
Shop Gallery

Date: March 20, 1998- March??? (To be considered: Okanagan University College have requested if the artists can go to Kelowna March 27/28. They are willing to fly them and put an exhibit in their museum.

Title: Images of Andean Lives

Ecuadorean indigenous artists José Eduardo and José Abelardo Cayo Pilalumbo exhibit their paintings and those of other members of the Artisan Cooperative of Painters and Weavers of Tigua.

Museum of Anthropology. University of British Columbia
6393 NW Marine Dr, Vancouver

Opening and reception: Friday March 20. 7.00PM to 8.30PM

(Opening and reception by invitation only. (To members of the Canadian Association of Latin American and Caribbean Studies, meeting in Vancouver, March 19-22, 1998 and to those especially invited by the Dean of Arts).

Acknowledgments: To Etienne Walters, Honorary Consul of Ecuador in Vancouver; to The Dean of Arts Dr. Shirley S. Neuman, and to the Organizing Committee of the CALACS annual Conference in Vancouver.

The paintings will be **for sale**. There will be different sizes and prices (the artists have to send me that information).

For the **public demonstration of their painting** (their paint is enamel and they need a solvent) I will get a student volunteer who can translate the questions and answers. We have to choose a day or several days.????.

Catering: Already arranged with University catering. Function number for the event is 102704, Contact: Jane

Some basic information that has to be properly expanded for the exhibit.

The indigenous artists are Quechua speakers from the agricultural community of Tigua in the Highlands of Ecuador. The people of this community are internationally known for their paintings, which represent engaging ethnographic visual narratives of their everyday lives, landscapes, dreams, myths, legends, rituals, and celebrations.

The paintings are on hide stretched over a wooden flat frame.

Painting drums and masks used in celebrations such as Corpus Christi, is a long tradition of this area of the Ecuadorean Highlands. According to the artist José Eduardo Pilalumbo, some thirty years ago, Julio Toaquiza, a leader of the community, was the original creator of the present art form, inspired by a dream and under the advise of a local shaman.

Places to advertise:

All campus newspapers.

Radios that have programs directed at the Latin American Community in Vancouver

(I'll make a list)

Museum usual sources

Each member of the CALACS conference will receive an invitation in the conference package.

Any other?

A TV interview with the artists may be arrange with the local TV that does the Latin American program.

MUJERES Y VIOLENCIA

NOTAS

Esquema del trabajo:

Mujer y violencia en la sociedad tradicional. Cuando y porqué se daba la violencia. Concepciones del hombre y la mujer. Organización de la familia, y parentesco y como se controlaba la violencia. Castigos de los viejos, consejos. Consejos en matrimonio el día de la boda. Los napo quichua eran pacíficos, no había otra forma de violencia inter étnica o intra étnica, pero sí violencia de los patrones y en la época del caucho. Abuso y violación de indígenas por patrones, caucheros, abusos físicos y psicológicos por sacerdotes y monjas. Demandas que existen de indígenas mujeres y resistencia a los patrones, por escrito ante autoridades y huyendo de patrones.

Cambios en la sociedad Napo Quichua en términos de migración, escasez de tierras, petróleo a Loreto, Coca, Sachas, Shushufindi, Sachas, Aguarico al Norte, a Quito por trabajo doméstico, a lavaderos de oro en Pusuno, hacia monte por aserraderos porque maridos trabajan y también del monte a la ciudad. Los hombres están 22 días y 8 de reposo y hombres van sin mujeres. y trabajo, ausencia de los hombres. Causas de celos, distinta actitud sexual de las jóvenes. Atracciones de la modernización, discotecas, más libertad de las mujeres, más oportunidades económicas y de educación y esta tiene efectos positivos, más mujeres en educación, y negativos, bachilleres ya no vuelven a sus comunidades de origen y se quedan en la ciudad buscando trabajo. Todas quieren trabajar en la burocracia.. Proyectos de ecología y ecoturismo y rol de las mujeres. Más contactos de las mujeres con mestizos y con extranjeros. Facilidades de viajes a Puyo, Quito, etc. Distintas concepciones del hombre y de la mujer? Ley de violencia contra la mujer y posibilidades de las mujeres ahora para acudir a las autoridades y solucionar sus casos, tanto personales como de sus hijos.

Matrimonios inter étnicos. (Tal vez aquí caso más detallado de matrimonio sobrina de Francisco Rosario Calapucha Cerda con el Huaorani que trabaja en Conaie como vocal de salud (muchas

mujeres es comun. y el caso de Martha Mamallacta (ya escrito, ver cuaderno 1).en que se explican las causas de existencia o no de violencia. (Averiguar el caso de sobrina casada con Huaorani por intermedio de Juanita, o de quien? Otros casos de matrimonios interetnicos y discusion de violencia. Es la religion un factor o no? Por ejemplo caso de gringo con hija de pastor evangelico. U otros casos.

Caso de la Natasha, rusa casada con indigena.

Hija de Carlos Alvarado casada con gringo vive en USA.

Caso de hijo carlos alvarado casado con doctora de santo domingo de los colorados.

Hija del finadio Batia y Juanita andi de arajuno casada con huaorani. Dice la esposa que el trabaja en turismo pero que no lo da a ella y lo gasta en trago. La tia dice Rosa Calapucha hermana de batia en el ahuaño dice que el marido la maltrata . Van a bautizar al niño y van a venir. Juanita dice que deben venir con mucha carne de monte.

Caso de hijo de Rosa Calapucha hermana de Batia casado con gringa vive en USA, Hijo de Nelson Cerda de Campococha casado con gringa en usa.

Explicacion de violencia ahora; Caso de Juanita, hija de Francisca como caso de violencia extrema por parte de el y de sumisión y sintoma de la mujer golpeada por ella (es posible hacer entrevista?) Porque se queda con el. Ella aduce razones tradicionales (ver otro trabajo sobre matrimonio)pero tambien este puede ser un caso para analizar especialmente razones tradicionales como uso de los yachaj para atemorizar a la mujer. Uso de simayuca??? miedo etc. Otro caso de carmen Cerda de Canoa yacu (en cuaderno 1) en que marido tambien la amenaza con brujo y ella esta subyugada. Tambien la amenaza con matar si habla con alguien. Amenaza de suicidio por parte de la mujer.

Caso de extrema violencia por parte de un padre: caso de Liveya, hija de Justo Licuy supervisor de educacion bilingue (cuaderno 1)

Caso Silvia Blanca Vargas Andy, violentada por el suegro y con el consentimiento del marido. Amenaza de suicidio. Tambien es suegro de guillermina

Descubrio que estaba enamorada de un hombre.

Caso de abuso sexual de mujeres en las compañías petroleras. Caso de compañía sísmica de Avila Huataracu. Loreto. (Cuaderno 1). Mujeres se sienten orgullosas de estar allí en esas

condiciones.

Que otros abusos hay de indígenas mujeres en nuevas condiciones de trabajo? Porque ganan la plata de otra manera que estar en la cocina Prostitución. ????

Caso de incesto??? padre que abusa de hija adoptiva. Cesar mamallacta consejal de municipio y supervisor bilingue. (cuaderno 1).

Brigadas de soldados de Coca llevan mujeres cada 15 dias ya chequeadas . Preguntar si lo hacen las compañías.

Casos de acoso sexual por autoridades a secretarias, etc.... (pero hay que ver si existen casos de indígenas para este trabajo. En cuaderno 1 hay caso de Rosa Rivadeneyra en misahualli. Tal vez aqui poner tambien casos de dirigentes indígenas que abusan de sus posiciones para conseguir los favores sexuales de mujeres.

Caso de mujer janeth Tapuy que no desea casarse porque observa violencia en el matrimonio de los padres. Ella tiene un hijo siendo soltera. Janeth Tapui (cuaderno 1).

Casos de jovencitas como Maribel Andi hija de Guillermina con muchachode malos antecedentes. Ella se fue a quito despues de escandalo con los bomberos.. Etc. en cuderno 1.

Caso de profesores como alberto andi licuy que maltrata a adela chimbo su mujer que tiene site hijos en cuaderno 1.

Maltrato porque mujer no tuvo hijos, luego tuvo siete pero todavia la maltrata (cuaderno 1)

Mujeres y turismo caso de Rosalina Cerda que es hija de Pedro hizo cabaña de turismo con apoyo de Hurtado y familia Shiguango hace tambien co apoyo de Uribe . TuristaS PIDIERON AYAHUASCA Pedro el yachaj dejo “trampa” donde mama de los shiguango cayo enferma . Traen dos brujos y ellos coinciden que es Pedro el autor de la hechiceria Denuncia por radio oriental arreglo por abogado... (uso y abusos de abogados) ojo ver libro de rucuyaya de usos de brujos por competencias economicas antes caucho y lavado de oro, ahora turismo (esto en relacion a continua importancia de los brujos en caso de violencia, celos, enfermedad (Francisco y Julia y marido quieren hacer curar a Dolores, su supai esta tratando de ahogr a Julia y se cambio de room [ademas no puede pagar la habitacion mejor] y quieren traer al yachaj.
Comentarios de lola .

La violencia domestica siempre se ha dado tradicionalmente la evidencia de que no le pega es que la mujer es gorda no esta maltratada, pero eso es visto como una humillacion por el hombre que muestra su dominacion a traves del control de la mujer. Razones por el trago que ella debe estar sentada cuidandole. Si no esta se enoja. Luego celos , por faltar a sus deberes de mujer sobre todo en terminos de darle la chicha y darle de comer. El cuidado al marido se considera una obligacion y si no hace debe ser castigada. Y ese cuidado se extiende a la familia del marido. Pero solamente hasta que se separan cuando tienen dos o tres hijos porque hay problemas entre hermanos. El hombre es simbolo de macho por que ellos costean la boda, van a la caceria y supuestamente traen la parte mas deseada de la comida. Cuando se hace la chacra ellos abren las partes mas dificiles. Y la caza y pesca le entregan al a mujer para que la prepare y de de comer. Las mujeres hacen la chicha y alli no entra para nada el trabajo de la mujer.

La sexualidad ocurre en algun lugar bonito de la selva mientras la mujer estaba debajo del hombre miraba el animal para cazar (chiste que cuentan los viejos) pareja de matrimonio joven temprano marido trae el animal de monte y mujer ha hecho el catu Casa se movia por la relacion sexual pero la suegra dice que se levante que las ollas de catu se mueven por estar lamidas por los perros. Yucuna hacer el amor. Rana es la palabra indirecta como hacer el amor en castellano. Rachina. Tampoco se dice la palabra semen (yumai) se dice agua yacu. O liquido.

Porque es que tan jovenes tienen deseos de relacion sexual . Homosexualidad es muy rara y sexualidad de ninas es porque tienen 14 25, antes estaban casadas a esa edad. Ahora son "violadas" y las tienen por estudios etc. no existio presion social para controlar la sexualidad como en la sociedad blanca. Antes desde bebecitas eran pedidas para el matrimonio. Tienen ahora mas acceso a television, mas libertad que antes y mas contacto con jovenes.

A la juanita le dieron una sentencia los hermanos y el rucuyaya que si daba de hablar la iban a matar debe haber quedado viuda a los treinta años. Y crió seis hijos. La disciplina para la mujer era tremenda.

El control de la violencia domestica era el castigo dado por los viejos, ortiga, tabaco aji pero los hombres menos castigo que las mujeres. El hombre es menos culpable que el hombre de acuerdo a ellos. Porque mujer es brava, celosa, le exige, francisco siempre se solidariza con los hombres. En casos de violencia. El mayor castigo a madres solteras era entregarla al mas viejo de la comunidad , con la vaqueta de la escopeta le hacian un agujero en la oreja cuando era nupia. Laas

mujeres se sometían. En casos de violencia doméstica a veces las mujeres eran defendidas por los hermanos o los suegros. Pero en general se solidarizan con el hombre. Dos o tres pescaditos para el marido primero. Si no hace eso chupan los hombres se hacen servir. Lo mismo con animal del monte. Y partes al carbon para darle al marido. En la casa Francisco debe ser servido primero y darle la pierna si no hay prl decía oblema. De todo lo que comen las mujeres deben llevar algo al marido. La mujer acompaña al hombre a la cacería si es de día y cuando la mujer no tiene hijos. Y si la mujer no va es castigado, a veces solo por pegarle le llevaba. Y toda la vida era por los mozos que le pegaba. Sentadita haciendo la chicha y por mal genio le pateaba. Una vez la mamá le tiro el tacana mucu para evitar violencia. Tacana llura pichijchpi es que necesita siempre el árbol para golpear y si la mujer no está le hace falta el árbol para golpear.

Junio 17, 1997 Caso de Ahuano. La pareja es Galo Ramón Calapucha Chimbo de 20 años y Alicia Pristila Calapucha Aguinda de 16 años. No son casados. Se una con la chica sin voluntad de los padres mientras ella iba a ayudar a trabajar al papa en el monte, se unieron en el camino cuando ella tenía trece años. Luego queda encinta actualmente tiene un niño de cinco meses y el marido está de conscripto en el ejército de la Shell. Hasta tanto ella vivía con los suegros. A los dos meses que regresa le dice que vive con otros hombres de la compañía petrolera del Ahuano, le da una buena paliza, negras los ojos y moretones en el cuerpo. Se va a Shell y la deja en la casa de los padres de ella para que la cuiden no quiere avisar a las autoridades militares para que no le pegue. Quieren solo firmar un acta para que no lo vuelva a hacer. Comparecen, el sr y sra se comprometen a respetarse mutuamente y que suegros no deben meterse. Y firman y van a Intendencia o a Comisaría. Trae certificado médico de que le pego pero que no caso de violencia por celos y ausencia del marido en compañías o en ejército. Esta imposibilitada de moverse. Otro caso es hija de Margarita Mamallacta. Un colono quiere casarse con la hija y según la mamá dice que la hija no asiste a bailes, es buena y el sr Abata ha cogido y ha ido a pedirla sin ser enamorado de la chica y la Margarita ha dicho que si si ella quiere pero si hace problema porque somos indios se la va a ver. Borracho dijo que de ganas estoy engañando a esta india y para no dejarla casar la mandaron a la universidad a Riobamba. Ellos solo vienen a conversar para prevenir en caso de que ocurra el problema. Caso de prejuicio racial en matrimonios entre indígenas y hahuallacta.

Caso de ahuallacta o mas bien costeño con indigena pedro pablo panti albapucha con joaquina aguinda GREFA la amenaza de muerte continuamente y se ha ido llevandose las pertenencias de la casa (6 enero 1997) caso mandado a la intendencia para que lo pongan preso.

Caso de dirigente de comunidad arbitrario y castigo por las mujeres. Caso de la comunidad de capiruna . Llamaron para arreglar el caso del dirigente arbitrario ,presidente que abusaba de los comuneros y actuaba como patron y lola dio conferencia sobre la ley de violencia contra la mujer. Todos asistieron mnos un viejo que siguió tomando y no asitio. Y cuando lola mando a llamr dijo que era viejo y sabia todo. A la semana se emborracho quiso pegar a la muhjer y a incendiar la cas. Se reunieron las mujeres, lo cogieron al anochecer, lo amarraron de los pies y lo cuidaron toda la noche pero en la madrugada una senora se durmio, cogio y se huyo al monte. A las dos semanas regreso a la cas y lo cogieron de nuevo amarrandoles las manos y lo llevaron arrastrandoa misahualli odnde lo entregaron a las autoridaes donde vino a la intendencia y ahi a loa e intendente dijo que lo iba a colgar de los testiculos y le iba adar palo como el le habia dado a la mujer. Dijo que no lo cuelguen que le ha de doler, lo mando a la carcel y lo va a liberar cuando la mujer venga a liberarlo. La mujer se va a la casa y se olvida del marido y lo dejo por 15 dias (3 a 7 dias dice la ley) y vino a decir a lola que lo libere y pidio perdon a dios y a autorida que no lo iba a volver a hacer.

Caso de Viviana leonar estupinan que es mulatta, el marido es sargento ricardo cerda grefa. El le pega por insinuacion de la mama que es racista y no quiere que hijo este casdo con “negra” y dice que la nuera es puta. Y dice que ella a educado al hijo y la esposa debe devolverle en viveres y dinero. Ya se separaron. El tio de ella se lo llevo archidona no iba a dejar que la sobrina de un”aristocrata local este maltratada por un indio. El Estupinan fue prefecto y gobernador.

Prejuicios de clase y raza

Ver copia de acta de respeto mutuo en carpeta. Los indigenas respetan el escrito por que no quieren ir a la carcel y estan dispuestos a firmar cualquier cosa porque dicen que el escrito es lo que ellos respetan. Los peritos medicos legales nombrados por inendente y juran hacer las cosas bien pero siempre mas o menos dan el mismo diagnostico. Habria que ver si esverda d deberia haber abogadas y medicas mujeres.

Autoridades implicadas son hombres y se parcializan. Caso de Alcalde que dio habeas corpus a violador de 19 años que mando al hospital a una niña de 6 años. Ambos colonos y caso sigue porque hubo anuncios por radio. Alcalde dijo que no se dio cuenta de lo que había firmado.

Caso de Lucrecia que tiene dos maridos uno vino de la compañía con dinamita y la amenazó de que si dormía con ella la iba a hacer volar con la dinamita. El otro marido llega a la casa como si fuera suya. Tiene tres hijos en primer marido y dos niñas con conviviente. A ella la eligieron vicepresidente de Focin y es administradora de correos y sindicalista de Focin antes.

Caso del Sr. Blanco de Pifoque se caso con indígena (Ruperto Díaz casado con una greña de ellos nace Gilberto Díaz Greña que se casa con Manaba llamada Mariana Holguin (Manaba campesina semianalfabeta) de ellos nace entre muchos otros hijos Gilbert Antonio Díaz Holguin que se casa con Rosa Martha Greña Vargas. Ella es bachiller y el no, fueron enamorados por tres años. Cuando las fueron a pedir los padres de el no fueron porque era india y el hijo debía casarse con una Manaba el sigue amamantado de la mamá. Problemas de la pareja porque fueron a vivir a casa de padres de el para ver si la india trabajaba y si no traían a la Manaba. La suegra y cunadas son el problema y amenazan con pegarla. Se separan y el muchacho dijo que si la dejaba a su esposa quien le iba a seguir lavando la ropa. Ella cocinaba para toda la familia. Cinco años vivió así. Pienso //trabajar para mantenerme. Mariana Holguin intriga quiere que hijo busque Manaba y se vaya a Estados Unidos.

Casos de bigamos con dos o tres mujeres con las cuales conviven simultáneamente (Cuaderno 1)
Martha Mercedes Alvarado

casos de suicidio en dos años 4 o 5 de intentos de suicidio pero ninguna se muere porque no toman lo suficiente. Catalina es por abuso extremo Pero caso que estoy escuchando mientras escribo es chica joven de 16 años con huahua, y primero dijeron que era so, o porque marido le reclamaba que ella hiciera la chicha..

Hija de Pablo soltera se tomó herbicida porque la hermana le reclamó que anda mucho en discotecas con hombres.

A la familia les da vergüenza que alguien de la familia se tome veneno. Además, veneno es supai yacu > la tradición dice que la mujer tiene que aguantarse aunque les peguen con garrote y no

quejarse.

Aqui tengo que poner tambien la negacion de este problema por las organizaciones y Nina Pacari en discurso de congreso americanistas y ver quien es la antropologa holandesa que dio paper contradiciendo esta realidad)

ver casos en el xerox hecho en 1997. De cuadernos de lola

IMAGES OF ANDEAN LIVES

“Through their own paintings, the people of Tigua want everybody to know and understand the overpowering spirit of all the indigenous peoples who for thousands of years have lived in the highlands of the Andes.”

This is the message that the artist José Eduardo Cayo Pilalumbo wants to convey to all those who visit this exhibition. As Coordinator of the Artisan Cooperative of Painters and Weavers of Tigua, José Eduardo, along with his brother José Abelardo, are presenting their own paintings, but also those of other members of the Cooperative, located in the Parish of Tigua, Province of Cotopaxi, in the Andean highlands of Ecuador.

Like the majority of indigenous peoples in Ecuador, the people of Tigua speak Quechua, a language introduced during the northern expansion of the Inca empire in the mid-fifteenth century. They are farmers, living in small communities scattered in the deep valleys and steep mountain slopes in one of the most dramatic and beautiful areas of the Ecuadorean highlands. The landscape is dominated by the *páramo* (high plateau) surmounted by the distant snowcaps of the Illinizas and the active volcano Cotopaxi. It is a land of intensive cold; days of enveloping fogs, strong winds, and drifting mists typical of the *páramo*, are followed by the dazzling blue skies and bright clear nights most common during the dry season.

The lower altitudes are dotted with villages and intensively cultivated with grain crops and a great variety of potatoes and other Andean tubers in a patchwork of small fields. The *páramo*, despite its symbolic association with undomesticated and sometimes threatening supernatural forces and wild creatures, has been indigenously managed for centuries. It is used for grazing animals, primarily flocks

of sheep, intermixed with llamas and goats, donkeys, and a few cattle. The grasses also serve as fuel for cooking and heating and in roof thatching.

The Tigua paintings, produced with enamel paint on thoroughly bleached sheep hides stretched over wooden frameworks, are a new art form. In the local tradition as narrated by Eduardo Cayo Pilalumbo, these paintings on flat surfaces are said to have been created in the early 1970s by Julio Toaquiza. While under the advice of a local shaman, Toaquiza had an auspicious dream that changed his life and that of the community. Inspired by his dream, he started to draw the local landscape with a pencil, and made his brush out of chicken feathers. For color he mixed the aniline dyes used by indigenous peoples in making their traditional wool ponchos. Following Toaquiza's initiative, his brothers, his sons, and then many other members of the community also started to paint.

This exhibition includes works by more than fifty men and women artists. The paintings represent engaging ethnographic visual narratives of the indigenous people daily lives: herding sheep, harvesting crops, celebrating baptisms and weddings, or participating in the healing rituals performed by local shamans. From the beginning, one of the recurrent subjects in the paintings has been the celebration of Corpus Christi. In this Christian holy day, bands of musicians play Andean music on flutes, panpipes, drums, and trumpets, providing a lively accompaniment to the important figures of the dancers dressed in elaborately decorated costumes. Tricksters and clowns, usually wearing monkey, wolf, and dog masks, are also an integral part of the festival and by far the most popular characters. Other often depicted celebrations are All Saint's Day, Christmas Eve, Epiphany, Saint John's Day, and Carnival.

More recently, the topics in the paintings have expanded to include the representation of the rich indigenous oral tradition of myths, legends, dream

symbolism, and history. As well, artists have started to depict Biblical narratives, and rainforest scenes illustrating the well established pre-Colonial magical, and ecological relationships between Highland and Lowland peoples in Ecuador.

Usually whole families are well known as Tigua painters with a particular style, and children start painting when they are very young. Their art work is sold to visitors and tourists in the community and in stores and market towns all over Ecuador. Many painters work at night or whenever farming tasks become less demanding. They use the earnings generated by their art to supplement their scarce incomes as farmers, and the result has already been an improved standard of living for the majority of the communities in the Tigua area. Their latest travels abroad to show and sell their art are a further effort towards a better future.

Blanca Muratorio

Department of Anthropology and Sociology

Special thanks to Etienne Walter, Honorary Consul of Ecuador in Vancouver, Shirley Neuman, UBC Dean of Arts, Ruth Phillips, Director of the UBC Museum of Anthropology, and to the Organizing Committee of the XXVIII Congress of the Canadian Association of Latin American and Caribbean Studies (CALACS) in Vancouver. I would also like to thank William French from the History Department, Ricardo Muratorio from the Department of Anthropology and Sociology, and Deborah Tibbel, Jennifer Webb, and Moya R. Waters at the Museum of Anthropology, for their generous collaboration in making this exhibit possible.

Puppets at MOA

March 19, 2001

Preliminary ideas to be discussed about why “puppets”[♦] are an interesting subject for an exhibition at MOA, which could also be appropriate for public programming for both children and adults (see 1, below)

Blanca Muratorio

Issues outlined:

- 1. General statement of principle and political cultural context:**
- 2. Possible theme for the exhibit:**
- 3. Some ideas of possible issues for discussion that could be involved in the preparation of the exhibit (among others, of course).**
- 4. A multicultural exhibit and relationships with different communities in Vancouver.**
- 5. Public Programming:**
- 6. Bibliographic sources, Museum collections, and Puppet Organizations.**

1. General statement of principle and political cultural context:

UNIMA is the Union Internationale de la Marionnette, an international NGO affiliated to UNESCO and with more than 55 affiliated countries with regional chapters, including Canada). I find that UNIMA’s Preamble is self explanatory in terms of situating puppets in an anthropological, multicultural context. It says:

[UNIMA brings] together people from around the world who contribute to the development of the art of puppetry with the objective of using this art in the pursuit of human values such as peace and mutual understanding between peoples regardless of race, political or religious convictions and differences in culture, in accordance with the respect for fundamental human rights as defined in the United Nations Universal Declaration of Human Rights of December 10th 1948.

(UNIMA’s website: www.unima.org).

[♦] The “puppet” is also called “a performing object” in semiotic circles, but not by puppeteers. I used here the term to mean an articulated figure controlled by external means who appears in a performance. This definition includes all most common forms of puppets: hand or glove puppets, rod puppets, shadow puppets, and marionettes.

I totally agree with those principles that initiated me into puppetry at a very early age. I also think that an exhibit in MOA should also be used to dispel the common misconception that puppets are only for children. This relatively recent and primarily North American idea shows disrespect for other cultures (Asian and European) where puppetry was, and still is, a major form of art consumed by both adults and children of all classes.

2. Possible theme for the exhibit:

Puppets: Tradition and subversion across cultures.

In many cultures puppet shows are based on major oral and written traditions. However, at least since the Middle Ages in Europe, for example, puppets shows have been performed at the margins of society and have been used by popular culture to subvert the values and political ideas and practices of the dominant cultures.

3. Some ideas of possible issues for discussion that could be involved in the preparation of the exhibit (among others, of course).

- a) Ethnography and history of the areas included in the exhibit (e.g Japan, Indonesia, India, several European countries and more....)
- b) Issues in anthropological theory and art history
 - Controversy between tradition and modernity
 - Controversy about cultural accommodation and resistance
 - Issues on cultural authenticity
 - Historically situated discussion of high culture vs popular culture
 - Issues on the anthropology of the senses (e.g how to integrate oral tradition and music in one exhibit)
 - Issues on the politics of culture (e.g. see appendix 1 on Inuit puppets)
 - Issues on linguistic anthropology (e.g. the use of humour and anti-humour in puppetry)
 - Issue of categorization of cultural objects inside and outside museums (e.g. why in MOA many NW Coast objects are not called “puppets” when the same objects from MOA appear as puppets in a major book on puppetry in Canada)

- Issues of memory and nostalgia (e.g. recent book on puppetry in Japan called “Puppets of Nostalgia”)
 - Comparative anthropology (e.g. a comparison of main puppet characters cross-culturally, such as Punch from England, Pulchinella from Italy, Guignol from France, Karaghioz from Turkey, Karaghiosis from Greece, Arjuna from Java, etc).
 - Extensive literature exist for most of these topics in the area of puppetry by anthropologists, historians, semioticians, theatre experts, and puppeteers.
- c) How to work interdisciplinarity into one exhibit
- Some other disciplines that may be consulted for the exhibit:
 - Theatre. Apart from issues related to the theory of performance, several puppet traditions are closely related to theatre (e.g. *bunraku and kabuki* in Japan, puppet shows and opera in China).
 - Ethnomusicology. Several puppet traditions have their own musical genres (e.g. Japan, Indonesia). Several great European composers have written music specifically for puppets (e.g. Manuel de Falla “Master Peter’s Puppet Show”. Others, like Prokofiev, wrote “Peter and the Wolf” to teach children to distinguish different musical instruments, then Peter and the Wolf became a favourite puppet show. [There is a CD of Peter and the Wolf narrated by John Gielgud).
 - History. There are several studies that look at puppets and puppet shows as a way to understand popular culture historically, in the tradition of “history from below”.
 - Comparative literature. In India and Indonesia, for instance, puppets shows are based on the classic texts, but they also incorporate mythological oral traditions. In the West, great authors have written plays for puppets (e.g. Bernard Shaw in England, Federico García Lorca in Spain)

4. A multicultural exhibit and relationships with different communities in Vancouver.

By definition, this exhibit will be multicultural. The problem is which culture areas to include. MOA only has Asian puppets (as far as I know only from China, India, Indonesia, Sri Lanka). Of course, there is the NW Coast problem mentioned before.

I think that an exhibit of Asian puppetry only would defeat the purpose of the exhibit and helped to “exoticize” certain cultures . Western puppets should be included. The interesting problem here is, again, the NW Coast. Preliminary research shows there are European puppets available in Vancouver (see appendix 2 on puppet collections and Museums).

Different cultural centres in Vancouver could be contacted for research in this area and for participation in the exhibit.

5. Public Programming:

- a) Puppet performances for children and adults (separately). (possible sources of funding: different departments and institutes on campus, cultural centres, embassies, multicultural TV, appropriate multicultural government agencies ????)
- b) Workshops for children and teachers to teach them how to make different kinds of puppets from different cultural traditions and design scenery.
- c) Ethnomusicology workshops for children and teachers.
- d) Videos on puppets and puppet making
- e) Encourage children to write their own puppet plays to be performed with their own puppets.

6. Bibliographic sources, Museum collections, and Puppet Organizations.

As mentioned before, an extensive literature on puppets is easily available, including very specific sources for each ethnographic area. The Rare Book Department of McGill University seems to have one of the most important puppet libraries in Canada. (see appendices 3, and 4 for bibliographies, museums, and puppet organizations that I obtained from a preliminary search on the Internet.

1. Through fieldwork, recording oral histories and oral traditions, and through archival research, this project explores the intersection of history and memory in the construction of indigenous women's ethnic identity in the Ecuadorian Upper Amazon. (Funded by a 1988-90 SSHRCC Grant. Manuscript under preparation).

2. Project on Indigenous Women and Human Rights in the Ecuadorian Amazon. It involves: a) An analysis of the social and cultural bases of domestic violence against women and their responses. b) through in-depths interviews and oral histories this project explores women's conceptions of nature, health, and perceived environmental risks due to oil exploration and development. c) The final objective is the establishment of the first Women's Cultural and Educational Centre for the Amazon region, with special emphasis on a shelter for abused women.

(Funded by two UBC/SSHRC Grants (SmallHSS) 95-96 and 96-97. Women's Centre funded by a Grant from the Netherlands Embassy in Ecuador and by UNICEFF).

el río y los cerros

Fotografía anónima, archivo Josefino
Tena, Napo, hacia 1940
(L. Chiriboga y S. Cruz, Retrato de la Amazonía, 1992)

él

mujeres y cacería

cacería
y pesca

á

1candela

Se necesita la candela para cocinar y para asar plátano maduro. Lo único que vale es la candela con leña. La cocina de gas es supai nina. Lo que vale es la candela que Dios ha dejado que hagamos

2Papa y mama

Desde tiempo antiguo las mujeres son de la mamá. El papá solamente las lleva un rato a ver las trampas en el río o en el monte o les enseñara a cortar hojas o a recoger leña. Mi papá llevó a los hijos varones a la cacería. Les enseñaba que no hay que pisar terreno ajeno. También a los perros les enseñaba que busquen cacería en terreno propio, pero los animales son más incontrolables.

3y 4Mezquinar comida perros

Si se es mezquino o se esconde la comida para no regalar es tremendo pecado. Dicen que cuando nos muramos van a amontonarnos la comida por haber mezquinado en este mundo. Los que quieren a los perros van a tener buena vida en el otro mundo porque ellos van a ayudar a comer la comida que hemos mezquinado. Según mi parecer yo voy a estar allí con muchos perros . Por eso a mi marido le hablo. Porque él sabe embarrar la yuca en ají y darle a los perros de castigo. Yo le digo

que le voy a hacer a él lo mismo, a ver si le gusta. Yo en cambio a mis perros les baño y les doy de comer, aunque a veces no hay mucho para darles.

5 Consejos a nieta

Yo le digo a mi nieta que todavía es pequeña, que no piense en pintarse, que piense sólo en hacer chacra. Ya mismito va a estar con el espejo en la mano, arreglándose. Yo no vivo peinándome y pintándome todo el día. Así he criado a mis hijas.

6 Supais, pescaditos, supais le silban, piedras que hacen yachaj supaihuarmi

en el monte me soplan los supais cuando estoy andando. y me silban desde los cerros. fi fi, silba despacito y luego mas duro. aunque me hagan asi no sigo el proceso de ser yachaj. por eso en el rio yo encuentro cualquier tipo de pescaditos: chuti ,longotzo, (con mucha carne) los cojo con la mano. la otra vez lave tres reales de oro en uzpayacu y encuentre una linda piedra. encuentre una negra que tenia como pecho. se la llevo

Juanita. Según el yachaj que me chupó el otro día el me dijo que la piedrita es hija de un santo. y cuando yo la puse n la candela me dijo que es de poner en el rio y la fueron a banar en el rio. en esa forma es que se hacen brujos. hay que hacerla soplar a la piedra y al dueno desde la corona. Esas Hay algunas piedras que se hacen como maridos y hacen soñar. Son tipos parecidos a los gringos, otras veces parecen soldados, algunos son vestidos como mayor del ejército. En el sueño la marcan a uno, la abrazan, y le dan la mano para levantarse de la cama. Eso es para encontrar bastante oro y me quiero ir rápido a la playa. Aunque sea en río pequeño, como escama entra el oro.

sueños

Cuando vamos a la pesca y va a haber bastante pesca sonamos con las monjas. cuando lo van jalando a uno de la mano en el rio es para pescar shio. de tres de dos cojo cuando sueno asi. A veces

cuando son malos los brujos quitan esos poderes que tengo. ya me lo dijo un yachaj que me dejaba bien asegurado los pajus y los muscui pero que un brujo me puede quitar algun día. a veces por eso vivo enferma. pero me han dicho que soy como hombre, que tengo un samai muy poderoso. mi poder es del agua. y que a mi me persiguen para hacerme enfermar.

7 Sueño con la mama hijas familia

Cuando la sueño a mi mamá y mi papá paso todo el día llorando, paso pensándoles como si fueran a venir, como si estuvieran ya cerca por llegar a visitarme. Les veo como que vienen cargado un shigra. Yo les digo: “para qué me han dejado a mi solita, me criaron como que hubiera a ir a vivir eternamente con ustedes. Pienso en Dios que ha hecho los hombres para morirse. Si nos hubiera hecho para no morir tal vez viviéramos mejor. Antes cuando ellos vivían los queríamos, estábamos llorando juntos. Ahora yo pienso para qué me quede sola de mi papa y mi mama, porqué no me fui con ellos. Ahora yo y mi marido somos huérfanos. Mis hijas están lejos.

lo que vale es la presencia de la mama y el papa . cuando uno es huérfano, unos le quieren, otros no. yo hablo con mi hijo Isidoro porque mucho toma trago y habla lo que no debe de borracho. Cuando nosotros muramos le han de decir. borracho, vayase de aqui a su terreno. ahora porque vivo yo es que te quieren. yo te quiero porque eres el unico hijo. le digo a mi nuera que ella es solita. que si fueran dos o tres podría onsolarse entre ellas. tal vez mi nuera me ha de llorar cuando muera. de las A mis hijas Guillermina, Cecilia y Juanita las crié con tanto cariño... pero las hijas mujeres se van a vivir lejos y dejan un vacío en el corazón. Ahora son mis nietitas las que me acompañan.

hijas la unica que ha de llorar es Cecilia. segun mi pensamiento, guillermina no ha de sentir, no tiene pensamiento, estan mus alejadas,cecilia es la unica que me visita frecuentemente. Una vez que han crecido , se han ido lejos a vivir. La juanita porque el marido la tiene maltratada no viene. yo pienso que es que la han matado y por eso no viene. me han dicho que la han visto limpiando la hierba. es la ultim ahija a pesar de que Isidoro dijo que no regrese la casa me ofrecio que la hacia separar de ese hombre pero ella no quiere. a mi me hace entristecer mucho porque la crie con mucho carino. como tonta la entregue al marido. aunque ella no quiso. vinieron los papas del nocio y la hice casar. Yo pense que iba a hacer un buen esposo. yo no sabia que en la escuela no hacia caso a los profesores. en el centro me daba caramelos, galletas, colas,yo pensaba que era de buen corazon que lo hacia. no entiendo como le di mi hija.no ha sido bueno dar a las hijas sin saber que famiioa son. si quiera ese yerno que pudiera llevarse con nosotros, que fuera cazador. y al fin que fuera bueno con la mujer siquiera. solamente sirve para hecer tener iras y calentarse con l mujer. yo pienso en mi nietta,que yo misma la hice dar a luz. a veces pienso que no tengo que llorar, pero vive cerca, se lo que pasa. me conformaria si fuera con enfermedad del monte, pero muere por los golpes

que le da el marido. un niño era de entrar al jardín pero como el estaba en la cárcel no lo puso. el papa no quiso que lo ponga porque iba a vivir necesitado. yo pienso que muera cuando dios la llame pero que deje ese hombre.

8 Supais yachaj

no, el espíritu de dios es una cosa y los supai son otro. el supai espíritu se convierte en señora en gringo, en señor bien guapo. si es un hombre que anzulea encuentra una mujer linda con collares brillantes como de oro, aretes muy grandes. ha de llegar a donde el hombre con una olla para llevar agua pero eso encuentran los hombres que quieren ser yachaj. L

9 comida y yuca

A la yuca la cocino con hongos y garabato yuyo y todos comen. Como mi mamá, a eso yo le llamo huarmi uchu, porque el marido no ha traído nada a la casa. En el tiempo de mi mamá no había cebolla ni ajo. No podían ni oler, tampoco les gustaba la carne de res ni la leche porque eran hediondas. Cuando yo era jovencita había mucha carne de monte, armadillo, huanta, huatuso, sachahuagra. pero ahora ya no hay comida .

Por eso a mis hijos y nietos les digo que piquen cebolla en vez de huanta. Yo soy criada con pescaditos del río. Mi mamá me decía que si comía comida de blanco es porque quería ir a servir a ellos de empleada.

10 Pita y caucho

Antes vivían haciendo pita. El que tenía la vara andaba a hacer por quintales para entregar a patrones. Ya se acabó la época de la pita y el caucho. La pita ahora sirve para hacer shigras, para hacer las trampas en el monte.

Trabajar la pita es mucho sufrimiento: hay que cosecharla, arreglarla, torcerla. Era mi papá el que hacía todo ese trabajo. Había muchas ishingas para pescar en la casa y mi papá sabía hacer muchas trampas en el monte para cazar los animales. Por eso cuando me da hambre me pongo a llorar pensando en mi papá. Todos los cantos de los pájaros se han ido ya de acá. No sé si es el hombre que los caza demasiado o el supai que se los lleva.

11canto de la Francisca. Yo quiero cantar de mi viaje al Verdeyacu, recordando que he subido los cerros. Cuando llegué muy cansada a Verdeyacu yo dije entre mí: “no me vas a vencer cerro, yo voy a vencerte con el río. Me acuerdo que me bañaba en los ríos adquirir su fuerza.

Estoy yendo a los cerros,
estoy yendo a los cerros,
los cerros no me han de vencer,
Francisca les ha de ganar.
Les he de vencer con los ríos,
como el río he de ser.
Solamente cae espuma y viento
en el remolino del río.
Esta mujercita
jugando con el agua,
tengo mucho muscui del agua,
soy igual que el Verdeyacu
que tiene mucha correntada.
En esa correntada yo sé jugar,
sé jugar y estar sentada sobre las rocas,
yo sé coger al mono maquisapa
sólo botándole un palo.
Cuando me silban del otro lado
no me escondo,
para que vean esta mujercita.
Cualquier animal que haya
desde este lado estoy viendo,
esta mujercita.

Si hay grandes pájaros en el cerro,
yo estaré haciendo viento con mi pelo,
esta mujercita.

No importa si el cerro es bravo,
he de ir cuando yo quiera
hasta llegar al río Verdeyacu.

He de estar muy feliz,
yo que acostumbro a estar
en los ríos que hierven.

No voy a pensar nada más,
soy Francisquita,
no soy mujer flaquita como piensan,
tengo mucha fuerza,
soy mujer caminadora.
tengo mucho muscui en mi cuerpo.

También estoy
en medio del cerro,
en medio de la selva,
aunque el río sea muy correntoso.

Me he de convertir en sicuanga,
estoy donde muchos maquisapas lloran
y hablando como sicuanga estoy.

Yo soy yacuhuarmi,

puedo cruzar el río de un lado al otro,

soy una mujer fuerte.

Si los bancus quieren dispararme

me voy como el río

de un lado para el otro,

me zambullo dentro de la correntada,

yo soy una mujer que nadie puede vencer.

También dentro de las flores

puedo estar parada.

Soy una mujercita,

tengo muscui de las flores,

soy esa mujercita.

Cuando cae la neblina

estaré ahí adentro también.

Soy una mujercita.

Soy una mujer que he caminado

por las cabeceras de los ríos

soy una mujer

como el picaflor.

después mis hijos me han de seguir atrás.

fin de canto

caupurina es remolino del río cuando choca contra algo ahí va a estar parada. habla de su poder.

12 si piensa que su papa (aya) viene a visitar. ?

Mi papá llega a mí en el en el sueño. No me visita por gusto. Me visita porque me voy a enfermar. Cuando nos va pasar alguna cosa a mí o a mis hijos viene a anunciarlo. Es un encuentro entre almas, cuando estamos durmiendo él visita mi alma, entre almas conversan.

Mi abuelita me decía que ella tenía que hacerse puma. Por eso aunque era viejita tenía mucha fuerza. Murió muy reducida, chiquitita pero nosotros veíamos que había pisadas cerca de la casa y por eso creo que se hizo puma. y que después el puma grande se la debe de haber comido. Papá y mamá me conversaron que los había hecho soñar y que los venía a visitar. El alma viene en el sueño y se ve como una persona, es que el alma ya anda afuera cuando va a morir.

13 que es el ayllu!!!! familia

Ayllu son las personas conocidas, son los descendientes de la mamá, del papá o de los hermanos y hermanas, por ejemplo los que somos Andi puru. El apellido Andi es el más grande en mi mundo.

Los de apellido de padre y madre son ayllu y hay que reconocerse entre ellos. Si no hace así ni un pedazo de yuca le van a regalar nunca. Los del mismo apellido se pueden acercar como familia, pero hay que respetarse. Yo sé decirle paya, churi, rucucho a los Cerda. Ellos, como son más jóvenes me dicen rucumama.

, nanata. a los mas viejos, rucuyaya, rucumama, achi ees rucu. en puyo dicen asi. ya viene el viejito (muy viejito) viene a pasearse. es como los michia en Puyo, como paya aqui.

ushi, ushushi es lo mismo. en el rio napo y arhidona

aula son consuegros.

14 Tucan huarmi

Tucan huarmi. es una supai huarmi. hay otra que se llama sacha huarmi. Y otra que se llama yungui mama es el pajarito que encuentran los brujos ella les ensena a ser yachaj. hay otros brujos que llevan lo que se llama cuichituru esos son los que aprenden con el supai del rio. otrosupai se llama apitullu, vive en el pantano (api es suave). hay pero sin numero de muscui . hay otros que encuentran una piedra como churu (caracol) son los que saben curar las llagas. porque elchuru se come la llaga. un dia

15 (pero lla le canta a la mama)

Mi Mariaquito

una mujercita Cerda.

No es una mujer débil,

es una mujercita

que sabe hacer chacras,

que sabe bailar lindo,

que anda como el colibrí

de flor en flor.

Y hay otro colibrí de oro

que anda también de flor en flor,

que anda en el guineo maduro

También viene un pajarito

que se llama chiule,

en el guineo maduro.

Mi Mariaquito

es una mujer que sabe hacer chacra,

todas las mujeres la admiraban.
 Nunca compraba comida del pueblo,
 siempre tenía plantaciones de guineo.
 Cuando cambiaban de vara,
 les decía que no le vengan
 a comprar yuca a ella.
 Yo tengo porque hago chacras,
 yo soy Maria Cerda.
 Me han dejado en la tierra de los Andi,
 se han ido dejándome
 con un hombre que sabe andar a Quito.
 Tengo collares que suenan tilín, tilín.

16 Mujeres pichi como pajarito fuertes

El pajarito pichi anda como loco, es negrito y tiene el pico blanco. Hay otro parecido que se llama pinpilala. Antiguamente también le cantaban a ese pajarito. Sabían decir las mujeres: “no somos sal para desleírnos, somos como el pinpilala.

A muchisimas cosas se cantaba,

L Lavaban al cantar oro?

F. Habia un canto que se llamaba Curimaquillahuarimi.(Una mano que siempre lava oro). para todo hay canto, la chacra, la lavada de oro.

17 Ollas negras, generosidad

Yo soy acostumbrada a comer en ollas negras, en el suelo. Antes se comía en ollas de barro, después han salido ollas de aluminio. Mis ollas están bien negras de tanto dar de comer. Si dicen que el alma se va a quemar, porque voy a tener pena de ahumar una olla en la candela. Cuanto más generosa es una mujer, más negras son sus ollas. Cuando mis hijas lavan las ollas hasta que brillan, las insulto, les digo que son mezquinas. Vienen y me encuentran brava y no cocino en esas ollas. Me preguntan y les digo que las han lavado tan brillante que ha de ser para no cocinar y no dar comida, que las lavan.

18 Huarmis del río yachaj

Del río especialmente salen mujeres lindas u hombres guapos que son gringos, supais, pero en realidad es una boa que se hace mujer u hombre. Por ejemplo cuando están de cacería o pesca, el río comienza a hacer olas y de repente aparece el supai. Eso hay hasta ahora, la boa puede presentarse como mujer cargando una olla. Hay veces que los llevan a una cascada. Después le hacen sentar allí y le soban bonito todo el cuerpo y luego le soplan para enseñarles a ser yachaj.

19 cerros

Mi papá me decía: “Mira los cerros blancos, hijita, allí en la Sierra se han acabado los árboles. Cuando yo me muera y mires estos cerros, recuérdame con tristeza.”

20 A mama

Mamá, me has esperado

con una olla de chicha

Me emborracho mamá

con tu trabajo.

Me habían hecho olvidar

el gusto de la chicha.

Ahora vuelvo

a emborracharme

con el amor
de tus manos,
y mi boca se acuerda.

En tierras lejanas
me he olvidado
de la chicha.

Pero aquí vengo
a emborracharme.

Estoy borracha, mamacita,
eres muy amada
y por eso
llego a tus manos.

Me he olvidado de la chicha porque en ese lugar solo tomaba chucula, haciendo madurar el verde. Alla hay mucho guineo. Por eso me he olvidado de la chicha. Pero aqui vengo a emborracharme,.Estoy borracha mamacita. Eres muy amada y por eso llego a tus manos.(fin.).

21 Canto por el viaje de Pastaza.

era cuando en mera habia muy pocas casas y ellos se paseaban por esos pueblitos.

solita he d eir a PUyo. pensando que es un pueblo grande. pase por mera. andando a pie por los cerros. es un camino dificil de recorrer. no necesitabamos carros, caminabamos con los pies. en este tiempo es que existen los zapatos esos caminos han sido recorridos a pie. como el sicuanga

hemos ido caminando de ram en rama. saltando, saltando.como camtohua??? y como bastantes palomitas caere. como palomitas cuando anochece. llego hasta Pastaza. si miramos del otro lado del rio pastaza, hay bastantes arbustos ahi como palomita voy a caer. como seda, como palomita. Como pichsa huango caere. amarillo amarillo, en los carrizales se ven los pajaros mangos. moro moro cuillin (pajaro)No me emborracharan y andare de rama en rama comiendo pepitas (de las ramas). Copmo el caomtohua(pajaro) regresare. Si me vienen a disparar me pondre en la punta de las ramas. que me espere en el seda (banano). m le esperare en las ramas. ire rompiendo ramitas.he de andar sivando lejos como sicuanga. me he de ir a las ramas mas altas, donde nadie pueda llegar. como se andar como sicuanga, lejos he de camoinar. y asi llego a Pastaza, mi marido y yo. la carga la lleva al hombro, porque enese tiempo se andaba a pie. he de cargar mi canasta sin cansarme. antiguamente no necesitabamos carros.He de andar con mi marido. en este tiempo las mujeres no caminan. en ese tiempo las mujeres llevaban carga tambien. Yo misma ya no camino. por el rio pastaza hem,os andado. y en la isla del Pastaza estoy parada. soy mujer miradora. yo no soy como ustedes. yo he venido a dejar el oro que lave.

22 Conoce hierbas

Puedo conocer todas las hojas en la selva. Así me enseñó mi mamá. Ella me decía una por una, ésta sirve para esto, ésta para lo otro. Hay que sufrir mucho para encontrarlas, No hay en cualquier parte.

para hacer vao hay que tener la pasmo panga, sicta panga, piton panga, el cristal del árbol de tzela (como balsa). Cuando ki marido esta enfermo yo mismo lo curo . Dicen que sufre del corazon. Los doctores le mandan un remedio, yo lo curo de otra manera y el otro toma ayahuasca. Cuando me duelen mis manos no quiere curarme.

Yo le digo que quien le va a lavar la ropa si no me cura quein te cose los pantaklones rotos. que nos ayudemos por igual. El tiene unos pajus y yo oytos. no toma ayahuasca, pero tiene pajus.

23 Cuando pega marido, banarse rio

cuando pega el marido hay que irse a banar enseguida en el rio. hay que banarse en agua bien frio de manana, apenas le pega el marido. asi la fuerza del marido se va rio abajo. a mi me da iras porque las mujeres de ahora no se banan tempranito en el rio. se levantan de la cama cuando los pajaritos estan cantando bien arriba. Antes a las tres o cuatro estaba parada la huayusa. corriamos al rio , golpeabamos las piedras, nos peinabamos bien , regresabamos a la casa, tomabamos la huayusa, dabamos de tomar chicha, parabamos la yuca. ahora yo quiero mostrarle a las jovenes, como tienen que saltar y estar alegres. Yo saltaba como el viento, de un lado a otro. ahora estoy lenta por mis dolores del cuerpo. me duelen las coyunturas, si no estaria livianita.

cuando uno regresa de la chacre ya viene con la comida porque en el monte hay garabato yuyu . antes se cocinaba en ollas de barro. en nuestra epoca no se comia con cuchara porque decian que se acaba la olla de chuicha rapido. Comiamos con la mano. Mi mama sabia decir que asi nos engordamos. segun los viejos es prohibido comer con cuchara.

Tucán huarmi

24 la cancion del tucan , que quiero decir.

La tucán huarmi. es supai huarmi.

Yo le canto al tucán porque pienso

en el muscui que tengo,

yo le canto a ella pensando

en el poder de los cerros,

del agua... Yo le digo:

Como la hoja de una palma

en el viento me muevo.

Ando en todas las ramas

de los árboles,

como el tucán,
saltando de un lado a otro,
tomando agua,
silbo desde los cerros.
Del viento cojo el poder,
Soy como el pato
que nada encima de la espuma
y toma la espuma del agua.
Por eso tengo el poder
del agua y del aire.

a veces sueño con un río bien grande y un remolino. es cuando va a venir a mi casa una persona bien poderosa. yo he cogido de mi papa el samai del río, de los cerros. él me decía que yo soy la única que los tengo y puedo llegar a donde quiera con ese poder.

25 pregunta de efecto de petróleo en la selva, en agua, etcbrujo y animales

Con los daños del petróleo, los cerros se ponen bravos porque hacen ruido, y queman, y hay humos negros y les hacen caminos y los cerros demuestran su disgusto derrumbándose. Cuando hay derrumbo grande dicen que el amu que vivía allí se va a otra parte abandonando esa casa. No es por gusto que se derrumban los cerros. Es que el dueño ha hecho otra casa y se va. Y con el amu se van los animales. Se caen también los árboles grandes y hacen ruido feo. Caliente se va el dueño de casa a otro lugar. Se va a otro cerro.

Según los yachaj, dentro de los cerros hay pueblos, hay harto policía ahí adentro. Hay hombres y mujeres supai gringos, hay pájaros en cantidad como gallinas. El dueño guarda perdiz, pavas del monte, huangana, lomocuchi, a veces hay hasta un puma. Los yachaj han tapado el cerro para que no salgan los pájaros, por eso no hay. Un día voy a rogarle a alguien que los abra. Quiero lavar oro, ganar dinero y rogarle a un yachaj que lo abra para que salgan los pájaros. También los yachaj tapan a los pescaditos para que no salgan. Algunos yachaj de buen corazón abren un poquito para que salgan. El otro día salieron, pero no pudimos cazar porque no le habíamos pagado bien al yachaj. En cambio yo cuando doy de tomar ayahuasca le ruego al yachaj que deje abierta la puerta a los pescaditos y en verdad crecen los pescados pero para que se los coman otros.

:6 en los cerros grandes así es?

Francisca: Si así es. Los cerros no están ahí por gusto, están llenos de comida y de animales. Esos animales son hijos de los supai, por eso les cuidan. Yo conozco un cerro que se llama Ichourco, es pura peña, roca, ahí se encuentran plumas de perdiz y otros animales, juegan en la playa. Tal vez salen de mañanita o de noche, el amu mismo les abre las puertas y después de un rato les encierra. Yo he visto las pisadas y las plumas en grandes cantidades.

27 jóvenes

Como mira ella a los jóvenes de este tiempo. y a los hijos y nietos si los estan criando como antes o de otra manera. Si hay cambios. Yo digo:

Ahora no crían a las hijas como nos criaban antes. Las están criando con otros pensamientos. Ahora les enseñan a leer y escribir, ahora terminan la escuela y el colegio. Por eso tienen diferentes pensamientos y dicen que nosotros tenemos pensamientos antiguos.

antes nos enseñaban a hacer las chacras, nos criaban con esa idea, nos enseñaban a hacer ollas, a tejer shigras. nos enseñaban habalandonos, aconsejandonos. a sembrar yuca, platano. uvilla, guineo, cana dulce, aji, y hojas de hacer maitus para pescado. todo todo nos enseñaban. ahora como saben leer y escribir ya no quieren aprender eso, solo peinsan en leer y escribir y eso es un mal pensamiento. ó

28 Perros y otros animales

Sobre los perros nosotros les cuidamos, les amamos. En algunas casa los insultan les odian no les dan de comer. En cambio yo les quiero mucho, de donde no hay calladita les doy de comer aunque me insulte.

El perro siempre anda atrás de nosotras a la chacra. Cuando vamos a limpiar la hierba, esta cerca de nosotras, luego huele y comienza a ser cazador. A veces caza huanta, armadillo. Por eso les amamos. Cuando los maridos son bravos nos hablan, nos dicen que no les hemos dado remedios para que se haga cazador. Da pena como se esfuerzan por buscar una presa. Nos dicen que le pongamos ají en el hocico y tenemos que hacer una batea llena y allí le zambullen al perro. A mi no me gusta ese tipo de trato. Yo si le pongo ají en las encías y le enseño que debe ser cazador. A veces ladran y hacen parar a los munditis en el monte. Eso es lo que los maridos matan y traen. Si no hay comida, rapidito con el perro se consigue.

Hay de todo tipo tucan huarmi, ingaro hurmi, amasanga hurmi, hui hui hurmi que es una mujer pequenita. Otra es juri juri huarmi (como el viento) eso es el viento y tempestad que tambien es mujer. Eso es cuando esta viniendo la tempestad el hombre que es yachaj debe coger un fosforo, tabaco y hacerse limpiar enterito y sopla hacia el monte. Cuando tiene el muscu del juri juri, este oye y se va si no no. Por eso cuando hay tormenta y el monte esta oscuro no hay que irse, no hay que andar por los pantanos (monte=sacha) tampoco hay que irese a las cascaditas.

El munditi es un lindo pájaro. Es bonito porque da las horas, cada hora esta cantando. Cuando va a amanecer canta varias veces seguidas. El llami sigue a las mujeres a la chacra. Se aleja para buscar comida y regresa anunciando que hay que volver a la casa. Tuc tuc tuc, da golpes a la persona. Molesta con las alas diciendo: “vamos a la casa.” También es un pájaro que da la hora a la madrugada por eso hay que tener siempre uno en la casa. Las mujeres, cuando toman ayahuasca, saben cantar diciendo que cuando da la hora el munditi hay que mandar el marido a cazar.

Pero ya no hay por acá, ni munditi ni tuquelo. En cambio mas adentro si hay y se escucha el munditi lejos. Habia bastante, pero con trampa se comian. mi compadre sabia llamar gallo al mundiiti y mamaza (gallina gorda) al yutzio.

Sobre los animales del rio. No son conservados por nosotros. Nosotros comemos shio, longocho, cangreja(pangora), niachi, pashin, yo soy como media bruja para pescar con la ishingá apenas la pongo en el agua me entran los pescados. O meto la mano bajo de las peidras y de las agallas cojo un pescado grande. En estos tiempos no puedo hacer esas hazañas Y ME RENIEGO DE HABER PERDIDO MI ACTIVIDAD. Ahora estoy muy vieja para ir al rio a pescar por eso me entristezco. Mi marido no sabe sambullirze, no sabe pescar con la mano, no sabe hacer nada. Yo le hablo porque es un tonto, ni aun secando el rio no puede coger. Mientras yo cojo ollas llenas el

anda con cuatro pescaditos. El es un archiruna, le digo. Ni ellas porque ellos por lo menos ellos saben embarbasco. Ellos solo saben coger con la ishingá, no buscar debajo de las piedras. En cambio los panos apenas está el barbasco van volteando las piedras. No puede ayudar ni sabe secar los brazos del río (chicta) el ni piensa de pescar,

En cambio yo cuando doy de tomar ayahuaska le ruego al yachak que deje abierta la puerta a los pescaditos y en verdad crecen los pescados pero para que se los coman otros. A veces me preguntan que donde cojo pescados grandes. Les digo que es porque embarbasco las piedras. Me preguntan porque ahora no les doy de comer pescado. He estado muy enferma por un mes.

29 Sueno y río

Cuando se sueña con viento fuerte o una correntada del río es que nos vamos a encontrar con una persona muy fuerte de carácter que no se va morir pronto. Cuando soñamos con un perro que nos sigue ladrando es que vamos a ser mordidos por una culebra. Si soñamos con el mono cushillo que está gritando, es brujo que nos está atacando. Cuando se sueña con un cura o una monja, rápido me voy al río porque es para pesca que me hacen soñar. Cuando tengo esos sueños invito a mi marido a pescar y pesco shio. Es el pez que me hace soñar con la monja, el pez mismo tiene muscui y yo pongo la ishingá y entran los shios solitos.

30 Si mujeres cazan

Hay algunas mujeres que saben manejar la escopeta y cazan guatuso. Los padres les enseñan de pequeñas a disparar. Yo a mis hijas les mezquino porque tengo miedo de que se accidenten. En cambio para pescar Cecilia y Juanita lo hacen muy bien con atarraya. Son pocas las mujeres que saben cazar y pescar. Son las más valientes. Mientras no están los familiares algunas mujeres cazan y tienen comida, pero la mayoría no. Yo estoy tratando de aprender con la bodoquera y solo un pájaro he matado en mi vida con esa bodoquera, la tengo como recuerdo.

31 Partir animal mujeres y cacería

Como parten el animal.

Cuando el marido se va a cacería la mujer se va a la chacra pero hay que llegar antes de las doce a la casa. Más o menos a las 11 se para la yuca con plátano, con orito. Antes había que amarrar la olla con hoja de plátano y apenas parábamos la olla ya llegaban los maridos. Se baja la olla de yuca y se pone el animal en la candela. Se raspa con un machete hasta que quede amarillo, se lava, se seca el huijsacara, se pica y se pone a cocinar. Hay que cortar de acuerdo al número de

personas que están. Si hay veinte personas, son veinte pedazos. No había que cocinar en olla de metal sino de barro. Antiguamente se comía sin dinero, no como ahora.

Después había unas ollas grandes donde se cocinaba toda la presa, hasta eso se cocinaba el verde y la carne se saca aparte para que no se derrame la colada. Se cocinaba toda la presa para comer un buen pedazo si no se quedaban con hambre. Si es que la mujer no hace rápido eso el marido le puede pegar una buena golpiza. Las mujeres rápidas, ágiles nunca han sufrido, una mujer viene de la chacra con la chonta, ramas secas, la yuca, viene trayendo las hojas, las ollas de barro son más demorasas de hervir y por eso hay que poner más lena. A una buena mujer no le debe faltar plátano, yuca, orito, los hombres veían las palntas de plátano con muchos frutos y decían que bestia nosotros no nos vamos a cazar. (Porque ellos son vagos y la mujer es buena que ha hecho el plátano grande, la tarea de la mujer está cumplida). No comíamos lo mismo, ahora se come más pescado que viene del mar. Ahora solamente piensan en el dinero para comprar la comida. En esa época este río era lleno de bocachicos. Aun con un palo hecho punta se pescaba. Se cogían por shigras los pescados. Cocinábamos los huevos de los bocachicos, preparábamos con ají. Comían en un lado la buena comida y en otro el ají. Cuando me acuerdo de esas cosas me pongo triste y peínso cuando he de volver a comer así.

32 Canto de ella

Yo voy a hablar lo que tenía pensado, lo que hacía antes

Mi esposito, como sicuanga

yo estoy parada

en la rama de los árboles.

Estoy en la punta de los cerros

cantando alegremente.
Vengo caminando en las nubes
como los fuertes vientos.
Soy como las hojas
cayendo y revoloteando por el aire
En todas las copas de los árboles estoy,
soy como un pájaro del viento.
Como juri juri estoy viendo
desde la punta el mar.
Soy de esas mujercitas valientes
que puedo ver también las lagunas,
que cuando hay tempestad
la veo con una sonrisa.
Tampoco tengo miedo al juri juri,
cuando viene volando el atacapi
tampoco tengo miedo.
Florece el ají amarillo y el ají rojo,
yo como ají
y por eso tengo valentía.
Mi marido me dice que sólo soy mujer,
yo le digo que aunque soy mujer
tengo fuerte muscui.
Aunque soy una mujercita chiquita,
yo me baño todas las mañanas en el río.
Me sé parar encima de las piedras,
si viene el amarun
me da pedazos de oro.
Siempre paso sonriente,
estoy saltando de un lado para otro en las peñas.
Soy una mujercita

que miro las cascadas
que se llenan de espuma.
Pero yo también tengo el muscui
en mi mente.
Tengo el muscui de los cerros,
de todas partes.
Soy como los árboles duros
que aunque los golpeen no les vencen.
Mi madrecita me dio bastante samai,
cuando yo he mirado al otro lado del río
la espuma que baja de las cascaditas,
me he bañado en ellas.
Yo soy como el viento del juri juri,
como viento estoy en donde quiera
Soy una mujercita valiente,
aunque ahora vivo en runahuasi
he caminado por donde quiera.
Soy la mujercita valiente
he andado por los cerros
y cuando yo me muera
he de mirar a los cerros.
Cuando yo me muera
ha salir el arco iris.
Cuando yo me muera
se ha de levantar mucha nubosidad.
La gente ha de decir,
Francisca ha muerto.
Porque he comido el ají amarillo
y porque soy mujer
que he estado en los cerros,

esto es Francisquita.

(Esto puede ser introduccion al capitulo sobre relacion con la naturaleza)

33 yachaj

Cuando quieren hacerse brujo disparan con escopeta a una bandada de loras y si se caen tres es que van a hacer brujo y luego comienzan a tomar ayahuasca. Por eso dicen que en los cerros hay pajaros, puercoespín, venados ahí tienen hecho una casa como esta. Hay cerca y hay bastantes plumas.

Los animales del cerro van a bañarse en la arena cuando el amu los saca de la casa. Después que juegan, los vuelve a encerrar. Si los yachaj abrieran, este ratito tuviéramos muchos animales. En este tiempo los candados están oxidados y los yachaj nuevos no pueden ir a abrir! Si es que abrieran algún día va a salir el amu con todos sus animales.

Ahí están también mujeres, bonitas, blancas, que son amas de los animales, que cuidan sus animales. Cuando enamoran a un hombre, éste rapidito encuentra armadillo y cualquier animal sin mucho sufrimiento.!!!!!!! eso estan ahí porque cuando quieren hacer yachaj a un hombre, se casan se enamoran y viceversa y los hombres le enseñan. Los hombres hasta le hacen huahua a las jóvenes. Por eso vemos el nacimiento de suapihuahua, que tienen pies como patos, tienen los ojos en otra parte y la mujer le da fuerza al marido para que vaya a la cacería y sin mucho sufrimiento trae animales a la caza y encuentra enseguida armadillo, cualquier animal hasta que llena la shigra, pero no sabe que su mujer ya está encinta del supai. Aunque no tomen ayahuasca ya son yachaj.

Hay de todo tipo tucan huarmi, ingaro hurmi, amasanga hurmi, huiri huiri hurmi que es una mujer pequenita. Otra es juri juri huarmi (como el viento) eso es el viento y tempestad que también es mujer. Eso es cuando está viniendo la tempestad el hombre que es yachaj debe coger un fosforo, tabaco y hacerse limpiar enterito y sopla hacia el monte. Cuando tiene el muscui del juri juri, este oye y se va si no no. Por eso cuando hay tormenta y el monte está oscuro no hay que irse, no hay que andar por los pantanos (monte=sacha) tampoco hay que irse a las cascadas.

34 Pajaros hacer sonar?

Si se sueña que uno coge un munditi, es el supai que se hace munditi para probar si la mujer le quiere o responde. Si es hombre el que sueña con mundito, es que el supai está enamorándose de la mujer del hombre que sueña. También podemos soñar con los pescadillos y cuando metemos la mano salen bastantes y atrás está el amarun. El supai se hace amarun, quiere que seamos yachaj. Ahí es cuando se pesca abundantemente. Cuando era joven a mí me sucedía eso pero ya no tengo el mismo poder. Cuando me iba al monte acompañando a mi marido encontrábamos pájaros, armadillos y bobohoneros.

Esos pájaros saben cantar sólo en un mes determinado, cuando hay un árbol que da los frutos.

Solamente el munditi canta cada hora. Canta de mañana a las doce y a las cuatro. Mi papa decía que cuando el munditi canta a medianoche hay que ir a matar el mono tutacushillo. Otros pájaros cantan a la hora de cocinar la huayusa, mi papa cuando oía esos pájaros cantar se reía y decía que era hora de levantarse. El paushi duerme en la punta de los árboles, muy alto. El dunbique es el mas fácil de coger, hace sus nidos en árboles. Hay otro que se llama mango con negro, rojo, que hace el nido grandote. El chahuamango es otro que hace la casa mas pequeña

35 perros.

Los buenos perros cazadores van solitos y si es huanta la hacen caer al río. A veces no quieren cazar y se ponen perezosos, entonces hay que prepararles un brebaje que se llama tzijta, chirihuayusa. Se hierven esas hierbas y se les da a tomar por la nariz. Hay que bañarle todas las partes del cuerpo con esa agua y se le dice que cada una de las fuerzas de esas hierbas las coja el perro. Se le aconseja que hay que cazar bien.

Luego de bañarle no hay que sacarlo de la casa y luego rapidito se hace buen cazador. El cuidado de los perros es hecho por la mujer. Pero hay hombres que también les dan de comer. Les dan la misma sopa de su cacería con yuca y plátano picadito. Otras mujeres quieren que duerma afuera, pero el perro también siente frío y hay que dejarlo cerca de la candela. Yo les digo que quien cuida al perro tiene comida en su casa.

Si se es mezquino o se esconde la comida para no regalar es tremendo pecado. Dicen que cuando nos muramos van a amontonarnos la comida por haber mezquinado en este mundo. Los que quieren a los perros van a tener buena vida en el otro mundo porque ellos van a ayudar a comer la comida que hemos mezquinado. Según mi parecer yo voy a estar allí con muchos perros

El perro blanco ayuda a ir al cielo porque dicen que vive allí. El resto no conozco si se van al cielo. Arriba en el cielo vamos a estar con perro. Tiene que haber perros porque cuando somos mezquinosos de la carne de huatuso, o de venado aquí abajo, allá arriba hay unas pailas enormes de esa comida que nos obligarán a comer. En el cielo hay perros que vienen a ayudar a comer hasta que termina el castigo. Cuando mezquinamos el bocachico nos dan una paila de chontayuyo para comer. Por eso no hay que ser mezquinosos. Los viejos dicen que ni ají ajeno hay que coger. Pero yo le aviso a Dios: "Dios me estoy llevando un ají." Cuando se muere alguien que es mentiroso, Dios los pone a pelar gallinas y le dice que debe recoger las plumas y volver a ponerlas en la gallina una por una en su puesto. Qué vamos a poder. "Así como has mentido -dice Dios- así vas a poner cada pluma en su lugar." Es que a lo mejor Dios ha hecho las gallinas para eso mismo y las tiene al lado de El.

36La yuca habla? No no habla. La yuca hace un sonido cuando viene un animal grande como huanta a comer para que se acerque donde ellas. hay otro animalito que se llama chiquihua que canta chiquin chiquin y esa tambien es chagramama.

Hay un sapito que se llama ambato, esa es la chagramama. Este sapito pone sus huevos en un montoncito en un huequito pequeño y hay pura espuma, que es como cuando se hace la chicha para tomar, por eso también le llaman asuamama. Hay otro pajarito que se llama chiquin por el canto: chiquin chiquin. A ése también le llaman chagramama porque tiene unas plumas rojas en la cabeza y eso simboliza el achiote con que nos pintamos la cara. Antes se usaba pintarse de rayas rojas para sembrar yuca. Los viejos decían que cuando sembramos con la cara pintada, el palo de yuca se alegra, es para que cargue bien, así como el achiote carga en racimos.

37 Cancion cuando van a la chacra

Cuando quiero trabajar la hierba

voy a limpiar rapidito

Terminando,

ya saco la yuca.

Traeré lo que pueda,

cargaré lo que pueda.

Llego a la casa

y cocino la yuca.

Le sirvo a mi marido

hasta que le sale

agua de la nariz.

Le doy de tomar

calentando el agua,

en una olla hago la chicha.

Por eso no haga faltar mi chacra,

tengo buenas chacras

Si quiere plátano,

hago madurar el plátano

y hago guarapo

y lo hago emborrachar

a mi marido.

Yo voy adelante haciendo la chacra

y él va tumbando los árboles,

como él no hay otro hachero.

yo en cambio soy la mujer del machete

yo mismo hago mis chacras

yo hago la chicha

hasta que se hace espuma

esa es la yuquita que yo cosecho

cuando hierve, bota burbujas

yo tengo yuca de varias clases

con eso tomo mi chicha

tengo desde la yuca antigua

una se llama siculomu

otra es quillulomu.

yo si puedo hace emborrachar

a mi marido

porque es el trabajo de nuestra mano

Yo he dado de tomar por amor,

le digo que tome él

y yo también,

que toque el tambor

y yo voy a bailar,

con una moca-hua con chicha

voy a bailar.

Si tú me pegas voy a llorar

y si derramo lágrimas

me voy a debilitar.

Cuando quiero trabajar

llevo a mi hijo cargado,

mientras pelo la yuca,

mientras limpio la hierba,

la yuca florece,

y un pajarito chupa la flor.

Yo soy la mamá de la yuca

y no voy a faltar.

Soy como el chiquín.

por eso haga chicha abundante

con bastante espuma.

Le digo a mi marido

que no tome en tazón chiquito,

conversando, conversando,

le doy de tomar la chicha.

38 marido

porque me dejaron alla arriba con marido en vez de darme cerca del pueblo. mi marido es descendiente de archidonas que se fueron lejos. a mi mehan dado tan lejos solo para llorar. me dieron jovencita, ine abandonando al marido, escapandome del puma, y que me mate el marido con escopeta y machete. me decia que o quiero unirme con el. ahora m,e acuerdo y me da unas iras que lo cogiera ahora y le diera tambien duro.

j como si valiera el Huagra. si no vale nada. (el marido de juanita era igual que el huagra, callaldito) f yo le digo al huagra cuando estoy brava. Archiruna, come culebra l ahora quiero que me golpees !!!!!!!tonto mana valin.

vos piensas que me vas a poder golpear como antes. si me golperaras ahora me he de ir en avion porque conozco como es de ir, en carro tambien se andar. si siquiera vomito en los carros o en el avion. crees que me vas apoder golpear como antes, ahora no soy tonta. asi es como nos peleamos.

j juanita se rie y dice ari ari, hay un entediemento que a esos hombres se los desprecia.

39 Tierra y mujiers

¡Error! Marcador no definido.

no entienden porque los padres abandonaron esos terrenos. (antes habia terrenos y eran nomades mas que aahora por eso abandonaban ahora eso parece irracional)

f yo ahora estoy arrinconado en ese pedacito aunque mis hermanos me mezquinan. ahora vivinos donde no podemos sembrar buena yuca una sola vez carga. que suerte que solo tengo a isidoro si no donde les iba a hacer hacer chacra a las nueras. toda la pelea con la cunada por la tierra)con detalles. ella le aconsejo que trabaje la tierra para que no le quiten pero no hizo porque es ociosa. no llena terreno de sembrios. (la critican las dos).yo conozconbien los terrenos si supiera castellano ya habria ganado.se hace chacra y par reconer linderos se siembra orito y despues de cuatro o cinco anos esta ahi y marca los limites sin poner alambre 9sigue pelea con hermano por terrenos0 aunque yo tengo terrenos lejos la acarreada de productos es dificil .sigue pelea. antes dios yo no tengo pecado de invadir terrenos de nadie. le entro la tristeza!!! si me empujan mas me he de ir lejos donde hay caceri huanta, huatuso par que pelear mas. alla tingo guineo que se come el puma.cuando estoy enferma peinsio en esos terrenos botados.no me gusta que estemos mezquinado los terrenos, cuando me muera ni una bola de tierra me he de llevar.

j mis padres tampoco han llevado. todo se queda en este mundo no se para que andan llevando un libro debajo del brazo todos los domingos. y van a la iglesia sentandose cerca del altar. no es asi hay que ayudar a los pobres a los que no tienen terreno.

40 Sueño y familia

Yo muchas veces sueño andando por los cerros, por el agua; a veces sueño a Guillermina que me llama- mama, mama- desde un monte alto me despierto. f llora porque mucho me hacen sonar mi papa y mama a mi papa lo veo como van a embarbascar el rio. no te tengo como muerto papito (lloro tradicional) le pregunto porque me hace sonarPapa mama, le suenos muy joven. para que salgas de noche a anzuelear o de dia a pescar en el rio. sabias traer shuti, longocho, ahora que estoy enferma paso tanta hambre ,dos dias he pasado sin comer, solamente con agua he vivido dos dias

¡Error! Marcador no definido.

papito tu que sabias traer comida del monte y del rio. mama que sabia con ishingal al rio a pescar carachamas. ellos pescaban buenos pescaditos. ella sabia decir que los mejores pescaditos se cocineen ahora y los demas se dejen para el dia siguiente. sabe venir del monte con perdiz. para que me habra dejado a mi solita porque me sano cuando estuve enferma. como si fuera la unica hija me vienes a ver. mientras el se iba a la chapana yo iba a ver la trampa de los pajaros (carontze). los pajaritos que tu dejabas iba yo cargada. a donde te has ido dejando tu pasuhurco. por eso siempre te recuerdo. lloro porque es como si estuviera vivo me hace sonar. siempre nome dejan. no se porque hace asi como si quisiera llevarme.

como no me va a hacer sonar si solo tengo un papa y una mama yo y mis maridos somos huerfanos. como el huagra no es mujer no llora. cuando se meura mi marido solo lloraran los hijos y yo somos solitarios. aunque huagra tiene tres hermanas y cinco hermnas pero no se sabe de ellos. (frnacisca perdio seis hijos bebitos).

a nosotros no nos regalen pescado. las herramientas debe repartir a los hijos. entre los dos cuando conversamos lloramos. cuando hace hambre le reclamo que el debe ir a cazar. yo todavia tengo fuerzas. para ir al rio y pescar. pero huagra no sabe pescar no es criado en los rios.

41 mullus

f. los mullus siempre los tendre puesto y cuando me muera se los voy a dar a veronica.

es lo que yo sone que estoy cogiendo. yo nunca me los voy a sacar/

j dice que cuando se pone eso le preguntan porque se pone. se acuerdan que las madres se ponian los hualcamullus hasta la cintura. los mullus de mi mama termine pagando a los brujos por limpiarme. colores amarillo, blanco, rojo, 1 blanco, verde, rojo, ademas se ponian vincha de colores en el pelo.

canta al hualcamullu

Garganta de muchos colores,

mi garganta con colores.

¡Error! Marcador no definido.

Amarillo, amarillo

tengo puesto.

Después me pusieron rojo

parecido al sicuanga.

Yo soy la mujercita del cerro,

tú tal vez me has dado

esos collares mi amor,

o serán las pepas

que recoges en el monte,

mi amor.

(como rsera que mi mama sabia cantar a donde te has ido mama) mi pap sabia tocar llauta y mi
mama sabia cantar

juanita. mi ppa cantaba y la mama no cantaba, solo se reia.

f en cambio mi mama hacia chicha con mani y en tazoncito daba a todos de tomar. acuando nos
dabamos cuenta marido y mujer borrachos estaban, antes todos los sabados se tomaba
j ahora ya ni hacen

42 nueras y libertad de juanita como viuda

Para nuera no es bueno buscar mujer del pueblo, sino una que viva desde Puerto Napo para abajo. A
mí me gustan las mujeres que siembren todo tipo de árboles, que sepan pelar plátano Yo quiero
nueras que sepan hacer chucula, que tengan las manos como la mías, con callos y negras del trabajo.
Cuando recién entran a la casa, la suegra tiene que enseñarles todo. Quiero mujeres que trabajen
bien y duro, así como trabajan mis hijas que son enseñadas por mí.

¡Error! Marcador no definido.

Cuando mi marido vivía tenía todo. Ahora todo he entregado a mis hijos. Hasta que ya no pueda he de andar por todos lados. Apenas consigo dinero me voy. Me voy con dinero prestado y lo que gano por allá, al regreso lo pago. Mi marido me enseñaba cuando estaba vivo que no permanezca en la casa, que tengo que hacer chacra. Me dijo que siembre todo lo que pueda. Lo que él me dijo no voy a quebrantar. Así es como he criado a todas mis hijas.

Nunca más me voy a casar, ya estoy libre de lavar ropa, me voy donde quiera, a lo hora que quiero, cuando quiero como, duermo, si es que hay huayusa tomo, o como a la hora que quiero. Con el marido se sufre, si la comida está caliente se queja porque no come rápido.

Yo soy libre, no tengo ya que ver y me voy donde quiera.

43 pichi huarmi y pichipishcu

Pichihuarmi y pichipishcu

El pichi es un pajarito que tiene el pico blanco, hace un rato que vino, yo estaba observando que estaba con otro que se llama pianpishcu. El cuchipishcu es otro parecido que hace sonar los árboles, toc, toc, toc. Dicen pichihuarmi a la mujer liviana, que salta que canta que habla rapidito. Que sabe bromear y es sabia. Que canta, que da de tomar chicha pronto, que se ríe, que bromea con los familiares, es trabajadora, da de comer, es allihuarmi.

L Si el marido se muera se volvería a casar?

¡Error! Marcador no definido.

J Las mujeres de ahora duermen hasta de tarde, conversando y riendo con el marido yo les hablo
 amis hijas
 C risa

44juanita y su libertad de viajar

nunca mas me voy a casar Ya estoy libre de lavar ropa, me voy donde quiera a lo ahor aque quiero, cuando quiero como, duermo, si es que hay huayusa tomo o como a la hora que quiero. Con el marido se sufre. si la comida esta caliente dice porque no come rapido. Las mujeres de ahora duermen hasta de tarde, conversando y riendo con el marido yo les hablo amis hijas

C risa

J Yo como un poquito y me voy, al pueblo, a la chacra.

C Yo me levanto y hago la comida pero me da pena comer sola. A veces me hacen sonar mis hermanas que estan muerta. LLora No me da ganas de comer cuando sueno con ellas o con mis papas.

J Cuando sueno con mi mama y papa es para enfermarme. Ahora hace tiempo que no los sueno.
 (llora)

C Mi hija se levanta, cocina arroz pero yo no como.

J Hay un tiempo que mis papas me hacen sonar bastante.

C Un sueno que siempre me hace sonar el papa es que me dice hijita porque lloras, tenemos bastante ganado y pudes hacer queso y vender. Me despierto y lloro acordandome de mi papa.

j Mi hija mayor me critica porque solo vivo andando. me he ido ahsta Sarayacu. He llegado hasta donde gay hombres daninos y donde fumando tabaco y soplando consiguen a las mujeres. Cogi mi batea y me fui a sarayacu, adentro al monte. LLegamos a una playa donde habia mucho oro. lave

¡Error!Marcador no definido.

dos dias y regrese. En medio camino me enferme pero habia una rucumama que tenia bastante tabaco, hizo un tabaco bien grande y consiguio ortiga y me dijo: los espiritus del rio te han hecho dano, si yo te limpio con esto te va a pasar. Yo misma me fui a recoger mas ortiga. Con eso pude andar hasta el Bobonaza. Ningun hombre me ha molestado o pellizcADO, Con lo que me deajo mi marido tocando, con eso vivo. Me fui hasta Rocafuerte a un lugar que se llama Anango donde mi hijo estaba trabajando> andaba con mi hija y yerno, en carro por kla via de Loreto. nadie me ha tocado. Mi marido me sabia decir que si cojia otro marido mis hijops iban a sufrir. N tengo otro problema he cumplido con lo que me dijo mi marido y estoy libre. En la cam duermo solita o con mis nioetos que me acompanana,. Mis hijos me dicen que tanto que ando voy a morir. De Coc ame fui donde los Aucas.en carro y canoa, nunca me han molestado. Si no tiene comida me han dicho que no tienen. La auca Zoila es mi amiga y me invito a ir. Dos semans fui ha estar con ellos. Yo asi me busco la comida andando. Ahora no mas estoy aqui. Yo ando para tener de que conversar cuando sea vieja, para acordarme de todo lo que he comido!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!

Mi hija sabe decir que no me dice nada porque he de andar hasta que pueda y que cuando no me pueda mover he de venir a la casa.

L Francisco dice lo mismo.

LLoro Tradicional !!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!

Llanto de Juanita

Mi hijita, mi mamá, mi hermana, viendo su foto no sé que pensar, están pardos, como vivos como si me fueran a dar alguna comida. Mi mamita, estás como una joven mamita. De dónde vienes? Estás presente mamita. Porqué te fuiste dejándome mamita? Siempre he pensado en tener la

¡Error! Marcador no definido.

foto de mi mamá y mi papá. Cómo así papacitos han ido botando a su querida hija? Mamita como así, cómo así papacito? Aunque veo tu pelo tan lindo no estás presente mamita. Porqué cuando estoy enferma no vienes a verme mamita? No podías subir las gradas y de la mano te hacía subir, mi mamacita, mi madrecita, como será? Me he quedado solita por eso lloro mamita. Porqué te has ido botándome? Hace tiempo que no me haces soñar mamacita. Cómo así llegas de tan lejos? Has ido mamacita botando a tu amada hija. Yo soy una viuda mamita. Así conversamos contigo mamita. Hasta ahora sufro mucho. Porqué te fuiste dejándome para sufrir? Mamita, que voy a hacer? Estas vivita aquí parada en esta foto. Papá y mamá, sabiendo que soy una sola hija porqué me fueron botando? Pensando bien con el corazón trajiste esta foto, con esta foto tengo para verte todos los días mamacita. Yo lloro porque me fue dejando, lloro porque la veo vivita, lloro al acostarme mamita. Tú me amaste tanto, me criaste delicadamente, mamita. Por irte me haces llorar tanto mamita. Cuándo me vas a gritar: “Hija! Juanita.” Que será de mi? Todito este tiempo he esperado que tu vengas, mamita. De qué pueblos has venido mamita? Que será de mi?

46 Lavar oro y rodillas motor cuerpo

No me voy seguido a lavar oro solamente por el dolor de las rodillas. Las rodillas son el motor del cuerpo. Si ese motor se rompe, cómo voy a andar. Cuando se lava el frío entra en los pies y manos. Yo soy enseñada a lavar oro desde chiquita. Cuando éramos mas jóvenes parecíamos patos en el río, no teníamos ningún dolor. Lavábamos bastante oro. Acordándome de eso me da tristeza.

47trabajo de mujeres andi

Las mujeres Andis son fuertes y valerosas, corren livianitas a buscar lo que necesitan, cogen el animal que trae el marido y con un cuchillo, chuij, chuij van raspando hasta que queda amarillito, rico el animal. Esas son las mujeres que se llaman pichi, como el pajarito. Desde antiguo las mujeres se deben levantar temprano, a las 11 o 12 de la noche a tomar huayusa, a conversar, a tejer

¡Error! Marcador no definido.

shigras o redes de pescar. Las mujeres teníamos que hacer la piola, todas trabajábamos, unas preparando la pita, otras tejiendo, otras conversando.

Ahora las mujeres solo sirven para dormir con el marido, son sabias para mostrar la nalga al marido ,pero los hombres dicen que han encontrado una mujjer trabajadora. . La hija no sabe tejer shigras, a papa no le gusta como hace. (todas hablan juntas) Cuando la pita no esta bien hecha no vale y si esta bien hecha suena bien. chinj, cuij, Huij huij (se rien). por andar a la chacra la hija no aprendio, pero para la chacra es buena. Huagra no sabe hacer muchas cosas de esas pero se levanta a aconsejar a las hijas que no hay que tener la nalga en las peirnas del marido, Deben dar huayusa, chicha y despues ahcer piola para hacer shigras pequenas par ir a pescar con la ishinga par poner todo tipo de pescaditos. Si ahcen una shigra muy chiquita se coge mucho pescadito y va a saltar. . Mi finado papa sabia hacer ese trabajo y mi mama no estaba en la casa, andaba todo el dia, tarde y manan en la chacra. Ella tenia terreno donde iba hacia chacra y le envidiaban .

48 mullus de colores

yo vivo deseando regresar a los tiempos antiguos y peintarme con lapiz verde.quisiera ponerme en las munecas mullos verdes en una y rojos en otros, Primero mullus blancos, rojos, verdes y rojo. Se veia feo una mujer sin mullus. Por eso cuando hacian la chicha se mojaban los muyus de la muneca y se ponian hediondos.

J yo por eso con los mullus en la muneca no queria hacer chicha.

no se sabe donde han botado los mullus. Tal vez alguna vez que estuve enferma se lo pagaron a algun brujo. ellos cobraban atados grandes de mullus. J. lo mismo dice.c. la mama tenia bastante pero un hahuallacta le compro. Ahora los mullus son de colores claros, no son bonitos. Antes eran bien verdes y bien verde (verde es un azul vistoso). F tiene unos poquitos pero no es lo mismo. Lo mismo era la pintura para la cara de un rojo y un azul bien bonito.

49 jaunita mailing song

wailing jaunita

¡Error! Marcador no definido.

cuando mostre foto de batia
mi hijita, mi mamá, mi hermana
viendo su foto no se que pensar
mi comadre, mi mama, no se que hacer
me he quedado sola para llorar
no puedo ir al pueblo
mi comadre, mis sobrinos, mi compadre, no se que hacer
mis nueras, mis sobrinos no se que hacer
están pardos como vivos. como que me fueran a dar alguna comida
están todos comadres
estoy igual que usted comadre, solita
cuando será el día que me encuentre con mi comadre y compadre
no se que hacer compadre, no se que hacer comadre
usted comadre llora allá y yo lloro acá
tiene la misma cara que mi mamá (es hermana)
que voy a hacer comadre
si estuviéramos juntas
lloraríamos todos los días
hay veces que mis hijos me habalen
mis yernos también
lloro por eso
no se que hacer
a veces mi hijas también me hablan
y lloro
yo creo que debo morirme rápido
mi comadre no se que hacer

¡Error! Marcador no definido.

hemos quedado solas comadre para llorar así
 mi compadre está como vivo
 las dos no más estamos llorando

50 última página

Cuando mi padre me dio su samai me aconsejó que después de su muerte yo no debiera tener miedo a ningún blanco. “Vive como yo -me dijo- actúa como yo que toda mi vida luché contra patrones abusivos.” Si sólo supiera castellano hubiera sido como él, pero heredé sus pensamientos y tú vas a poner los míos en papel.

51 canto autobiográfico

Yo he andado comiendo
 la pepa que come el *cushillo*
 He caminado
 hasta las cabeceras del Verdeyacu,
 mujer caminadora.
 Deseando encontrar pepas de oro
 he de llegar hasta allá,
 traeré dos gramos de oro,
 caminaré para ir a lavar oro,
 como un turista andaré de playa en playa.
 No necesito de mi marido para ganar dinero,
 mientras pueda caminar
 iré a buscar oro.
 Yo ando como una hoja
 llevada por el viento,
 hago oír un ruido
 como el huracán.
 He subido altos cerros,

me he sentado silbando con la hojas.
 He andado todos los cerros,
 como el pájaro *bobonero*.
 Yo soy el *bobonero*
 soy mujer tucán.
 En las copas de los árboles, en cada rama,
 me muevo de lugar en lugar.
 Soy una mujer que canta en los cerros.
 Soy como el mono *yanamachín*,
 soy mujer *yanamachín*,
 mujer caminadora,
 soy la mujer *yanamachín*.
 Los blancos me llaman "mujercita,"
 pero puedo caminar por donde quiera.
 Creen que soy presa fácil,
 pero puedo volar a la cima del cerro.
 Como águila,
 a la punta del cerro puedo volar,
 donde no pueden alcanzarme.
 En la cima de cada barranco
 soy una mujer que llora.
 Cantaré como el pájaro,
 como el amo de todos los pájaros cantaré.
 Me gusta cuando hablas [autora],
 como semillas, tus palabras guardo en mi corazón,
 pero a diferencia de tus libros, mi palabra es libre.
 Los abogados quisieron atarla,
 pero tengo la palabra de la mujer *pitalala*.
 Recuperé la tierra de mi padre,
 allí me moriré.

¡Error! Marcador no definido.

A mi querido hijo dejaré,
hablando como hombre blanco
para protestar cuando yo me muera.
Desde el cerro te veré, mi amor,
si es que me buscan para la misa,
di que soy una mujer que anda lejos,
diles que no escuché la campana.
He de venir con el aire,
levantando la neblina del río,
llego ya al pueblo oscuro.
Esa es la mujer
que se llama Francisca.
Soy una mujer que da su *samai*
Soplando en las manos,
a ti, hija querida,
daré mi poder.
De la Sierra me llaman,
serranos me llaman a curar,
conociendo montañas me iré.
Como mi padre me dió,
te daré mi saber.
Mi padre dijo:
te mostraré las montañas que caminé,
te mostraré las nieves que pisé,
te haré sentir el frío,
te mostraré mis sufrimientos
cuando cargué a los blancos.
Te mostraré todo.
Cuando veas, conocerás;
cuando conozcas, llorarás.

Cuando voy allí, veo sus pasos,
oigo su flauta,
recuerdo sus palabras.
Ahora andamos en auto
y nos negamos a ver.
Mi padre iba a pié, ligero como el venado.
Si es que quiero, me voy,
para que mi voz
pueda oirse en el viento.
Si yo pudiera partir
hasta el cielo llegaría.
Soy mujer Andi,
hija del que fundó este pueblo.
Aquí vinimos primero,
somos este pueblo.
Soy la última que recuerdo.
Donde los blancos pusieron el cuartel,
mi padre cazaba;
cuando veo esto
mi corazón se rompe.
Donde pusieron la gobernación
es donde hacían el cambio de varas,
donde las mujeres ofrecían la chicha
donde los hombres tocaban el tambor.
Los blancos recién han llegado,
nos fuimos a los cerros.
Son recién venidos,
pero actúan como dueños.
Me dicen que no valgo,
pero mi pensamiento es luz brillante,

no sé español,
pero soy mujer-Picher
fuerte como las escopetas Picher
que nos vendían los caucheros.
No soy como las mujeres de hoy día,
como espejos se rompen,
como espejos reflejan a los blancos.
Usan tacos altos,
no pueden caminar con gracia,
andan y andan sin rumbo.
Como espejos se rompen.
Yo camino y camino con gracia,
mujer caminadora, mujer viajera.
A las monjas les digo:
Camino como los *aucas*,
me visto como los *aucas*,
huelo como los *aucas*,
Soy mujer tucán,
soy la mujer
que se llama Francisca.

í

Rio is in graphics

Yo te doy mis historias para que mis palabras sean llevadas en el viento.

=

Francisca Andi

dónde

río Pano

más

*Celebrando
el día
de la mujer*

Textos para hojas de monografía francisca**Rio**

Me acuerdo de una gran creciente del río Pano. El abuelo Anguchaqui pasaba por medio río gritando: ¿Están viviendo hijos? ¿Se han salvado? Nos hubiéramos podido morir todos. Mucho se perdió, casas, chacras, pero no podemos castigarle al río porque así es su costumbre. Dios así lo dejó que haga. Pero ahora las crecientes se llevan todo, será porque antes había selva pero en estos tiempos las chacras son débiles. Por eso se lleva todo. Pero la creciente también nos deja el oro.

Juanita Andi

Cuando el río reventó se puso negro y un pajarito cantaba anunciando la creciente. Llovió toda la noche y todo el día y en la cabecera se oyó como un trueno. En esa gran creciente, como a las doce de la noche comenzó a bajar una gran piedra. La gente que estaba en las lomas podía ver que brillaba algo en el río. Eso era el *supai* que venía montado en la piedra. Ahora no sabemos donde está. Algunos dicen que llegó hasta el mar y que es la piedra-hombre, y que la piedra-mujer, media escondida, todavía existe en las cabeceras. Hay una anciana que se llama *sacha apama* que nos va a avisar cuando le toque el tiempo de bajar a la piedra-mujer. Nosotros pensamos que fue esa piedra que bajó la que dejó tanto oro esa vez.

¡Error! Marcador no definido.

Francisca Andi

Contaban las rucumamas que
la Sachahuarmi viene al río
Pano a bañarse de vez en
cuando.

Saporumi

Saporumi, yo soy mujer de Saporumi,
yo soy mujer Saporumi,
Estoy parada, soy Serafina,
soy mujer Shiguango.
En una mano tengo monedas,
en la otra tengo billetes.
Yo soy mujer de Saporumi,
a mi no me han de hacer caer tan fácilmente.
Aunque soy muy pequeñita,
no he de caer.
Como el pescadito vence el barbasco,
así he de vencer yo.
Ustedes consuegros no me han de vencer.
Desde la cabecera es esta piedra
Y por eso no me han de vencer.

Canción cantada por Serafina Shiguango
como madrina en una boda.

La Saporumi es como la Pumarumi. Están vivitas esas piedras. Por eso antiguamente mi papá pescaba harto ahí.

Quiero irme a morir donde pueda ver los cerros, oír los pájaros cantar, estar junto al río, cerca de los cerros que mi papá y mi mamá han visto. Quiero vivir con los cerros. Me acuerdo de esos cerros donde hay sachahuagra, tutacushillo, machin. Se oye lo que cantan los monos. Ahora que ya no puedo caminar tanto esos recuerdos me entristecen.
Francisca Andi

Música

Con una fibra que se llama **pindo huachi** se hace un instrumento que se llama **trompa**. Se oye lindo. Yo sabía tocar cuando mi marido estaba enfermo, acordándome lo que hemos andado por los cerros y por otros caminos.

Me recuerdo cuando podía pescar harto **umbuni**. Cogía uno tras otro, botaba a la orilla del río, uno tras otro. Y ahora por el dolor de mis manos no puedo pescar. He mantenido a mi mamá y mi papá con mi pesca. Mi papá sabía estar recordando sus andanzas por el monte Igual que mi mamá cuando estaba vieja estoy yo ahora. Entonces yo pensaba que nunca iba a envejecer.

¡Error! Marcador no definido.

Politica

de mi parte yo vote por los runapura (pachacutec). yo pense ayudarles a los hijos del Mariano. a mime entristece mucho ese problema porque cada persona sabe por quien tiene que votar. nosotros sabemos por quien debemos dar el voto. nadie nos puede obligar. nadie tiene que decirnos vota por este. nosotros mismos debemos pensar y si queremos no rayamos por nadie.

yo pienso que por listas y politicas no debemos de pelearnos. si es que ellos ganarian los puestos cuanto me van a regalar? yo no puedo decir el nombre pachacutec pero digo patacuchi pero ellos tienen plata como mi sobrino Miguelito. ademas me doy cuenta que han ganado los que estaban en los primeros puestos. los pequenos no han ganado. cuando ellos ganan y van a las oficinas tienen dinero para comprar casa, terrenos. para eso quieren quieren que nosotros votemos por ellos. yo no voy a ganar ni 5000 sucres. mi hijo y yo no debemos a los candidatos ni una colilla de tabaco. la gente no

Yo puedo hablar en todas partes, no me importa qué pueblo sea. Porqué tengo que tener miedo! Las mujeres podemos hablar donde quiera. Como mi lengua no habla mentiras, yo no tengo vergüenza. Yo les dije a los Españoles cuando vinieron a Rucullacta (en 1992) que los blancos nos han empujado hacia las lomas, en tierras que no valen, pero aún así podemos sembrar café, cacao, maíz. Yo les dije clarito que nosotros los runas somos los dueños propios de aquí. Me lleno de iras cuando veo a esas mujeres que hablan despacito. Quiero que las autoridades oigan mi voz fuerte.

Yo a Velasco Ibarra le dije: “Usted tiene la obligación de ayudarnos. Mire los niños que no tienen que comer, no van a tener fuerza para estudiar.” Me palmoteó en los brazos y me dijo: “No tengas pena, yo les voy a mandar.” Por eso después vino comida. Yo pensé que ahora Borja iba a hacer lo mismo, pero ni estaba vestido de gobierno. Vino aquí a Tena con un pantalón y una camisa cualquiera. Mejor el gobernador que vive en este pobre pueblo estaba vestido con un buen terno.

Estos gobiernos de ahora no saludan, no dejan saludar. Vienen en avión y se hacen esperar con policías en el campo de aviación y a uno no lo dejan acercarse. Me dicen :”Quita, quita de aquí.” Yo les contesto: “Porqué me voy a quitar. Yo espero al gobierno para saludarlo. Ustedes policías están siempre al lado del gobierno. Nosotros los Runas tenemos que conocerlo también.”

Y vienen autoridades con eso de la alfabetización. A mi que tanto me duelen las piernas y los brazos, ya estoy vieja y media ciega me van a mandar a la escuela! El presidente tiene que ayudarme para hacer estudiar a mi hijo, para dar un poco de comida. Solamente si el me va a mandar carne y llenarme la casa de comida para que yo pueda irme a la escuela. necesito, que voy a estar garabateando (haciendo huecos) en los papeles. Si hubiera sido de aprender a leer y escribir tendrían que haber ayudado a mi papá y a mi mamá para que me manden a la escuela. Ahora es tarde.

La política

Oro

Nosotras tenemos que meter las manos en el agua para sacar el dinero.

Curación

y de recolección

dónde

A veces les soplan tabaco a las mujeres para darles poder, para que sean fuertes. Dan el muscui, y la fuerza de la vida, samai

Algunas enfermedades vienen tal vez porque no se toma agua hervida o de otras personas, pero los birotos son de los yachaj. Cuando ellos se calientan mandan dolor del cuerpo y como convulsiones eléctricas en todo el cuerpo. Yo tengo pajus de muchas personas por eso de una sola curo las enfermedades. He curado a mucha gente. Tengo el mija cacuna paju para sanar la bronquitis. Hasta los mismos doctores me han visto sanar. Sobé a un niño dentro del mismo hospital cuando yo estaba internada. También sano el yacupaju y otros más.

Boda

Mi **Canto de boda** hija estás llevando,
vas a tenerla amándola, yerno.
Te estoy dando una hija que no vale,
será que vas a tener bien a mi hija.
La mamá tampoco vale nada.
el papá tampoco vale nada.
Tu quieres a mi hija que viene de lejos,
desde donde se oculta el sol.
Estamos dándola adonde sale el sol,
como madre estaré viendo el sol por donde entra.
Estás llevando a mi hija,
estás comprándola con mucho dinero.

¡Error! Marcador no definido.

Ahora la entrego en tus manos.
 Cuando yo me caliento
 aunque me den de tomar ollas y ollas de trago,
 no me emborracharé.
 Yo soy mujer fuerte,
 Tu crees que me puedes emborrachar
 pero no vencerás.

En boda Guillermina
 Mi hija la doy
 a un hombre del río Tena,
 Me la están comprando
 diciendo que es una mujercita de Pano
 Me dicen que esta yéndose a vivir con los Tenas
 A los que se llaman Tona están dando.
 Mi hija vivirá caminando
 Que será el Tona runa
 En cuanto le estará comprando.
 Estás como que no vas a cuidarla
 estás parado como un blanco.
 A ver si todos la van a amar
 Yo me voy,
 yo me voy al cerro
 mi Francisquita
 Estoy vendiendo a mi hija
 y salto de un lado para el otro.
 Me voy al cerro
 pero miraré al fondo,
 diez estancos puedo terminar
 Cuando yo toque
 se han de levantar todos los muscuis
 Pensando en mi hija he de tocar,
 que la he dado a los Tonas
 He de regresar al cerro,
 lo he de subir llorando
 hasta donde está mi hija,
 hasta que se me paralice el corazón
 de dejar a mi hija en el cerro.
 Mis consuegros
 estoy tomando.
 Ahora dejo a mi hija
 y la entrego en sus manos
 por eso estoy tomando
 y emborrachándome.

Oro

Yo no soy de las que he necesitado a mi marido para el dinero. He lavado oro para tener mi propio dinero.

Hay un curiamu que quiere llevarse a las mujeres. Por eso en las bateas de algunas de ellas entran trocitos, cascaritas de oro y ahí mismo para otros no hay nada. También hay la curimama. Es que los supais se casan y tienen hijos. Los supais señoritas tienen bastante oro en el pecho. Por eso algunos yachaj lavan oro a veces donde no hay para otros. Si uno mezquina el oro a otros, entonces el supai se lo va llevando a otro lado.

A veces le digo a mi marido yo solita soy minera mientras lave oro no necesito de el para sobrevivir.

A donde se va la curimama yo voy siguiendo. Juanita

El oro lo manda el supai amu. En Ushpayacu hay una piedra que la encontro el compadre ventura. De esa bola de piedra con el golpe del agua se va haciendo polvo y ese es el oro que viene por el rio. Por eso es que en el ushpayacu hay bastante oro. El ventura se calento una vez con el curiamu y desde ahí se desaparecio la piedra.

El ore viene de la supaimama , no es por gusto que hay oro..

Huanduj

Del cogollo del huanduj sacan el cristal, el centro pero se toma muy poco. En el sueño del huanduj uno ve todo clarito como que las personas estuvieran vivas. Cuando mi marido toma ve a mi papá clarito. El huanduj es también supai huarmi. Cuando alguien lo toma se puede meter en los espinos y en las ortigas y no siente nada. El supai huarmi emborracha los pies y no hace sentir nada. A veces también se presenta la ucumbi huarmi que camina junto a la huanduj huarmi. La huanduj huarmi limpia las enfermedades mientras la ucumbi huarmi soba al enfermo. La ucumbi huarmi cuida cuando alguien toma huanduj porque la persona a veces se va y hay que seguirla. Lo que pasa es que la huanduj huarmi tiene una casa y allí lleva los enfermos a curarlos. Si es que alguien se va a morir se ve un esqueleto, se ve todo lo que va a pasar, el velorio y aún la sepultura.

Lomupaju. Cuando se va a sembrar la yuca se coje la mano del que va a sembrar. Este tiene que poner las manos sobre la mujer que tiene el paju. Con tres palos de yuca se limpian las manos. Y se quiebran los nudillos con ruido. Se hace el mismo ritual en la casa y en la chacra.

Va con la foto

Como se trasmite paju. La que quiere recibir el paju debe sobar a la que lo tiene, jalarle los dedos y darle dinero. Luego tiene que sobarse sus propios brazos y probar su paju en el enfermo. La práctica se hace en el mismo momento.

¡Error! Marcador no definido.

tierra

Algunas madres cuando ya están cerca de morir muestran a las hijas el pedazo de terreno que les corresponde. Yo como me escapé de mis suegros y vine a vivir con mi papá, me dieron este terreno en Pano, pero los hombres siempre mezquinan la tierra. Cuando saco la yuca sé llorar mucho porque esa es la tierra que me dejó mi papá.

A la tierra no hay que abandonarla nunca, siempre hay que estarla cuidando.

Yuca

La yuca con rabo largo anuncia que no va a haber buena yuca pronto. A mi me pasó una vez y tuve que comprar yuca!!!! Qué vergüenza. Hay que tener las tres chacras para no tener problemas. Cuando la yuca no está bien cargada parece que me voy a morir. Hay tantas clases de lomu: aicha lomu que es blanca y buena. Se debe llamar así porque cuando crece, crece igualita como el pelo. La killa lomu es amarilla y tiene unas pepitas en las hojas. La guacamaya lomu es colorada y la mata también y hay muchas más. La tiutia, esa hierba con la cual uno golpea la yuca tiene el paju de la yuca, es la lumu mama. Hay que sembrar albahaca que es la hierba con que también se golpean los palos de yuca para que cargue bien. Otra hoja que se llama pizón tiene unas pepitas por todos lados. Viendo eso la planta va a tener muchas yucas. Antiguamente preparaban achiote, lo desgranaban en la mano, cogían la hoja de yuca y la adobaban con eso para golpear los palos de yuca. Y la mujer que siembra tiene que pintarse la cara con achiote para que la yuca crezca bien. No hay que coger el palo de la escoba cuando se siembra porque la yuca se hace como la paja de la escoba. Tampoco se puede tocar la rama de guayusa o la carahuasca de la canasta.

Se le dice a la lomumama: “lomumama , lomumama, locura carahuan.” Y al otro día se mira al cielo con los palos de yuca y se dice: “Dios mío, Virgen María, danos buena yuca porque es para comer tus angelitos.” Se pintan las puntas de los palos de yuca para que se alegren y carguen bien. Cuando se siembra el plátano no hay que comer ají.

Canto de amor

Soy Serafina Shiguango
Solo hay una mujer
de este lado del cerro
En cada lado del cerro
espérame mi amor.
Te canta la mujer
que piensa solamente en ti
Espérame en este lado del cerro,
yo misma solita canto,

¡Error! Marcador no definido.

espérame al lado de la montaña.
Soy una mujer de pelo largo
espérame al lado de la montaña.

Tengo que llorar, tengo que conversar, tengo que andar,
no tengo tiempo para nada...

Autobiografía

A mi me gusta caminar
observando el monte,
los ríos, los cerros, los árboles.
Soy mujer caminadora.
no soy como los que viajan en avión.
Yo voy vestida como los aucas,
tengo olor de los aucas,
por eso ando a pié
Soy mujer caminadora,
desde los cerros estoy gritando
porque soy como las hojas.
Soy la mujer que soplo las manos,
si es que mi marido se queda
soplado las manos lo he de traer.

Francisca Andi

La **candurumi huarmi** ahora esta llorando, a veces llora. Es porque el **candurumi cari** se fue abajo, se fue tocando la guitarra, bien alumbrado, con bastantes hombres, todos silbando y tocando la guitarra.
Francisca Andi

Tena

Nuestros abuelos vinieron primero y fundaron el pueblo de Tena.

Francisca Andi

Familia

Mi papá Basilio no tenía miedo a nada ni a nadie. Arreglaba todo problema con las autoridades, iba al Gobierno, hablaba y arreglaba. Mi papa contaba que antes para ir a Quito había que pasar cerros muy altos. Mi papá me decía: “te voy a hacer conocer, para que cuando conozcas, llores.” El sabía volver tocando el rondador y gritando: “hay la chicha! ponle agua que ya llego mujer.” A mí me sabía soplar la corona y me decía que

tenía que seguir viviendo como él.

“Basilio Ande, natural del Oriente, portador del Mensaje del Excmo. Sr. Presidente de la República, en la Estafeta Oriental Napo-Quito de la Carrera Incásica Escolar verificada con motivo del Centenario de la República.” **El Comercio 15 de Mayo, 1930**

**Canto que la mamá de Francisca
cantaba al dar la chicha
al papá cuando éste volvía de Quito**

Quieres un vestido blanco?
quieres un vestido blanco?
o quieres un vestido negro?
Qué quieres?
Ven, ven amado mío
De dónde vienes?
Mis lindos pies que vienen
caminando de Quito,
a ti no más espero.
Mi amadito,
vienes venciendo los cerros más grandes
Amado mío,
vienes pisando el hielo y el granizo.
Tomemos amado,
a ti no mas espero.
tu palabra me convence
Andas Basilio
solamente por ser fuerte.
Cruzas el Huamaní,
cruzas el Huamaní,
vienes muy bien
a pararte en mis manos.
Mi amado,
estoy perdida entre un montón de aves,
vestida de muchos colores
como el arco iris.
Igual que el arco iris
con muchos colores en el pecho.
Mi amado,
estoy pintada con achiote

¡Error! Marcador no definido.

con rojo, amarillo y verde.
 Voy a estar pintada como el tucán,
 voy a estar comiendo como el ungurahua.
 o estaré parada en la palma
 esperándote.
 Mi amadito,
 qué quieres de tomar?
 chicha blanca o negra?

Río y mujeres fuertes

Hay en un pajarito en la playa que se llama pusquindi, y es muy gracioso, se baña rapidito y sale. Nosotras teníamos que bañarnos antes de que el pajarito se levante. Cuando se salía del baño había que mirar hacia las montañas, para que mirando pudiéramos coger fuerza de los árboles, de los montes, para hacernos mujeres fuertes. Había que coger las piedras y decirle al río: “llévate mi debilidad y dame tu fuerza.” Después, golpear piedra con piedra y botar río abajo.

Ayahuasca

Cuando se toma ayahuasca se ven visiones y los yachaj ven los dolores que existen en nuestro cuerpo como si fueran piedras, o chonta, o araña y ellos los soplan para curar. Hay que sembrar un buen bejuco de ayahuasca con otras hojas y luego cocinar con fuego bien fuerte tiene que hervir despacio para hacer que se reduzca el agua. Si es que hierve muy duro como la guayusa no hace efecto. Se da de tomar en un pilche pequeño.

Origen candela

Una vieja historia que contaban los antiguos dice que la candela se hace con hueso del diablo. Ahora que vinieron los evangelistas, los supais se esconden ya no andan como antes que se los podía ver bien clarito.

Cerámica

Lo que me enseñó mi mama es que se pone la mitad de arcilla y la mitad de arena finita del río. Se pone un poquito en la boca y si suena mucho la arena, la arcilla no vale. Hay un cerro especial donde hay esa tierra para ollas, se pone arena se hace una bolita y se pone en la candela, así se prueba también si es buena o mala arcilla. Hay que buscar que sea entre blanca y roja.

Cuesta mucho trabajo hacer cerámica, pero Dios ha dejado la tierra para eso.

¡Error! Marcador no definido.

Comienzo la base desde el principio amasando rollitos. Después hay que borrar las señales que quedan y con los dientes hay que igualar el filo y acercar a la candela para secar un poco. Tiene que estar seca para raspar y alijar después con la piedra. Después que esta bien seca se asa y se ahuma. Así se hace una olla bien dura. A las yaticas o mocahuas, como le dicen en el sur, hay que ahumarlas bien y después ponerle cirquillo, que es la leche del árbol de caucho..

Antes las ollas se tapaban con hojas y teníamos distintas ollas para todo: para cocinar guatusa, para cocinar huanta, para el ají. Las callanas eran platos de barro que usábamos cuando comíamos todos del mismo plato en el suelo. Nos amábamos más entonces. Si la mujer no tenía muchas callanas es que era ociosa. Desde que éramos niñas para las bodas teníamos que hacer bastantes ollas y si quebrábamos una nos castigaban.

Nombres ollas quisa es para acarrear agua, tinaja es para poner la chicha, surcuna manga para hacer destilñar el trago.

Autobiografía juanita

Con mi papá viajábamos de un lado para otro. En cada parte hacíamos chacra y casa, en cada monte. Y luego botando, botando, en todos los lugares he andado. También he vivido sufriendo mucho, cuando murió mi marido, y peleando con los brujos. Después murió mi hijo, creo que murió brujeado, mordido de culebra. Solamente durmiendo me olvidé del sufrimiento.

Yo viajo para recordar y para tener de que hablar cuando sea vieja.....

Mi Mariaquita,
mujer Cerda,
se mueve como un colibrí
de flor en flor.
Sabe como trabajar la chacra,
todas las mujeres la admiran,
nunca compró comida
en el pueblo.

Saludando a su madre

Retorno de este lugar lejano,
retorno a ti, mi madre.
Tan seguro como la lluvia
sigue a la tormenta,
mi felicidad llega en el viento.
Francisca

a Lola,

compartimos el trabajo
y la idea de que todos los
sueños son posibles.

**“I ONLY THOUGHT OF RUNNING AWAY”: AN AMAZONIAN WOMAN’S STORIES
ABOUT MARRIAGE AND ITS IMAGERY**

Blanca Muratorio

Dept. Of Anthropology and Sociology
University of British Columbia
6303 NW Marine Drive
Vancouver, B.C. Canada V6T 1Z1
Fax: (604) 822-6161
E.mail: mura@unixg.ubc.ca
Phone: Off: (604) 822-6359
Home: (604) 224-7526

Acknowledgments. I am grateful to the Social Sciences and Humanities Research Council of Canada for their support of the long-term fieldwork on which this essay is based. I also want to thank the University of British Columbia for supporting my more recent research in Ecuador during the summers of 1995 and 1996. In Tena I owe especial thanks to Dolores Intriago for her invaluable research assistance and friendship.

Comments on the paper presented to Social Analysis:
Valiant Ladies: Gendered Dispositions in Argentine Working Class Memories

This paper is based on excellent research, richly interwoven in the three cases analyzed. It proposes an interesting approach to women's participation in community organizing by using William's concept of "structure of feeling" to understand the relationship between feelings, thought, and action in women's participation. It is also careful in not using this "feminine disposition" as the only explanatory cause of their participation. It appropriately contextualizes this participation in the political climate of Argentina in two different historical periods..

My comments are presented as questions on issues I think are not clearly drawn in the paper . I am sure the author has answers to most of them. I offered them as critical reflections in the hope they may help to improve the clarity of the paper for the general reader, and to strengthen some of the analytical points made.

--Does this "structure of feeling" apply only to female participation? Is this only a feminine disposition ? Can we think of the same relation between feelings, thought, and action as characterizing men's participation in politics?. Are there not also "valiant men"? There are several culturally specific ways in Spain and in Latin America to refer to this disposition in men: e. I can think of many instances of male students, for instance, who participated in similar episodes of the ones described in the paper, or in other hard economic or political times, when a coherent ideology was not their main motivating factor, but feelings of injustice, the death of another student, etc. What is the difference in José Ingenieros.? By failing to explain this, we are left with an impression, I am sure the author does not wish to give, that women have more "feelings" than men, o that women have feelings and men have thought. This interpretation is also implied in p.14 in the case of Dr. Jorge, where the reaction of the women is analyzed as "more felt than thought." Were the potential consequences less dangerous for women than for men? As with the Mothers of Plaza de Mayo, and given the history of repression in J.I., can we not ask if the women thought about this and acted accordingly? The complexity of common sense knowledge and thought that comes into these decisions, I think, get lost under the dichotomy feelings/thought which, as the author points out in p.2, is not what Williams had in mind.

--To take further this comparison between the Madres' and the José Ingenieros women's participation (as discussed in pp.15-16), it is clear that the former "turned their dispositions into an explicitly articulated identity and politics". However, why the latter did not? Is it not the case that they already had a political identity as Peronists, and a class identity as working class, both facts not present among the Madres, who needed an unifying identity among women of different class backgrounds and political persuasions?

--As the title indicates, these gendered dispositions were in working class memories; they refer to women's stories about the past. I assume they do not apply to the forms of women's participation in the 1990s, as described in p.4. Then, why should it be "striking" that the latter activities are

dominated by women? The larger participation of women in these types of activities (school, sewage, etc) has been the norm among working and middle classes, and have been commonly regarded as “appropriate for females”, but not “feminists”. The distinction between the two periods of participation has to be more clearly drawn in the text, to make the conclusion stronger, I think.

--Pp.18-21 are rather confusing in this respect, because there it is argued that “structures of feeling” explanations also apply to the 1990s.(p.21) At the same time, this particular case is differentiated from new political movements because it is not about identities but about old style politics.(favoring women, perceived as more altruistic?) Here we need the author’s characterization of “identities”. Being a Peronist (as the people of J.I are) has always been a class and political identity in Argentina.

--My final comment refers to pp.21-22 in the conclusions, in relation to the impact of the dirty war and its aftermath (plus neoliberal policies)on peoples lives, political consciousness, and capacity to act politically. The author rightly underlines the importance of that process . Recent literature suggests that the consequences of the politics of fear take longer that people themselves thought in the years of democratic euphoria. Some commemorative events of all kinds happening just now in small towns and communities all over Argentina, after so many years, speak of the complexities and ambiguities of the politics of remembering and forgetting and of the capacity to organize and act politically.

Call for papers for the following session:

The creativity of popular culture in Latin America

This session deals with Latin American popular culture, its historical roots and contemporary practices as expressed in the oral and written traditions of the different ethnic groups that conform contemporary Latin American cultural identities. From folk religion, to football, popular journalism and music, to new forms of social movements, popular traditions have been transformed and recontextualized in the present when all Latin American countries confront the challenges and the crisis of a globalized cultural economy.

IMAGENES DE VIDAS ANDINAS

“A través de sus pinturas autóctonas, los indígenas de Tigua desean hacer conocer el espíritu de superación de todos los pueblos indígenas, quienes por miles de años habitan en las cordilleras de los Andes.”

Este es el mensaje que el artista José Eduardo Cayo Pilalumbo quiere comunicar a todas las personas que visitan esta exposición. Como Coordinador de la Unión Artesanal de Pintores y Tejedores de Tigua, José Eduardo, junto con su hermano José Abelardo, presentan sus propios cuadros y los de otros miembros de la Parroquia de Tigua, Provincia de Cotopaxi, en los Andes Ecuatorianos.

Como la mayoría de los pueblos indígenas del Ecuador, los indígenas de Tigua hablan Quechua, lenguaje introducido en esta área durante la expansión del Imperio Inca hacia el Norte en la mitad the siglo quince. Son campesinos que viven en pequeñas comunidades dispersas en los profundos valles y empinadas laderas de las montañas, en una de las áreas mas espectaculares y hermosas de la Sierra Ecuatoriana. El paisaje está dominado por el páramo, coronado por los nevados de los Illinizas y el volcán Cotopaxi. Es una tierra de frío intenso y de fuertes vientos, donde los días de brumas y lloviznas típicas del páramo, se alternan con los deslumbrantes cielos azules y las brillantes noches estrelladas comunes en la estación seca.

En las regiones más bajas, el paisaje está salpicado de comunidades e intensamente cultivado con cereales y una gran variedad de papas y otros tubérculos Andinos en un intricado tapiz de pequeños terrenos. A pesar de su asociación simbólica con amenazadoras fuerzas sobrenaturales y animales salvajes,

los indígenas de los Andes tienen una larga tradición del uso ecológico del páramo para pastoreo de ovejas, llamas, cabras, y algún otro ganado. La paja del páramo es usada para los techos de las casas, como combustible para cocinar, y para calentar las viviendas.

Los cuadros de Tigua, pintados con esmaltes sobre cueros de ovejas procesados y extendidos en marcos de madera, constituyen una forma artística relativamente nueva en esta área. En la tradición oral local, tal como la narra Eduardo Cayo Pilalumbo, se dice que las pinturas fueron creadas por Julio Toaquiza en la década de 1970. Toaquiza tuvo un sueño premonitor y el consejo de un chamán que cambiaron su vida y la de la comunidad. Inspirado por ese sueño comenzó a dibujar paisajes locales con un lápiz y a pintar con un pincel hecho de plumas de gallina. Para añadir color utilizó las tinturas de anilina que los indígenas usan para teñir sus tradicionales ponchos. Siguiendo la iniciativa de Julio Toaquiza, sus hermanos, sus hijos, y luego muchos de los miembros de su comunidad comenzaron también a pintar en superficies planas.

Los cuadros representan cautivantes narrativas etnográficas de la vida cotidiana de los pueblos indígenas de esta área Andina: el pastoreo de ovejas, la cosecha, la celebración de bautismos y bodas, o la participación en los rituales de curación de los chamanes. Desde el comienzo, uno de los temas que recurren en las pinturas es la celebración de Corpus Christi. En esta importante fiesta Cristiana, bandas de músicos tocan tonadas Andinas con flautas, rondadores, tambores, y trompetas como vivaz acompañamiento a las importantes figuras de los danzantes vestidos con trajes elaboradamente decorados. Payasos y otros caracteres graciosos portando máscaras de monos, lobos, y perros, también forman parte integral de la fiesta y se convierten, de hecho, en los personajes más populares. Otras celebraciones que se representan con frecuencia en las pinturas son el Día de

Todos los Santos, Nochebuena, Reyes, San Juan, y Carnaval.

Más recientemente, los temas de las pinturas incluyen la rica tradición oral indígena de mitos, leyendas, el simbolismo de los sueños, y su propia historia. Varios artistas han comenzado también a pintar narrativas Bíblicas y escenas de la selva que ilustran una larga y bien reconocida relación mágica y ecológica entre los pueblos indígenas de la Sierra y de la región Amazónica de Ecuador.

Generalmente, familias enteras son conocidas como artistas de Tigua por su estilo característico, y los niños comienzan a pintar desde muy pequeños. Su trabajo artístico se vende a turistas y a otros visitantes en su comunidad y en negocios y en los mercados de varias ciudades Ecuatorianas. Muchos pintores pintan de noche y especialmente en los períodos de tiempo cuando sus labores agrícolas se lo permiten. Usan las ganancias obtenidas de su arte como suplemento de sus escasos ingresos agrícolas, lo cual ya ha resultado en un mejoramiento de la situación económica de la mayoría de las familias en las comunidades de la parroquia de Tigua. Sus recientes viajes al extranjero para exhibir y vender sus pinturas constituyen otro esfuerzo más hacia un mejor futuro.

Blanca Muratorio

Departamento de Antropología y Sociología

Especial agradecimiento a Etienne Walter, Cónsul Honorario del Ecuador en Vancouver, a Shirley Neuman, Decana de Artes de la Universidad de Columbia Británica, a Ruth Phillips, Directora del Museo de Antropología de UBC, y al Comité Organizador del XXVIII Congreso de la Asociación Canadiense de Estudios Latinoamericanos y del Caribe (CALACS) en Vancouver. Deseo también agradecer a William French del Departamento de Historia, a Ricardo Muratorio del Departamento de Antropología y Sociología, y a Deborah Tibbel, Jennifer Webb, y Moya R. Waters en el Museo de Antropología por la generosa colaboración que ha hecho posible esta exposición.

ALMAS MILAGROSAS, SANTOS POPULARES Y OTRAS DEVOCIONES

María de Hoyos Laura Migale

[Presentación]

ALMAS MILAGROSAS, SANTOS POPULARES Y OTRAS DEVOCIONES

En la década del setenta, Susana Chertudi y Sara Newbery definieron a las canonizaciones populares como aquellas que tienen por objeto de culto personas que han sido santificadas por el pueblo, es decir, que en su proceso de canonización no había intervenido la Iglesia Católica como institución. Es más, la Iglesia reprueba estas muestras de fervor religioso que suele definir como supersticiones.

Las investigadoras centraron su estudio en la Difunta Correa que, por aquel entonces y hasta hace muy poco, constituía la santa popular de mayor veneración. Un análisis acerca de las canonizaciones populares a comienzos del nuevo milenio muestra la aparición de nuevos santos, el incremento en el culto de otros y la perdurabilidad de manifestaciones originadas hace más 150 años.

Este trabajo describe las circunstancias de cómo y por qué una persona que llevó una vida común -incluso a veces hasta reprobable- se convierte luego de su muerte en un objeto de culto religioso debido a que se cree que su alma se encuentra en la gloria y que puede convertirse en intercesora ante Dios o adquirir un poder sobrenatural capaz de hacer milagros.

También se analizan las diversas formas de manifestación de las canonizaciones populares: los lugares de culto, las diferentes ofrendas, los símbolos de cada santo, los ruegos más comunes, las promesas realizadas y los castigos ante el incumplimiento, los diversos homenajes y evocaciones artísticas, y las diferencias sustanciales con las canonizaciones oficiales de la Iglesia.

Se presentan los nuevos santos populares y aquellos que perduraron a través del tiempo: su vida, su muerte y las razones de su "paso a la santidad". El texto es acompañado por 160 fotos originales tomadas por las autoras y 20 fotos del Archivo General de la Nación. También incluye fragmentos de temas musicales y de películas que tienen como protagonistas a santos populares.

María de Hoyos Laura Migale

Agradecimientos

FONDO NACIONAL DE LAS ARTES

ESTUDIO DIGITAL TRACK 1 (MERCEDES, PROVINCIA DE BUENOS AIRES)

I N D I C E

INTRODUCCION

Devociones populares

Santos oficiales y Santos populares

Los protagonistas

Nace un Santo popular

Pedidos

Manifestaciones del culto

MUJERES TRAGICAS

La Difunta Correa

Juana Figueroa

María Soledad

La Telesita

La Brasilera

Gilda

Almita Sibila

Finadita Juanita

La Degolladita

Juana Layme

La Finada Ramonita

LOS GAUCHOS SANTOS

El Gauchito Gil

El Gaucho Lega

Bazán Frías

Santo Antonio María

José Dolores

La Cruz Francisco López

El Gaucho Cubillos

Bairoletto

LOS ANGELITOS

Pedrito Hallao

Los Lucas Hallao

Pedrito Sangüeso

Miguelito o

Adrianita o la Santita de Varela

El Almita Perdida

La Calaverita

SANADORES Y GUIAS ESPIRITUALES

Sanadores cuyo poder perdura después de la muerte

Sanadores

Pancho Sierra

La Madre María

Pancho Sierra, la Madre María y "el triángulo espiritual".

Otros herederos de la Madre María

El Padre Mario

Otros sanadores

El Padre Mateo

Tibor Gordon

Jaime Press

Garrincha

SANTOS POPULARES MUY PARTICULARES

Nicolás Caputo

Ceferino Namuncurá

Carlos Gardel

Eva Perón

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

INTRODUCCION

Devociones populares

Los "santos" objeto de nuestra investigación son un aspecto de las comúnmente denominadas devociones populares. Estas devociones no suelen pertenecer a cultos oficiales aprobados por el estado ni contar con el beneplácito de las religiones tradicionales, sin embargo inspiran tal fervor que en nada cuentan las opiniones institucionales. Tienen distintas características, algunas son supervivencias de ancestrales costumbres precolombinas como la Pachamama o el culto a los muertos; otras son producto de la "santificación" de personas comunes, que a veces ni siquiera han llevado una vida ejemplar, pero cuya muerte en plena juventud y en terribles circunstancias es la que determina su nuevo status. También son objeto de devoción manosantas y carismáticos, ya fallecidos, que consagraron su vida a los necesitados.

Los protagonistas de esta veneración tienen en común que se les adjudican poderes extraordinarios. Son capaces de conceder deseos, hacer milagros, otorgar ayuda y también de castigar cuando no son recompensados. Pueden intervenir y cambiar la suerte de los mortales. La Iglesia Católica muchas veces rechaza abiertamente estas "supersticiones" y otras, mantiene una tolerancia a disgusto, pero para los practicantes no existe ninguna contradicción entre una y otra. El santo popular o la Pachamama se suma al panteón oficial y se le rinde culto de la misma manera. Las ofrendas a la Madre Tierra comienzan con la Señal de la Cruz y siguen con Padrenuestros. En las capillas destinadas a la Difunta Correa se colocan estampitas de la Virgen de Luján y de San Cayetano. En las oraciones a San La Muerte se le pide que actúe como intermediario ante Dios Todopoderoso, y el Día de las Animas se les da de comer a las almitas mientras se reza la Novena por las Almas del Purgatorio. Son cultos sin sacerdotes, practicados individual o familiarmente pero con el fervor que otorga la fe.

Santos oficiales y santos populares

Para la Iglesia Católica una persona es santa cuando ha alcanzado la gloria y así lo determina una sentencia solemne del Romano Pontífice. Se trata de un largo y minucioso procedimiento exclusivamente reservado a la Santa Sede y que se conoce como canonización. El elemento fundamental para que la Iglesia proceda son los milagros y la Congregación para la Causa de los Santos integrada por Cardenales, Arzobispos, Obispos y numerosos especialistas son los que designarán venerables, beatos y finalmente santos.

Los Santos deben ser hombres y mujeres que, cinco años después de su muerte, permanezcan en la memoria de quienes los conocieron. Son aquellos que, habiendo abrazado la fe cristiana y recibido el bautismo, viven y mueren en Gracia de Dios. Esto implicaría ausencia de pecados mortales, aunque no de pecados veniales e imperfecciones.

En el Vaticano, la Congregación para la Causa de los Santos, integrada por veintitrés miembros de la alta jerarquía eclesiástica, más un promotor de la fe, seis relatores y setenta y un consultores (médicos de distintas especialidades, historiadores y canónicos) deberán estudiar científica y jurídicamente las pruebas sobrenaturales. Si los dos tercios de la Congregación lo avalan (el Papa da la última y definitiva palabra), el candidato se convierte en venerable. De comprobarse un milagro, en beato. Y si se demuestran dos milagros, el candidato es declarado santo.

Un santo es un modelo que Dios le ofrece a los hombres. En nuestro país hay un único santo, ningún beato y la iglesia local tiene 24 causas en marcha. De estos 24 Siervos de Dios, hay seis firmes candidatos: Ceferino Namuncura, la Madre Camila Rolón y el fraile José León Torres (ya declarados venerables); Mamerto Esquiú, el Cura Brochero y el empresario Enrique Shaw.

Pero, por otra parte, existen las canonizaciones populares que Susana Chertudí y Sara Newbery en su libro "La Difunta Correa" (1978) las definen como aquellas que tienen por objeto de culto personas que han sido santificadas por el pueblo, es decir, que en el proceso de canonización no ha intervenido la Iglesia Católica como institución. Félix Coluccio, por su parte, considera que "la religiosidad popular, no siempre respetuosa de la ortodoxia romana, suele canonizar de hecho a personas reales e incluso imaginarias, a las que la tradición oral adjudica la realización de verdaderos milagros. La Iglesia, desde luego, reprobó siempre estos hechos". Pero el problema es complejo, "lo que frecuentemente se designa como superstición es una auténtica manifestación religiosa" (Coluccio 1995).

Para un creyente no existe diferencia entre los santos oficiales de la Iglesia Católica y los canonizados por él mismo. Todas son personas que hacen milagros, que interceden por él, que están cerca de Dios, que reciben ofrendas y a quienes se les hace promesas que hay que cumplir. La devoción se manifiesta de la misma manera: se reza, se toca y se besan las imágenes milagrosas; se realizan peregrinaciones hasta el lugar donde están enterrados los restos, se encienden velas, se llevan flores, se dejan exvotos y se cumplen promesas tales como subir de rodillas las escaleras del lugar sagrado.

La diferencia entre el culto que se rinde a los santos oficiales y a los populares reside que el primero se manifiesta a través de reuniones tanto de tipo espiritual como social como ocurre en la fiesta de San Roque en la ciudad de San José (Catamarca) o para el 8 de diciembre, día de la Virgen, en Fuerte Quemado (Catamarca). La gente abandona su rutina diaria, asiste a Misa, participa de procesiones organizadas y luego acude a la feria donde puede adquirir comidas y bebidas regionales, artesanías, y cantar y bailar hasta el amanecer.

Por su parte, la veneración tributada a los santos populares es más individual que social. Es un culto de promesas, de visitas solitarias al santuario o cementerio donde se encuentra enterrado. En general no presentan demostraciones colectivas organizadas aunque existen días de mayor concurrencia como la fecha de nacimiento o muerte del santo y el Día de Difuntos, y se observa una mayor necesidad de dejar testimonio escrito de los favores recibidos a través de placas de agradecimiento.

Otra diferencia importante es que los Santos oficiales son gente que vivió distante en tiempo y espacio, con costumbres y creencias completamente distintas a quienes ahora los veneran y que rara vez conocen quiénes fueron realmente. Ni su vida ni sus obras ni las circunstancias de su muerte. Un ejemplo de esto es que algunos fueron recreados, a veces sólo por sus imágenes y se los designó patronos y protectores sobre determinados elementos. Así en algunos lugares del Noroeste argentino San Antonio, de las llamas y San Ramón, de los burros.

En cambio, las personas canonizadas por el pueblo vivieron dentro de su marco geográfico, descienden de alguna familia del lugar, tuvieron sus mismos problemas, necesidades y angustias; eran como el hombre común pero diferenciándose por una aureola de santidad adquirida por el sufrimiento de una muerte violenta, por una vida sacrificada o por ser una víctima inocente.

Un aspecto importante para resaltar es que, para el creyente, no hay contradicción entre creer en un santo popular y continuar siendo un cristiano practicante. Se puede asistir a Misa, bautizar a sus hijos, confesarse, comulgar y honrar a sus santos no oficiales junto a las imágenes de Cristo, la Virgen y los santos de la Iglesia.

Foto 1: La mayoría de los creyentes ignoran la vida y obra de los santos oficiales de la Iglesia y a veces, le adjudican funciones especiales por la imagen. Así Santiago Apóstol se convirtió en el patrono de caballos y mulas.

Foto 2: María Soledad: En las canonizaciones populares es la gente común quien ha sido testigo de la vida y muerte de la persona a quien honran y le atribuyen milagros.

Foto 3 y 4: no hay contradicciones entre ser un buen cristiano y creer en un santo popular. En todos los Santuarios, como en éste de la Difunta, las imágenes del santo honrado se confunden con las de los santos de la Iglesia.

Los protagonistas

Muchos no hubieran sospechado nunca que terminarían convertidos en objeto de veneración debido a que tuvieron vidas comunes y fue la circunstancia de la muerte la que determinó su paso a la santidad. En cambio otros son reverenciados por haber asumido en vida el rol de sanadores, iluminados y guías espirituales.

El primer santo popular argentino del que se tenga memoria es de 1830 y se conoce como "El Quemadito". La historia comienza después de la derrota de Oncativo cuando los unitarios asumen el poder en Catamarca y persiguen a los federales. En esas circunstancias hacen prisionero a José Carrizo y lo acusan de ser espía del General Quiroga. Se lo arrojó vivo a una hoguera, muriendo quemado. Se supone que este hecho tuvo lugar en el antiguo camino real entre Miraflores (Capallán) y Huillapima, y allí se erigió una cruz de madera clavada en el tronco de un quebracho que se conoció como "la Cruz del Quemadito". Frente a esta cruz los lugareños rezaban y prendían velas pidiéndole, sobre todo, hallar sus animales.

A partir de José Carrizo, se ponen de manifiesto dos de los rasgos comunes a esta clase de santos populares. El primero es que la muerte los sorprende en plena juventud, y el segundo son sus circunstancias extraordinarias: asesinatos, accidentes o después de un sufrimiento intenso. Las muertes trágicas se consideran signadas con un sello divino. El sufrimiento es un elemento purificador que borra todos los pecados como a los mártires. La idea de la elevación luego de un profundo padecimiento, no buscado sino sobrevenido y llegado de afuera, lleva implícita la idea de purgatorio. El alma así purificada se eleva a la santidad.

Algunos elementos en común entre las personas objeto de devoción nos permiten agruparlos. Un figura recurrente es la mujer, su dolor y la tragedia desencadenada. Muchas de ellas son mujeres honestas víctimas de crímenes pasionales, otras llevaron una vida irregular pero murieron en medio de un gran sufrimiento. No es importante saber realmente si Juana Figueroa fue una mujer deshonesto o sólo una víctima de las "malas lenguas", lo que marca la diferencia es que murió cruelmente a los 22 años a manos de su marido celoso, y que luego de su muerte fue invocada en busca de milagros. Hechos similares dieron lugar a otras devociones como La Brasilera, una rezadora profesional en los cementerios y velorios que falleció carbonizada el Día de Difuntos al tocar accidentalmente sus ropas las velas encendidas y prenderse; La Finadita Juanita fue apuñalada por la espalda por un joven que infructuosamente la pretendía de amores; Almita Sivila, fue degollada, su cuerpo violado y descuartizado; La Telesita, quemada o desaparecida en la segunda mitad del siglo pasado en Santiago del Estero y La Ramonita, cordobesa, murió estrangulada a causa de celos.

También son consideradas almas milagrosas las de algunos gauchos que han tenido problemas con la justicia por sus actividades no siempre encuadradas dentro de la ley pero que tras sus muertes la leyenda los transforma en especies de Robin Hood que repartían lo robado entre los

necesitados. Murieron a traición, y muchas veces su asesinato se vincula a motivaciones políticas, por eso sus tumbas son pintadas con el color del partido al que apoyaban. Trascendieron el ámbito local al transformarse en protagonistas de radioteatros, cine, cuentos e historietas. De Corrientes surgieron entre otros el Gauchito Gil, el Gaucho Lega (1906), Aparicio Altamirano (1934), Gaucho Antonio María (mediados del siglo XIX), Turquiña (1917) y Curuzú José. De Mendoza: Gaucho Cubillos (1895) y Bairoletto (1941). De Tucumán: Bazán Frías (1923), Mariano Córdoba (fines del siglo XIX) y El finado Chiliento (1940).

También muchos niños integran las devociones populares. Tradicionalmente se considera que los niños han muerto sin haber perdido la inocencia y sus almas, sin mediar Juicio alguno, van a sumarse a los ángeles. Por esta razón, en algunos lugares del noroeste argentino se realiza el Velorio del Angelito y el muertito es vestido con ropa blanca y se le colocan alitas de papel. Si la circunstancia de la muerte es trágica se refuerza la creencia en su santidad. Este es el caso de Pedrito Sangüeso que fue vejado y asesinado a los seis años en la Provincia de Salta; de los Lucas Hallao mellizos abandonados en el cementerio de Tucumán en la noche de San Lucas y de la Almita Perdida, un niño de 3 años que se perdió y murió ahogado y cuyo nombre se ignora. A estos Angelitos se les suele pedir por los niños y las ofrendas son juguetes, ropitas, cuadernos escolares, fotos, golosinas.

Otra categoría de santo popular es la integrada por sanadores, líderes iluminados y carismáticos a quienes se le adjudicaron poderes extraordinarios en vida y que se considera que dichos poderes continúan aún después de la muerte física. Los más conocidos son Pancho Sierra, la Madre María y el Padre Mario.

Nace un santo popular

Estas muertes trágicas suelen conmover a los vecinos, quienes se acercan al lugar de la tragedia o la tumba a rezar y encender velas. Si se le hace algún pedido que luego se cumple, comienza a crearse la fama de sus poderes sobrenaturales. La forma de transmisión en primera instancia es oral y personal. Aquellos que se ven beneficiados por los milagros del santo se convierten en su principal carta de recomendación.

Surgen los lugares de culto, como la propia tumba, donde sólo se dejan flores debido a las reglamentaciones restrictivas de algunos cementerios. Pero en compensación, en las paredes externas o en las inmediaciones del mismo suelen colocarse imágenes y placas de agradecimiento. También es frecuente que en el sitio de la muerte se eleve una cruz o un nicho donde se lo recuerda y venera. Las devociones más importantes poseen un Santuario principal y numerosos altares en distintos lugares, construidos por los promesantes.

Mientras que algunas creencias son locales, otras son efímeras, y hay santos cuya fama se extiende como la del Gauchito Gil cuya estampita es repartida en los trenes de Buenos Aires junto con las de San Cayetano, San Jorge y la Virgen María.

Cuando la fama de milagroso trasciende, surgen versiones escritas en folletos, revistas, estampitas y pueden llegar a ser protagonistas de folletines, canciones, teatro, cine, poesías (romanceros, coplas) y televisión.

Pedidos

Se los invoca por diversos motivos: cura de enfermos; protección a los viajeros, ganados y cosechas; recuperar objetos perdidos, conseguir o conservar el trabajo; pagar deudas e hipotecas y encontrar novio. Existen santos populares a los que se recurre para problemas específicos, por ejemplo el taxista Nicolás Caputo, quien fue asesinado en 1939 mientras iba a cumplir una promesa a la Difunta Correa, es "patrono" de taxistas y camioneros. Al Finadito Llampá, un agente de policía extraviado en los cerros del Tafí, se le pide especialmente por los perdidos. Los Angelitos ayudan a los niños en cuestiones de salud y rendimiento escolar.

Manifestaciones del culto

La devoción puede demostrarse a través de ofrendas y de sacrificios. Entre las ofrendas están hacer construir una capilla o monumento, encender velas, celebrarle misas, llevar ropa (del primer hijo o trajes de novia), colocar placas con leyenda de agradecimiento, limosnas, cruces, agradecimientos publicados, fotos de promesantes, banderas, insignias, chapas de autos, muñecas, cigarrillos, maquetas de casas, relojes, joyas de familia, flores, representaciones en metal de miembros y órganos humanos y muchas más.

Entre los sacrificios más frecuentes se practica el ayuno, la peregrinación, largas marchas sobre las rodillas o gateando, rezar novenas y hacer "cadenas" que son cartas (al modo tradicional o por correo electrónico) que al ser recibidas deben hacerse copias y mandarse a otras personas de acuerdo con las instrucciones de la carta inicial. Son todas similares en contenido: "si cumple tendrá mucha suerte...si la corta aumentará su desgracia"

No cumplir la promesa genera dificultades que sólo son superadas en el momento que se hace efectiva. Circulan numerosos relatos de personas ingratas que fueron castigadas por no corresponder a la ayuda obtenida. Si el santo cumple, el promesante debe cumplir.

RECUADRITO

Rescatamos uno de los ejemplos de Cadenas:

Señor Ten piedad de nosotros:

Esta carta la escribió el Padre Bonifacio. Era para que dé vuelta al mundo porque en ella está la Difunta Correa. El que la encuentre tiene que escribir tres copias diarias durante 30 días y en la mitad recibirá una sorpresa: mejorará su porvenir y el de los suyos. Pero si no hace la cadena de la Difunta Correa vivirá en la miseria, perderá un ser querido. Un señor hizo tres copias y ganó la lotería, no continuó y perdió su fortuna, enfermó, perdió a su hijo y su trabajo.

Hága la cadena de la Difunta Correa. Es muy milagrosa. Sus restos se hallan en San Juan.

Compasión y fe. Difunta Correa"

FOTO 5: Monolito levantado en el lugar donde fue hallado el cuerpo sin vida de María Soledad en Catamarca.

FOTO 6: La gente se acerca a los lugares de culto a pedir o agradecer

6 a: Bazán Frías en la ciudad de Tucumán.

6 b. La Difunta Correa en Vallecito, San Juan.

FOTO 7: En los Santos Populares se advierte una mayor necesidad de dejar testimonio escrito del agradecimiento por el favor recibido. Las placas se firman con nombre, apellido y en algunos casos fotos de los beneficiados.

7 a: Placas para Bazán Frías (Tucumán)

F. 7.b: Placas para Pancho Sierra en Salto (Buenos Aires)

7.c: Placas para Pedrito Sangüeso (Salta)

F. 7.d: Placas para Adrianita en Florencio Varela (Buenos Aires)

F. 7. E: Placas para Juana Figueroa (Salta)

FOTO 8: Los santuarios más importantes tienen veleros especiales para colocar velas

8 a: Velas para la Difunta Correa en Vallecito, San Juan

8 b: Velero en el interior de un templo para la Difunta en Río Grande (Tierra del Fuego)

FOTOS 9: Existen ofrendas especiales que hacen referencia a la vida, muerte o alguna preferencia del santo.

9 a: Claveles rojos para la Madre María en Cementerio Oeste (Chacarita).

9 b: Cuadernos de clase y juguetes para los Angelitos (Salta).

9 c: Neumáticos y repuestos de automotores para el taxista Caputo (Vallecito, San Juan)

9 d: Botellas de agua para la Difunta Correa que murió de sed (La Plata, Buenos Aires).

FOTO 10: Las chapas de auto son la ofrenda típica de quienes accedieron a un modelo más nuevo.

FOTO 11: Interior de una de las capillas con diversas ofrendas dedicadas a la Difunta Correa: fotos, maquetas de casas, imágenes de Santos oficiales y hasta unos pechos de mujer esculpidos en ónix.

FOTO 12: Ofrenda de acto o sacrificio: la promesante sube gateando la escalera. Bajo el tinglado cuelgan chapas de autos y al costado se ven las maquetas de casas.

FOTO 13: Los rosarios son una de las ofrendas más recurrentes en los lugares de culto (Adrianita, cementerio de Florencio Varela).

FOTO 14: Las ofrendas de los famosos contribuyen a confirmar el poder milagroso de los santos.

FOTO 15: En las santerías ubicadas en las proximidades de los santuarios se venden las imágenes del santo y elementos vinculados a lo "mágico": ajos, cintas rojas, velas, sahumerios, fluidos purificadores.

FOTO 16: El comercio montado en torno a los santos populares ha diseñado cintas para cada ocasión.

LAS MUJERES TRAGICAS

Introducción

Ninguna de estas mujeres hubiera sospechado que sus vidas se transformarían en leyendas. Algunas tuvieron existencias comunes y otras, incluso, estaban muy lejos de tener conductas que la Iglesia Católica considerara como características de una posible "santa". Pero en todos los casos es la muerte, temprana, violenta, injusta, solitaria y hasta cruel, la que marca la diferencia.

La gente se conmueve ante su sufrimiento, reza por su alma y luego le entrega sus ruegos con la certeza que serán escuchados. Si se vuelve notoriamente popular, artistas y devotos se ocuparan de difundir su historia y milagros, así surgirán novelas, canciones, películas, libritos, folletos y hojitas de divulgación. La imaginación irá agregando detalles a la leyenda y aparecen aspectos absolutamente desconocidos de la vida y pensamiento de la nueva santa. De esta manera se confunde la ficción con la realidad y luego de tanto años no se sabe exactamente donde comienza una y termina la otra.

El relato escrito y oral, inspirado en estas mujeres trágicas, contiene nombres y apellidos de personas que la ayudaron, o que la persiguieron, o que intentaron deshonrarla; narran situaciones y pensamientos que tuvo la protagonista (aunque no haya testigos de los mismos); nombran gente (maestros, sacerdotes) que advirtieron que de niña tenía una personalidad

singular y que ya se perfilaba como caritativa, bondadosa y con algo que la distinguía del resto, aunque no siempre fuera comprendida. Era naturalmente devota de alguna Virgen, tenía presentimientos, don de la palabra y todo lo malo que se decía de ellas era producto de la envidia ajena.

La Difunta Correa

Cientos de botellas con agua son dejadas diariamente en los santuarios dedicados a la Difunta Correa que se encuentran en pequeños altares, oratorios y nichos en todas las rutas del país, desde Jujuy a Tierra del Fuego. Agua para una mujer que murió sed en medio de un desierto de arena y piedra allá por 1841. Cuenta la historia y la leyenda que cuando su marido fue tomado prisionero en medio de los conflictos entre unitarios y federales, Deolinda Correa con su pequeño hijo en brazos partió en su búsqueda bajo el calcinante sol de la "travesía sanjuanina" (como denomina a este desierto Domingo F. Sarmiento en su obra Recuerdos de Provincia). Pero la sed y el cansancio pudieron más que su voluntad, y murió en las cercanías de Caucete. Dicen que antes de morir invoca a Dios para que salve a su pequeño hijo. Y el milagro se produjo. Tres días después, unos arrieros atraídos por el llanto de un niño descubren el cadáver de Deolinda y al pequeño alimentándose de los pechos milagrosamente vivos. Los hombres le dieron sepultura y se llevaron al niño. Años más tarde, otros arrieros que estaban buscando infructuosamente unos animales perdidos, al ver la tumba imploraron su ayuda y la Difunta respondió al pedido. Así comienza un culto que lleva casi 160 años y que continúa creciendo.

El Santuario Principal

En Vallecito, en medio de un desierto de arena y piedra se encuentra su Santuario Principal a un costado de la Ruta Nacional N° 20, km 62 en el Departamento de Caucete, que une la ciudad de San Juan y las provincias de La Rioja y Catamarca.

El Santuario posee, al pie de un cerrito, un total de 15 capillitas (habitaciones de 5 m por 3 m o más grandes) desbordando de ofrendas. Todas fueron donadas por diferentes promesantes, cuyos nombres figuran en placas sobre las puertas de entrada. Supuestamente, una de ellas, que contiene los restos de Deolinda Correa, tiene una gran escultura con la Difunta con el niño. En el resto de las Capillas existen igualmente reproducciones de esta imagen en cuadros, estatuillas o estampas, acompañados en todos los casos con distintas imágenes de Vírgenes, crucifijos y santos oficiales (San José, San Cristóbal, San Francisco y San Cayetano son los más representados).

En general en todas las Capillas hay innumerables objetos agolpados y mezclados: trenzas de cabellos, relojes y radios antiguas y modernas,

cuadernos escolares, yesos, exvotos de metal que hacen referencias a órganos o partes del cuerpo humano (corazón, hígado, una pierna), collares, infinitas cartas, ropa del primer hijo, chupetes, anillos, muñequitos, bastones, autitos que representan diferentes marcas, camiones con leyendas y ómnibus con el nombre de la empresa etc. Objetos de valor afectivo o económico, desde muñequitos de peluche hasta automóviles y joyas.

Un párrafo especial lo constituyen las fotografías: millones de ellas, desde principio de siglo, en blanco y negro y en color, con las personas retratadas con ropas que evidencian el paso del tiempo y de las modas y en diversas circunstancias de la vida: casamientos, bautismos, cumpleaños, varias fotos de un niño en distintas etapas de su desarrollo, imágenes que hablan de un antes y un después: enfermos y recuperados; con muletas y caminando. Fotos de casas terminadas, negocios, equipos de fútbol y de otros deportes. Imágenes de distintos momentos en la vida de una familia: cuando se casan, inician la casa, la casa terminada, el nacimiento de los hijos, la adquisición de un vehículo y otras.

Ofrendas por Capillas

En algunas de estas capillas se observa una concentración de ofrendas referidas a algún tema o profesión. Por ejemplo:

1) Fuerzas de Seguridad: con sables, insignias militares, condecoraciones, gorras, fotos de gente con uniformes.

2) Deportes: camisetas de futbolistas y basquetbolistas, remeras de ciclistas, cascos de automovilistas, trofeos, medallas y copas, pelotas, guantes de boxeo, banderines de clubes, equipos de montar, patines, etc.

3) Maquetas de casas y replicas de autos.

4) Con ofrendas de "Famosos": pantalón de Monzón, Casco de Di Palma, camisetas de fútbol en especial se destaca la de Vélez con la firma de todos los jugadores, la de Chilavert en primer lugar, los guantes de Nicolino Loche, espuelas de Guasos Chilenos, zapatillas de baile de Nélida Lobato, juego de palos de golf de Víctor R. Fernández, guantes del Potro Domínguez, etc.

5) Hay dos enormes habitaciones donde se encuentran colgados largas filas de trajes de novia, que se alquilan o se pueden prestar en caso que la persona que lo necesita no disponga de recursos suficientes.

6) Música: guitarras eléctricas, acordeones, un arpa, un contrabajo, discos de oro y fotos y afiches de numerosos "bailanteros".

7) Gauchos: muchísimas rastras, espuelas, monturas y otros aperos del caballo

Todas las capillas tienen sus paredes exteriores cubiertas de incalculable números de placas, del piso hasta el techo, y de diferentes épocas. En el interior de cada una existen además cuadernos donde la gente escribe su pedido y expresa su agradecimiento. Los motivos más comunes son la salud (especialmente de enfermedades muy graves) y el trabajo; en menor proporción: se solicitan casas o autos. También hay alcancías para depositar dinero y una nota donde se sugiere que los objetos de valor sean entregados en la Administración para su custodia.

Las capillas se encuentran al pie de una loma, y una larga escalera de 70 espaciados escalones, la comunican con la cima donde existen dos capillas más. Esta escalera es empleada por los promesantes para realizar exvotos de sacrificio: subir de rodillas o caminando hacia atrás o descalzos o gateando. Lipotimias y escenas de dolor son comunes en estas circunstancias. También hay gente que viene de muy lejos caminando, a caballo o en bicicleta, en especial desde Caucete y la ciudad de San Juan.

Sobre el tinglado de chapa que cubre las escaleras se han colgado miles de chapa-patentes de automóviles; y sobre toda la loma, un número igualmente incalculable de maquetas de casas, fábricas, negocios, kioscos que por lo general son réplicas de construcciones que con ayuda de la Difunta la gente se pudo comprar. El nombre del negocio o de la familia beneficiada está escrito sobre la maqueta.

En la cima, una de las capillas tiene una escultura grande de la Difunta rodeada de cientos de fotos, papelitos, cartas, placas y flores. A un costado, existe un lugar ennegrecido por el humo destinado a velas encendidas que tiene una gran canaleta por donde se escurre la enorme cantidad de cera que se derrite diariamente. En los alrededores hay algunas botellas con agua (pocas porque aparentemente son levantadas y tiradas) y monolitos con cruces.

El Santuario está administrado por la "Fundación Cementerio de Vallecito", que maneja las donaciones y está capacitada para vender objetos a fin de solventar gastos, pero se conservan los objetos que tienen valor cultural. Las donaciones de dinero alcanzan valores importantes y se hacen arqueos semanales. Hay depósitos llenos de objetos por falta de espacio no están en exhibición. En el edificio de la Administración se guardan algunos vestidos de novia y los elementos de mayor valor económico.

Los momentos de más afluencia de visitantes se produce en Semana Santa (aproximadamente 50.000 personas), para el "Día de las Animas" (es cuando se ve la mayor cantidad de gente caminando desde lugares lejanos), la Fiesta de los Camioneros, y la Fiesta de los Gauchos. Estas últimas sin fecha fija, se realizan en épocas de buen tiempo (verano, hasta marzo), ya que se congrega mucha gente y las fiestas duran varios días al aire libre. Los camioneros se reúnen en la ciudad de San Juan y hacen una caravana que, al llegar a Caucete, empiezan a tocar bocina hasta arribar al Santuario. Contratan grupos conocidos de música y se elige el mejor camionero y también una reina.

Debido a la masiva afluencia de visitantes, entre creyentes y turistas, frente al Santuario se han levantado varios bares y restaurantes, un hotel y una veintena de negocios que ofrecen recuerdos de la Difunta como estatuillas en su clásica postura (recostada, cara al cielo con el niño en uno de sus pechos, en medio de un paisaje árido), estampas, medallitas cintas rojas con la frase "Difunta Correa protege mi..." y a continuación "mi hogar" o "mi familia", "mi trabajo", "mi salud" y las posibilidades incluyen todas las marcas de automóviles y motos posibles. Estas cintas, que suelen colgarse de los espejos, son bendecidas junto con el auto en cuestión por un sacerdote en la Capilla del Carmen construida recientemente en Vallecito. También una línea de ómnibus hace el recorrido de y hasta la ciudad de San Juan varias veces al día, y existen paradas de taxis y remises.

FOTOS:

1) Vallecito. El desierto de arena y piedra sanjuanino donde murió de sed Deolinda Correa

En las representaciones de la Difunta Correa aparece muerta, yaciendo cara al cielo, sobre un terreno pedregoso con fondo de cerros.

El niño está inclinado sobre la madre, alimentándose de su pecho (Foto Laura Horlent).

En Vallecito quince capillas donadas por diferentes promesantes se levantan al pie de la loma donde murió Deolinda Correa.

Miles de placas de agradecimiento cubren las paredes exteriores de las capillas.

6) Detalle de las placas ubicadas en una de las paredes exteriores de las capillas.

7) En el interior de las capillas, la imagen de la Difunta está acompañada con las más diversas ofrendas.

En esta capilla descansan los restos de Deolinda Correa. En su interior existe una escultura yacente de tamaño natural donde se la representa tal como fue encontrada por los arrieros.

Depósito con trajes de novia donados por quienes la Difunta les cumplió con el pedido.

Los trajes de novia donados se alquilan o prestan a quienes quieran utilizarlos.

En una de las capillas se ubican las ofrendas vinculadas con medios de transporte. Hay replicas de autos, ómnibus y camiones.

12) Otra capilla se reserva para las maquetas de casas y artículos del hogar (cocinas, juegos de comedor), garajes y hasta una aljibe.

Una larga escalera comunica el sector de las capillas con la cima de la loma donde se encuentra otro sector de ofrendas.

Los 70 escalones que tiene la escalera son empleados para cumplir promesas de sacrificios.

El tinglado que cubre la escalera tiene miles de chapa-patentes colgadas.

Al costado de la escalera y sobre toda la loma se encuentran las maquetas de casas, fabricas, negocios, kioscos y otras construcciones.

Vista general de las maquetas casas dejadas por los creyentes en señal de agradecimiento.

Maquetas con diferentes estilos de casas.

19) Maqueta de una planta potabilizadora de agua.

Diferentes maquetas de casas. Una de ellas tiene todo el exterior tapizado de monedas.

Maqueta de kiosco y minimercado.

Maqueta de casas, una chapa-patente de Ontario (Canada) y un nido de hornero.

Maqueta de un taller de autos de Los Angeles, California.

En la cima de la loma hay dos capillas y un gran velero ennegrecido por el humo.

Una especie de gruta contiene una imagen de tamaño natural de la Difunta, completamente rodeada de ofrendas, especialmente papelitos, fotos y flores.

Imagen de la Virgen del Carmen ubicada en una Capilla cristiana frente al Santuario de la Difunta en Vallecito.

26) La placa de agradecimiento más antigua que se conserva es de 1895 y se encuentra en el altar de la Capilla del Carmen.

Difusión del Culto

Se considera que los arrieros y luego los camioneros fueron los primeros difusores del culto a la Difunta Correa y que habrían levantado pequeños altares, oratorios y nichos en todas las rutas del país, desde Jujuy a Tierra del Fuego, en los cuales se dejan botellas con agua. Hemos podido constatar la presencia de dichos lugares de culto en rutas nacionales, autopistas, en el bosque de La Plata, en la Plaza de los Andes en plena ciudad de Buenos Aires y, muchos de estos lugares adquieren dimensiones de templos como el de San Andrés de Giles (Buenos Aires), Río Gallegos (Santa Cruz) y Río Grande (Tierra del Fuego).

FOTO 1: Nicho ubicado en el acceso Oeste y Camino del Buen Aire en provincia de Buenos Aires.

FOTO 2: Se observa el nombre de la familia que lo hizo construir, botellas y la imagen de la Virgen de Luján entre otras imágenes religiosas (Acceso Oeste).

FOTO 3: Santuario levantado en Río Grande, Tierra del Fuego (Foto Laura Horlent)

FOTO 4: Interior del templo en Río Grande con la imagen de la Difunta yacente y ofrendas de botellas, chapas, flores, velas, etc. (Foto Laura Horlent)

FOTO 5: Otra perspectiva del interior del Templo (Foto Laura Horlent)

FOTO 6 y 7: Templo construido en San Andrés de Giles, en provincia de Buenos Aires.

FOTO 8: Nicho existente en Guaymayén, provincia de Mendoza (Foto de María Isabel González)

FOTO 9: Varios nichos levantados en los bosques de la ciudad de La Plata, Buenos Aires.

FOTO 10: Detalle de los nichos que existen en la ciudad de La Plata.

FOTO 11: Lugar de culto en el Parque Los Andes, frente al cementerio de Chacarita en la ciudad de Buenos Aires.

FOTO 12: Detalle donde se observan las imágenes de la Difunta y las botellas

Homenajes

Fuente de inspiración para poetas y artistas plásticos. En 1974 el realizador chileno criado en San Juan, Hugo Reynaldo Mattar se inició en la dirección cinematográfica con un film que relata la historia de la Difunta. Deolinda esta interpretada por la actriz Lucy Campbell, acompañada por Héctor Pellegrini y un extenso elenco. Novela de Agustín Pérez Pardella "La Difunta Correa", poemas de León Benaros y de Carlos Víctor Bogri entre otros muchos.

RECUADRO:

Persecuciones y prohibiciones

El 19 de marzo de 1976 el Episcopado Argentino hace la siguiente declaración:

"Como en todos los tiempos, también en nuestros días, existen desviaciones respecto del culto de los santos y de las almas del purgatorio. Algunas veces la religiosidad popular es desvirtuada por la superstición y un indebido afán de lucro, alentado por un engañoso turismo y sus derivados.

Hay casos concretos en que, sin que conste históricamente su existencia, y al margen de la autoridad eclesiástica, se rinde culto a determinadas personas. Tal es el caso de la llamada "Difunta Correa", cuyo culto ilegítimo se ha extendido desde Vallecito, en San Juan, a lo largo y ancho de la República, a través de temples, ermitas y profusión de estampas e imágenes, con no pocas derivaciones supersticiosas."

Por lo tanto acordamos:

1. Que los católicos solo es lícito honrar con culto público a aquellos que la autoridad de la Iglesia ha inscrito en el elenco de los Santos y Beatos.

2. Que, por consiguiente, el culto a la llamada Difunta Correa no está dentro de estas condiciones y es ilegítimo y reprobable.

3. La Conferencia Episcopal Argentina pide a los verdaderos católicos que se abstengan de

practicar dicho culto."

A raíz de esa declaración, ese mismo año, las autoridades de facto prohibieron su culto e hicieron intervenir la Fundación.

VIDEO CON MUSICA DE RAUL MERCADO

Juana Figueroa

En su edición del 30 de marzo de 1903 el diario "La Montaña" publicó la siguiente noticia:

"HALLAZGO FÚNEBRE": "Ayer por la tarde algunos menores, hijos del administrador del Cementerio, en circunstancias que se dirigían a bañarse en la corriente de agua de La Zanja del Estado, en la dirección de la calle San Luis, a una corta distancia del este del Puente denominado Blanco, sintieron un olor nauseabundo que parecía salir del medio de los yuyos de ese punto. Los menores de referencia dieron aviso a sus padres del hallazgo fúnebre y acto continuo éste se apresuró a dar cuenta a la policía. Momentos después se encuentra el Comisario General, Señor Royo y otros subalternos en el lugar donde se encontraba el cadáver, al cual trataron de identificarlos sin conseguirlo. El médico de Policía dispuso que los restos fueran trasladados al Cementerio a objeto de practicar allí la autopsia correspondiente. Los vecinos que han podido ver dicho cadáver suponen que se trata de un crimen perpetrado por una persona desconocida".

Descubrimiento del asesino

El 3 de abril el mismo diario salteño anuncia con grandes titulares que fue identificado el autor del "Crimen de Puente Blanco". El relato comienza con una crítica a la labor de la policía local redactada en los siguientes términos: "Cuando la policía, desengañada de sus esfuerzos, convencida de su inutilidad, incapaz de dar con el hilo del crimen, sin punto de partida, sin ideas, sin rumbos, pasó el diez del corriente al Juez Dr. Luis López el expediente respectivo, sin haber podido siquiera reconocer el cadáver y menos adquirir sospechas del criminal el Juez se encontró ante un problema insoluble por cuanto las investigaciones de la policía no arrojaban ni la más chispa ni el menor detalle sugerente para

poder orientar la pesquisa. El expediente era para el magistrado algo como un jeroglífico de remotas civilizaciones, imposibles de descifrar."

Siguen la crónica contando que el Juez López hace publicar un aviso relativo al crimen. Como consecuencia del mismo aparece una mujer llamada Juana Figueroa de Ponce, manifestando que una sobrina de nombre Juana Figueroa, de 22 años, casada con Isidoro Heredia, carpintero; había desaparecido hacía tiempo y sospechaba que el cadáver hallado en el Puente Blanco podría tratarse de ella. La Sra. de Ponce brinda algunas señas particulares de su sobrina, como su abundante cabello negro, siendo el rasgo distintivo notable dos dientes que sobresalían de los demás en la mandíbula. El ayudante del juez, el Sr. Juan Peyret concurre a la casa de Heredia, ubicada en la calle Buenos Aires entre San Juan y San Luis, con la excusa de entregar una carta. Preguntó a la madre de Heredia por éste y la mujer dijo que su hijo no se encontraba en ese momento, pero al mencionar la carta salió Heredia y al preguntarle por Juana, éste dijo que no estaba.

Informado el Juez, se trasladó al cementerio, exhumó el cadáver y, junto al Dr. Cabrera procedió al examen de la boca confirmando sus rasgos dentarios. El juez toma declaración a la tía de la víctima quien sostiene que el matrimonio había tenido frecuentes y serias desavenencias, "dando motivo para que aquel la pusiera en el Buen Pastor y a que ella se marchara el año pasado a Buenos Aires, después de tantos altercados y enojos". Posteriormente, a consecuencia de esas disputas, Juana se fue a La Merced, acompañado de un individuo de apellido Cáceres.

El juez consideró que la descripción de la víctima coincidía con la de Juana Figueroa, sumado al hecho de haberse encontrado al lado del cadáver una herramienta usualmente utilizada por los carpinteros. Dio la orden de detención contra Heredia.

Ya en el juzgado comenzó lo que "La Montaña" definió como un "duelo terrible y sombrío entre la justicia que acusa y el criminal que se defiende. Duelo quizás más doloroso que el de las armas". Varias horas después Heredia reconoce el cargo y relata que la noche del 21 de marzo encontró a su mujer cerca de la Estación del Ferrocarril y con el pretexto de llevarla a una casa cerca del Puente Blanco la condujo hasta ese sitio. La víctima opuso resistencia pero el marido la llevó hasta donde estaban los yuyos más altos, la arrojó al piso y la golpeó con el fierro que llevaba.

La crónica concluye con un voto de aplauso para el juez y su secretario que "han hecho en pocas horas lo que no pudo conseguir la policía en varios días. Una vez más se ha evidenciado la incapacidad de la policía de la provincia".

El culto

Cuando se conocieron las trágicas circunstancias la gente comenzó a acercarse al Puente Blanco para rezar, colocar velas y se le atribuyó poder para curar enfermedades, encontrar trabajo, ayudar en los estudios y en todas las tareas en general. Se dice que entre las prostitutas es tenida por especial protectora.

El cuidador actual del santuario (de apellido Maciel) relata que anteriormente el lugar estaba cuidado por un viejito. Hace unos años, Maciel se acercó para pedirle a Juana Figueroa por su salud que se estaba deteriorando rápidamente, se mejoró y al fallecer el anciano cuidador, se hizo cargo del lugar. Con la ayuda de otros devotos se realizó la construcción actual, y él se encarga de ir todos los días un rato para limpiar y mantenerlo. Los lunes (Día de las Animas), cuando muchos creyentes se acercan a encender velas, rezar, agradecer o pedir.

Imagen de Juana Figueroa

Físicamente, según una descripción realizada por su tía al juez: Juana era de "fisonomía bastante regular, algo blanca y pálida, de cabello negro y abundante, peinado de rodete asegurado con horquillas amarillas, usaba traje negro y botines de charol". No existen retratos ni fotos de ella pero algunas ancianas que dicen que la conocieron aseguran que se parecía a Eva Perón.

Coluccio sostiene que "era una mujer hermosa cuyo esposo la celaba, al parecer no sin razones. Tal es así que en cierta ocasión, sospechando de su infidelidad, la sorprendió con otro hombre y le dio muerte" (Coluccio 1995:47).

Por su parte Susana Chertudi y Sara Newbery registraron que "para algunos era afecta a las diversiones o una mala mujer; para otros, en cambio una mujer a quien su marido maltrataba". (1978:44-47) Los creyentes defienden la honestidad de esta mujer, que habría sido objeto de murmuraciones, de malas lenguas pueblerinas por tratarse de una persona buena y piadosa.

Lugares de culto

FOTOS

1) Un cartel costado por las familias Maciel y Guzman fue colocado en el lugar donde Juana encontró la muerte.

2) El antiguo zanjón fue canalizado y se denomina Hipólito Yrigoyen, y el puente corresponde al cruce de la actual calle Virrey Sobremonte.

3) En el interior hay placas, flores, adornos de cerámica, un Cristo de bronce, imágenes de santos, rosarios, plantas, un lugar especial para encender velas y un buzón-alcancía para recibir donaciones.

4) Juana Figueroa fue enterrada en un nicho del cementerio en la ciudad de Salta pero el lugar de culto fue trasladado al paredón posterior de la necrópolis, cerca del osario.

5) Una cruz de cemento y numerosas placas de agradecimiento recuerdan a Juana Figueroa en el cementerio. Allí se encienden velas y se depositan ofrendas y flores.

Homenajes

Los más conocidos son la ya citada zamba "La Juana Figueroa" con letra de José Ríos y música de J .J. Botelli, y el poema del escritor Jorge Calvetti denominado "La Juana" del libro "Memoria Terrestre"

María Soledad

María Soledad Morales, una adolescente de 17 años que cursaba el último año del secundario, fue violada y asesinada en septiembre de 1990. Su cuerpo, maltratado, desfigurado y con signos de enañoamiento fue encontrado a un costado de la ruta 38 en la periferia de la ciudad de San Fernando del Valle de Catamarca. Inmediatamente, y ante la sospecha que los culpables de este terrible crimen estarían vinculados con integrantes del poder político, las autoridades de la escuela, las compañeras y los padres de María Soledad comenzaron a movilizarse a fin de evitar la impunidad que se perfilaba como una certeza. Esta decidida actitud se puso de manifiesto a través de investigaciones paralelas a las realizadas por las autoridades provinciales, una campaña en los medios de comunicación y la organización de multitudinarias Marchas del Silencio. Luego de varios jueces, de investigaciones efectuadas por distintos enviados especiales -como el comisario Patti-, del cambio de gobernador - Saadi pierde las elecciones- y de 60 Marchas del Silencio, en 1999 la justicia determina la culpabilidad de dos de los sospechosos (Guillermo Luque y Luis Tula) quienes se encuentran en prisión.

RECUADRO

Testimonios y ruegos

"Este chupete lo dejó el hijo de un compadre mío, al cual el changuito se le estaba lleno sin que los médicos supieran que tenía. Él dice que María Soledad se lo salvó. Yo andaba desocupado y me halló trabajo. Ahora le pido por el hijo mío, que está preso porque se ha mandado una macana." (Jorge Luján, vecino del barrio de las mil viviendas)

Entre otros pedidos al pie del monolito se encuentran:

* "María Soledad: ayudame a olvidar a Juan" (Claudia Leyda, San Francisco, Córdoba).

* "Te pido que protejas nuestro hogar" (flia. Sepúlveda, La Rioja).

* "María Soledad: muchas gracias por los favores recibidos" (Flia. Paez Naranbuena, Cutral-Có, Neuquén).

FOTOS:

1) En el lugar en que fue hallado el cuerpo sin vida de María Soledad, se construyó un monumento recordatorio con una enorme placa de bronce colocada por los jóvenes estudiantes de Catamarca.

2) Alrededor de ese monolito, fueron y son colocadas flores, remeras, gomitas para el cabello, velas, termos, cuadernos con los pedidos, cartas, rosarios y varias placas de agradecimiento.

3) En grandes letras, el nombre de María Soledad recuerda al que pasa por la ruta, el lugar exacto dónde fue encontrada. Frente a él un soporte para aproximadamente 25 velas, que noche a noche son encendidas en su memoria.

4) Bernabé Cordero, que oficia voluntariamente de cuidador del monolito, sostiene que la mayoría de los que vienen a pedir y a rezar son mujeres.

DOS VIDEOS: 1) PELICULA "EL CASO MARIA SOLEDAD"

2) DOC. DEL LUGAR DONDE FUE ENCONTRADO EL CUERPO (Agregarle música)

La Telesita

Teresita del Barco o Telésfora Santillán vivió en la segunda mitad del siglo XIX en la provincia de Santiago del Estero. Una de las versiones acerca de quién era y que hizo esta mujer sostiene que era hija de Don Pedro del Barco y María Rosa Gómez, tenía el cabello negro y los ojos

azules y que pasó su infancia en la estancia "La Aurora", al pie de las sierras de Guasayán, criándose rodeada de belleza, sensibilidad y música.

La familia se traslada a una casona que tenía en la ciudad de Santiago del Estero para que Teresita recibiera la educación correspondiente. A medida que pasaba el tiempo se convertía en una hermosa mujer. Su padre, acosado por sus adversarios políticos, decide abandonar la ciudad y volver a la estancia.

En su pago natal, aprendió todo lo que se refiere a la vida de campo: los arrieros le enseñaron acerca de la fauna y la flora de la región y las virtudes de las plantas medicinales. Al llegar la edad de casarse sus padres deciden volver a Santiago a relacionarse con la sociedad. Viajan ellos primero y, al llegar encuentran que el cólera estaba asolando la ciudad, deben cumplir con la cuarentena obligatoria antes de salir de ella pero son víctimas de la peste.

El dolor y la tristeza hacen que Teresita no pueda vivir más en la estancia y se muda a un vallecito cercano a Santiago. Allí aparece el amor en su vida, un estanciero llamado Eumelio Ahumada. Pero llegan los carnavales y en un baile otro joven saca a bailar a Teresita. Después del baile circularon los comentarios, y el otro joven hostigaba constantemente a Eumelio, quien para defender su amor plantea un duelo en tres instancias: duelo de payadas, duelo de malambo y duelo criollo, a cuchillo. Pasadas las dos primeras instancias sin decidirse hacia uno u otro, en el enfrentamiento a cuchillo mueren los dos.

Al enterarse Teresita huyó, hasta que se instala en una choza cerca de La Banda, y comienza a ayudar a los necesitados. Preparaba tisanas y pociones curativas para los enfermos. Su fama de Santa y curandera se fue extendiendo. Un día desapareció. La leyenda dice que murió quemada.

Otra versión de la historia cuenta que era una joven inocente que erraba por los montes. Oraba a Dios, asistía a fiestas, velorios y bailes apareciendo y desapareciendo de improviso. Coincide en que murió carbonizada.

El culto

No hay un lugar fijo para los peregrinajes ya que, como murió quemada, no hay tumba que conserve sus restos. El ritual que debe cumplir un promesante es el siguiente:

* se envía una invitación especial a la mayor cantidad de personas conocidas del promesante, con un ruego de asistencia para el destinatario del favor de la Santa.

* debe preparar con anticipación una masa de harina de trigo con la que debe modelar un angelote y cocinarlo en el horno de su casa hasta que se dore.

* debe colocar una mesa en el centro del patio de su casa, cubrirla con manteles blancos y depositar el muñeco que representa el espíritu de la Telesita.

* este altar debe rodearse de velas y flores.

* se invita a músicos para que toquen con los instrumentos típicos de la región, especialmente chacareras.

* debe contarse con abundante bebida: tradicionalmente la aloja, y últimamente caña y aguardiente hervida con poleo.

* tener una auténtica devoción y honesta intención de cumplir la promesa que se concretará con música, baile y bebidas.

Estas reuniones se llaman Telesiadas y se inician bailando una chacarera. A cada vuelta el bailarín debe beber una copa. Cuando el promesante cae rendido de baile y alcohol, se considera que el ritual está cumplido. Se apagan las velas y una joven, elegida de antemano por el promesante, toma el angelote y lo desmigaja repartiéndolo entre los concurrentes junto con un trago de alcohol. En otras Telesiadas, el muñeco se hace de papel o trapo y se quema al final de la fiesta para rememorar el trágico destino de Telesita.

Proyección Artística

Está presente en la poesía, en el teatro (Clementina Quenel hizo una obra con su historia) y Andrés Chazarreta y Agustín Carbajal le dedicaron una chacarera; Gabino Cora Peñaloza y Manuel Gómez Carrillo escribieron un estilo, existe un romance llamado "La Telesita" de León Benarós y hay además algunos poemas anónimos.

AUDIO: LOS FRONTERIZOS

La Brasilera

Esta leyenda tiene su origen en Tucumán y no se conoce el verdadero nombre del personaje. Habría dos versiones de su historia. La primera

dice que llegada de Brasil se afinca en las proximidades del cementerio ganándose el pan con el oficio de rezadora. Era muy popular entre la gente. El día que murió su madre y le tocó rezar sobre su tumba, la pena habría sido tan grande que cayó desvanecida sobre las velas encendidas y murió quemada.

La segunda versión, la vincula con el rito de mutilar santos, la describe como una mujer viciosa y amiga de las brujerías que se habría dedicado al curanderismo y la magia negra. Los bailes eran su locura y también la bebida y en una parranda ardió por castigo del cielo, ya que se cree que los ebrios crónicos son castigados con la combustión espontánea. Los santos serían mutilados por no cumplir con los pedidos de sus creyentes.

El culto

FOTO

Su tumba está en el Cementerio Norte de Tucumán y sobre ella, en forma desordenada hay flores artificiales, un pesebre, ropa, etc. Algo característico es que le llevan imágenes de santos venerados por la Iglesia y Cristos o cruces mutilados o atados.

Oración

"Brasilerita hermana mía, tú que has sembrado la luz, guiada por el buen Jesús, que curaste a los desahuciados y cuantos desamparados, llegará también mi pedido por medio de esta oración, ayúdame a romper barreras y cadenas con tu fluido sano y omnipotente me libres de todo mal y que nuestro Padre Celestial te haga cada vez más fuerte, que yo después de la muerte, Brasilerita, te amaré." en una nota publicada en La Gaceta, de Tucumán, el 25 de marzo de 1969.

Gilda

Miriam Alejandra Bianchi nació el 11 de octubre de 1961 en el barrio de Devoto, Buenos Aires. El sueño de su madre era ponerle Gilda en homenaje al personaje de Rita Hayworth en la famosa película, pero no fue posible. A pesar de esto, con ese nombre se la llamó en el hogar y luego terminó siendo su nombre artístico.

Cuando tenía diez años su padre enferma, muriendo siete años más tarde. Su madre toma alumnos particulares para sobrellevar los problemas económicos. Gilda se casó a los dieciocho años y tuvo dos hijos (una nena y un varón). Si bien su vocación original era ser pediatra, se resolvió por el magisterio y a los pocos años ya era maestra de un colegio

católico. Preparaba todas las fiestas o festivales y cantaba en el escenario.

Cuando estaba por cumplir 27 años, se encuentra casualmente con Toti Giménez, un amigo de la infancia quien en ese momento estaba tocando con Ricky Maravilla. Gilda lo invitó a escucharla cantar en algunos de los festivales de la escuela y él quedando fascinado con una parodia de música de bailanta que realizó con los alumnos. Giménez le propone cultivar el género, grabaron algunas canciones e inicia su carrera en la música tropical.

Se divorció de su marido y comienza una relación personal y profesional con Toti Giménez. La rectora del colegio donde trabajaba la hace dejar su puesto y así pasa definitivamente de maestra jardinera a cantante. En 1996, año de su muerte, actuaba haciendo giras por todo el país y había actuado en Bolivia y Perú.

Cada uno de sus shows convocaba multitudes que la veneraban cada vez más. Gilda despertaba en sus seguidores mucho más que admiración, por su carisma la gente la quería tocar. Le acercaban bebés para que los curara o se hacía tocar para conseguir trabajo, a pesar de esto Gilda renegaba de sus supuestos "poderes" pero no se negaba a la gente.

Unos días antes del fatídico viaje había cambiado la letra de "No es mi despedida" que terminaría por convertirse casi en un himno para sus fans quienes sostienen que "es como si hubiera tenido una premonición". El 7 de septiembre de 1996 se trasladaba en un micro a Chajarí, un pueblito de la provincia de Entre Ríos, con ella viajaban su madre, sus dos hijos, su pareja y sus músicos. En el kilómetro 129 de la "ruta de la muerte", el micro choca de frente contra un camión de la empresa brasileña Interpress. Hubo siete muertos, entre ellos Gilda, su madre y su hija. En marzo de 2000, el conductor fue considerado responsable y condenado a prisión.

El primer "milagro"

Una gran multitud de fans se congregó en el cementerio para darle el último adiós. Cuando Toti Giménez salió del coma y se enteró de la muerte de Gilda, recordó que ella había cambiado la letra de una canción de su próximo disco. Llamó a su representante y lo mandó al lugar del accidente a buscar un cassette dónde Gilda había grabado los cambios en forma casera. Y, según Giménez, el "primer milagro" se produjo: el cassette estaba al lado de la banquina. Fue procesado con moderna tecnología sirvió para editar el disco "Entre el cielo y la tierra".

Gilda había grabado tres discos pero hasta ese momento no había vendido más que 38.000 copias. Con "Corazón Valiente" alcanza los 240.000.

El culto

Actualmente miles de devotos se movilizan a pedirle ayuda tanto a su tumba en el primer piso, galería 24 del Cementerio de la Chacarita como hasta el Santuario levantado en Paranacito, llevándole ositos, cartas de amor, flores, cintas, dibujos, prendas, escafpines, ramos de novia y rosarios, etc. En la provincia de Tucumán, una calle de un barrio lleva su nombre, y también un barrio en el partido de Ensenada, Buenos Aires.

En el kilómetro 129 de la ruta 12, lugar dónde sucedió el accidente, alguien colocó una cruz de madera y comenzaron a llevar flores. Con el tiempo colocaron un monolito blanco que indicaba el lugar exacto de la tragedia. Desde ese momento comenzó la constante peregrinación de sus devotos. Tres cruces custodiaban la entrada y en un cartel puede leerse una frase de Oscar Wilde: "Las grandes obras las sueñan los santos locos, las realizan los luchadores natos, las disfrutan los sagrados cuerdos y las critican los inútiles crónicos."

Una vez adentro, en un sitial de honor, podían verse varias fotos de Gilda en diferentes tomas, una imagen de la Virgen de Luján, otra de la Virgen del Rosario y de San Cayetano y, también, la Difunta Correa, además de rosarios y estampitas. Desde los más variados objetos hasta decenas de flores y cartas - unas agradeciendo, otras pidiendo- se encontraban por todos lados. Pañuelos, velas, cintas de colores atadas a las barras que sostienen el techo, chapas de automóviles, un volante. Rizos, anillos, fotos, medallitas, dibujitos, muletas, audífonos, anteojos con impresionante aumento, fotos de cientos de rostros anónimos, muñecos, ositos, bicicletas, triciclos...

Tiempo después, esta primera construcción fue reemplazada por una habitación donde las ofrendas se multiplicaron indefinidamente. En su tumba del cementerio de la Chacarita pueden verse decenas de cartas pegadas en las paredes del nicho en que descansan sus restos y sus fieles hacen guardia permanente.

Para todos aquellos que se acercan a Paranacito o la Chacarita, Gilda tiene poderes que los confortan y ayudan a vivir. Un libro dedicado a ella, contiene oraciones y rituales para dirigirse a Gilda y solicitarle ayuda. Oraciones para solucionar conflictos, para pedir protección, para perder el miedo, para pedir trabajo, para lograr paz y armonía, para los que se sienten solos, para el amor, para la salud, y para agradecer una ayuda recibida. Los rituales son con velas y para eso se indica el significado de los colores. Se describen los pasos de los rituales para el amor, para recibir trabajo y dinero, para la felicidad, para revertir la mala suerte, para protegerse del mal y la envidia, para la salud, y otros.

En el primer aniversario de su muerte, en la Plaza Miserere, en la ciudad de Buenos Aires, hubo una multitudinaria suelta de globos en su memoria (más de 10.000 personas). Para rendirle homenaje se organizó un espectáculo en el teatro Astros, y se armó el "Museo de Gilda" que en principio se exhibió en dicho lugar. Después de varios meses de investigación, y de consultas con amigos, se seleccionaron los elementos que sus seguidores podrán ver: El vestido de gasa azul que usó para la foto de la tapa de uno de sus discos, sus aros preferidos, su reloj, manuscritos de las letras de sus canciones, cartas. Fotos de infancia, de su actuación como maestra, fiestas de sus hijos. Material gráfico de su carrera como cantante, y otros recuerdos. La idea fue que se mostrara en el teatro Astros, y hasta que encuentre un lugar permanente, que sea una muestra itinerante por distintas localidades del país.

Fotos:

Al cumplirse un año de su desaparición, sus fans le rindieron tributo levantando un altar en el lugar del accidente, al costado de la ruta. Un camino de lajas llevaba hacia el altar, protegido por un tinglado.

Interior del altar levantado en Paranacito.

Placa dejada por quienes le construyeron el primer santuario a Gilda.

4) Museo dedicado a Gilda en el Teatro Astros en septiembre de 1997.

Parnacito. La presencia de carteles y banderas anuncian el santuario de Gilda.

Parnacito (Entre Ríos). El nuevo Santuario realizado en el lugar del accidente.

Parnacito. El ómnibus en que viaja Gilda y su familia aún se conserva en el lugar.

8) Nicho en el cementerio del Oeste (Chacarita), Buenos Aires.

VIDEO: REPORTAJE A GILDA

AUDIO: "NO ES MI DESPEDIDA"

Almita Sibila

Visitación Sibila de Salazar fue asesinada en 1908 por Leonardo Condorí, porque se negó a acceder a sus deseos. Fue degollada, su cuerpo violado y finalmente descuartizado. Su tumba se encuentra en el Cementerio de San Salvador de Jujuy.

Finadita Juanita

Juanita Méndez fue apuñalada por la espalda a los 25 años por un joven que la requería de amores. Esto ocurrió en 1960, en San Miguel de Tucumán y un túmulo que la recuerda se encuentra en Av. Las Bases, esquina Muñecas.

La Degolladita:

Su culto, hoy desaparecido, tuvo lugar en la ciudad de Corrientes. Y se manifestaba en dos cruces de hierro forjado ubicadas a orillas de un pequeño canal sobre la avenida Ferré. Estas cruces recordaban a Doña Secundina Duarte y su joven hija, de alrededor de quince años, ambas degolladas por el esposo y padre al comprobar la infidelidad de la primera. Durante mucho tiempo las cruces permanecieron en el lugar y allí se depositaban flores, velas, placas, y los devotos se paraban a rezar.

Juana Layme

Asesinada por el marido mientras Juana pretendía defender a su hija de las intenciones de éste. Se venera en el lugar de su muerte, en Los Colorados, Amblayo, Salta.

La Finada Ramonita

Ramona Moreno de Yañes, joven de 20 años, fue estrangulada a causa de los celos por Telésforo Morales, en 1936. El autor del asesinato trató de sepultar el cadáver, pero unos niños que jugaban en el lugar lo vieron y avisaron a la policía. En el lugar en que fue hallada se colocó una cruz de madera y allí se reunían sus devotos. La urbanización hizo desaparecer ese lugar y su culto se trasladó al cementerio de San Vicente, en Córdoba, dónde fue enterrada. Ayuda principalmente con los problemas sentimentales.

LOS GAUCHOS SANTOS

Introducción

La Argentina posee una gran cantidad de héroes populares que reúnen las características , de los justicieros, de los "Robin Hood", de vengadores de los humildes. Estos bandoleros románticos encarnan la figura del rebelde social que se diferencia del simple delincuente porque su acción va dirigida predominantemente contra los poderosos, simbolizando la lucha contra la opresión y la injusticia.

El área de acción de estos bandoleros, representados con la figura del gaucho, se desarrolló en zonas fronterizas, hacia donde era factible huir y esconderse: los esteros del Iberá en Corrientes, los montes chaqueños o tucumanos, las serranías cuyanas y el "desierto" pampeano. Estos gauchos tienen características similares, con matices regionales y algunas diferencias de personalidad.

Para la autoridad constituida se trataba de criminales (ladrones y asesinos) responsables de toda clase de delitos. Siempre marginados, eternos fugitivos, solían ser víctimas de la venganza de sus enemigos políticos. Los campesinos, por miedo o solidaridad, los ayudaban, protegían o veneraban. Muertos por "la partida" policial, generalmente a causa de una traición, a su fama se le suma los padecimientos en el momento de una muerte injusta.

El gaucho adquiere así la imagen de quien lucha contra el orden imperante, se transforma en un portavoz de los campesinos y peones desprotegidos, a merced de las arbitrariedades de los poderosos. Anécdotas, sucesos conmovedores, relatos y hechos novelados son contados en torno a los fogones, cimentando de esta manera la leyenda en donde el bandido termina siempre con una imagen inmaculada. La tradición oral corrige la versión de los delitos cometidos, y sobrevaloran, ensalzándolas, las actitudes de ayuda, protección y solidaridad para con los humildes, y hasta se llegan a justificar los crímenes, incluyendo el asesinato, como hechos inevitables.

De esta forma, se van evidenciando los signos que tienden a transformar a estos bandidos en héroes, vengadores de una injusticia social. El héroe va creciendo, se va haciendo imbatible y solo cae finalmente cuando es traicionado. El personaje que se idealiza, primero defensor y luego benefactor de los humildes, termina santificado por la religiosidad popular.

Características comunes

Los santos gauchos presentan una serie de elementos similares, entre ellos enumeraremos:

* Son miembros de los mismos grupos que los veneran, es decir, campesinos, desposeídos y sometidos a situaciones de injusticia.

* Participan, por lo tanto, de la misma cultura que el pueblo que los canonizó.

* Sus vidas se desarrollan al margen de la ley y de la autoridad constituida, la que es resistida pasiva y sordamente por la comunidad, y activamente por ellos.

* Tienen vínculos con la comunidad que los protegen y a la cual ayudan.

* Sus muertes ocurren en circunstancias trágicas o extraordinarias a manos de la autoridad. La "partida" o sea la policía es el elemento más cercano a los grupos campesinos a través del cual identifican a todo el peso de la ley y el estado que los oprime.

* Fueron ultimados en estado de inocencia o alevosamente asesinados sin causa o por convicciones partidarias aunque la mayoría de ellos tuvieron una actuación política muy ambigua.

Según el historiador Hobsbawn (1976), lo esencial del bandolerismo como agitación campesina o movimiento primitivo de rebeldía, es que se trata de campesinos fuera de la ley, a los que el Señor y el Estado consideran criminales, pero que permanecen dentro de la sociedad campesina y son considerados por su gente como héroes, paladines, vengadores, luchadores por la justicia, a veces incluso líderes de la liberación, y en cualquier caso como personas a las que hay que admirar, ayudar y apoyar.

El jornalero o campesino que pasa al bandolerismo, por necesidad de dinero, por huir de las levadas o por ser preso fugado, puede ser también sensible a las aspiraciones del mundo campesino de acabar con las injusticias. Es decir, no debe haber gran diferencia entre el campesino oprimido que se hace bandolero (delincuente) el campesino que se hace rebelde o revolucionario, y el bandolero que se hace revolucionario.

El Gauchito Gil

Antonio Mamerto Gil Nuñez, más conocido como "El Gauchito Gil" o como "Curuzú Gil" (del guaraní curuzú=cruz) es quizás uno de los más importantes representantes de lo que Marta De Paris denomina Santoral Profano Correntino (1988). Desde hace más de cien años tiene vigencia en su provincia, pero en los últimos años ha trascendido primero al litoral

en especial Misiones y Formosa y luego al resto del país. Comprobamos la existencia de lugares de culto desde Salta a Ushuaia.

La Historia

Existen diferentes versiones acerca de la época y el motivo de su muerte. Se sabe que fue durante el siglo XIX, algunos sitúan estos hechos en 1890, para otros ocurrieron entre 1840 y 1848. Todos coinciden que su muerte aconteció el 8 de enero, que ocurrió en medio de las constantes luchas fratricidas entre los Liberales (o Celestes) y los Autonomistas (o Colorados), que el Gauchito era inocente y que fue muerto injustamente.

Era oriundo de la zona de Pay-Ubre, hoy Mercedes, Corrientes. Había sido tomado prisionero por el Coronel Zalazar acusado injustamente de desertor y cobarde. Fue trasladado a Mercedes y de allí sería enviado a Goya donde se encontraban los tribunales. Era sabido que los prisioneros que tenían ese destino jamás llegaban a Goya, siempre "habían intentado escapar en el camino, se producía un tiroteo y el preso irremediabilmente moría". El pueblo se entera de la prisión de Gil y se moviliza buscando apoyo en el Coronel Velázquez, quien junta una serie de firmas y se presenta ante Zalazar para interceder. Este hace una nota dejando al Gauchito en libertad que fue remitida a Mercedes pero ya había sido llevado hacia los tribunales.

La tropa integrada por el prisionero, un sargento y tres soldados se detiene en un cruce de caminos. El Gauchito sabía que lo iban a ajusticiar y le dice al sargento: "no me matés porque la orden de perdón viene en camino" a lo que el soldado replica "De esta no te salvás". Antonio Gil le responde que sabía que finalmente lo iban a degollar pero que cuando el regresara a Mercedes le iban a informar que su hijo se estaba muriendo y como él iba a derramar sangre inocente que lo invocara para que él intercediera ante Dios por la vida de su hijo. Era sabido que la sangre de inocentes servía para hacer milagros. El sargento se burló y lo ejecutó.

Con respecto a la forma de morir existen varias versiones:

1) Lo ataron a un poste o un árbol y le dispararon con armas de fuego pero ninguna de esas balas entró en el cuerpo ya que la creencia popular dice que quien lleva el amuleto de San la Muerte no le entran las balas y se supone que el Gauchito era devoto del "Santito". Entonces el sargento ordenó que le colgaran de los pies y allí lo degolló.

2) Murió luego de varios intentos de disparos con armas, porque una bala finalmente entró en el corazón.

3) Fue colgado de un algarrobo, cabeza abajo y luego degollado, porque tenía el poder de hipnotizar a las personas "con sólo mirarlas a los ojos".

La partida volvió a Mercedes y allí el sargento se entera del perdón y, recordando las últimas palabras del Gauchito, se dirigió a su casa donde entera que su pequeño hijo está muy grave, con fiebre altísima y el médico lo había desahuciado. Entonces se arrodilla y le pide al Gauchito que interceda ante Dios para salvar la vida de su hijo. Al llegar la madrugada el milagro se había hecho y el niño se había salvado. Entonces el sargento construyó con sus propias manos una cruz con ramas de ñandubay, la cargó sobre sus hombros y la llevó al lugar donde había matado al gauchito. Colocó la cruz, pidió perdón y agradeció.

La cruz dio el nombre al cruce de caminos y, con el transcurso del tiempo, se convirtió en un lugar de peregrinación.

Leyendas sobre el Gauchito

Se cuentan dos historias acerca del paraje donde se levantó el santuario y del deseo del Gauchito de seguir permaneciendo en ese lugar:

1) Con los años era tanta la cantidad de promesantes que iban a visitar al santo y le encendían velas, que el dueño de la estancia sintió temor que le incendiaran el campo y hace llevar el cuerpo al cementerio local. Dicen que este estanciero era un hombre rico, con una familia sana y bien constituida. Pero desde el momento que decide sacar de allí el oratorio comenzó a tener problemas económicos, muere uno de sus hijos de una extraña enfermedad, la hacienda se enferma y los campos se iban secando. Él mismo cae en cama y los médicos no aciertan con el diagnóstico. Un día una mujer que habían llamado para que lo curara le dice que iba a mejorar cuando volviera a traer el oratorio del Gauchito a su lugar. El estanciero construyó un mausoleo junto con una cruz tallada en fina madera en el sitio donde murió y cedió además un amplio espacio. A partir de ese momento todo mejoró para el dueño del campo. El Gauchito siguió enterrado en el cementerio local pero el lugar de su muerte se convirtió en centro de culto.

2) Algunos hechos sorprendentes comenzaron a suceder cuando se asfaltaba la ruta y los ingenieros decidieron que lo más práctico era trazar una línea recta para acortar distancias a pesar que ésta pasaría por encima del oratorio del Gauchito, y por lo tanto, era necesario moverlo.

Los operarios dijeron que "no era bueno pasar por arriba de tierra sagrada para los correntinos" pero los empresarios ignoraron esa advertencia. Muchos peones se negaron a cumplir la orden y renunciaron. Cuando estaban cerca de la zona en cuestión las máquinas se negaban a avanzar, ni los operarios, ni los mecánicos ni los jefes lograban ponerla

en funcionamiento si la dirección era hacia el santuario. Los operarios comenzaron a desertar porque pensaban que todo era obra del Gauchito que se negaba a que lo sacaran de ese lugar. Ante tantas dificultades deciden respetar el recodo y que el camino haga una curva. Se respeta así el Oratorio y los ingenieros piden perdón y protección para la obra.

La imagen del Gauchito Gil

Para algunos era un cuatrero, un gaucho alzado, un fugitivo al que le cargaban todos los hechos delictivos sin resolver. Para otros era "Robin Hood", les robaba a los ricos (en especial a los que se aprovechaban de los paisanos) y les daba a los pobres y ayudaba a quien lo necesitara. Era un gaucho justiciero. Hacía lo que muchos no se atrevían a hacer. Era un vengador de sus desgracias.

El culto

El Santuario principal se encuentra en el cruce de las rutas N° 123 y 119, a 8 km de la ciudad de Mercedes (antigua Pay-Ubre). Desde lejos se observa el centenar de tacuaras con banderas rojas, el mausoleo con las placas de agradecimiento y una enorme cantidad de ofrendas similares a lo que ocurre en el santuario de Vallecito de la Difunta Correa: muletas, vestidos de novia, juguetes, casas hechas en miniatura, autitos. Estampitas del santo con los pedidos escritos detrás o con expresiones de agradecimiento.

El color rojo es el distintivo del Gauchito Gil que se manifiesta en velas y fundamentalmente en cintas con el pedido o agradecimiento escrito. Es costumbre dejar una cinta atada a las miles de cintas que hay, y se retirar otra ya "benedecida" por el santo que se coloca en la muñeca, en el espejo del auto o en algún lugar privilegiado de la casa para que proteja o ayude.

Varios días antes del 8 de enero, fecha del aniversario de su muerte, comienza a congregarse la gente y pasar la noche en carpas. Se improvisan negocios, bailantas la compás del chamamé, kioscos que venden bebidas y recuerdos. Los jinetes se acercan llevando banderas y estandartes en tacuaras para dejar en el lugar, que también se cubre de flores rojas. El cura de Mercedes oficia una Misa por el alma del Gauchito. En el terreno donado por el estanciero se construyó un tinglado donde se acumulan las ofrendas, sitios para encender velas y edificios con baños, duchas, bares y otras comodidades para aquellos que se acercan a orar.

Los otros santuarios del Gauchito Gil se levantan principalmente en el litoral aunque su culto se va extendiendo paulatinamente al resto del país como lo certifican los oratorios que existe en los Valles Calchaquíes, Salta y en Ushuaia, Tierra del Fuego. Sus estampas se

reparten en los subtes porteños y se venden en las santerías de Buenos Aires y en los negocios de Luján junto a la Virgen. También se agrega su imagen como ofrenda en los santuarios de otros santos populares como la Difunta Correa. Las cintas rojas con su nombre y el pedido de protección para quien la posea, cuelgan de los espejos de cientos automóviles y son atadas en lugares visibles de los comercios.

Los lugares elegidos son los cruces de caminos, donde se atan en la rama de un árbol o en una tacuara clavada en tierra las cintas rojas. Son lugares de parada obligada de todo viajante. Los ómnibus y los caminantes se detienen un momento a saludar al Gauchito. En la provincia de Formosa, donde existen oratorios muy próximos, los automovilistas tocan su bocina al pasar. Si esto no se hiciese no contaría con la protección del santo en el resto del viaje y podría ocurrirle una desgracia.

El límite de lo que se le pide al Gauchito lo pone la persona que solicita: salud, dinero, trabajo, amor, en casos que se necesite valor para enfrentar una situación y fundamentalmente protección a los viajeros.

FOTOS:

La imagen de Antonio Gil difundida en estampitas y láminas con su traje de gaucho y con una gran cruz (curuzú) roja a sus espaldas.

Santuario principal de Antonio Gil en Mercedes, Corrientes.

3) Las tacuaras con banderas coloradas son indicadores de los lugares de culto ubicados a la vera de rutas y caminos.

4) Nichos con imágenes del Gauchito y veleros realizados con tambores de combustible.

Homenajes

Existen poemas en su honor como el que escribió Florencio Godoy Cruz y un chamamé con música del compositor Roberto Galarza titulado "Injusta Condena".

AUDIO: AL GAUCHO GIL. LOS CARDOZO

El Gaucho Lega

Olegario Alvarez nació en 1871 en la ciudad de Saladas, Corrientes. Pasó 12 años en la cárcel de la Penitenciaría de la capital de Corrientes condenado por asesinato hasta que logra fugarse en 1904. Se le unen otros gauchos perseguidos o alzados (Aparicio Altamirano, Adolfo Silva) y forman una banda muy famosa en la región que se escondía en los montes y esteros de los departamentos de Saladas, Concepción, San Roque y Mburucuyá.

Muere en un enfrentamiento con la partida en el paraje conocido como Rincón de Luna, departamento de Yaguareté Corá (Corral del Tigre) hoy denominado Concepción el 23 de mayo de 1906. Su cuerpo fue sepultado en el cementerio de "Las Lagunas Saladas". La creencia popular dice que su ánima vaga por los ranchos ayudando a los necesitados y a todos aquellos que se acuerdan de él, le rezan y le encienden una vela colorada.

Coluccio (1995) documentó la existencia de altares erigidos en memoria del Gaucho Lega en diferentes puntos de la provincia de Corrientes. El más importante de ellos se encuentra en la casa que perteneció a Claudelina Fernández ubicada en la ciudad de Empedrado donde existe un altar que conserva como reliquia una falange del gaucho dentro de un capillita de latón sobre una mesa rodeada de flores, velas, cintas, estolas y todo tipo de ofrendas siempre rojas. El rojo predomina porque se dice que Lega perteneció al partido Colorado.

Coluccio que conoció a Doña Claudelina cuenta que ésta bendijo tres veces una cinta roja que pasó por la falange del santo y se la obsequió diciendo que se la cosiera en la ropa para que protegiera su viaje, y si tenía algún inconveniente debía decir en voz alta "Lega, ayúdeme en mi camino". El rancho es visitado por aquellos que le atribuyen poderes sobrenaturales a la falange del santo.

Todos los lunes la tumba de Lega en cementerio de la Saladas es visitada por los creyentes. La tumba está pintada de rojo con una sola inscripción "O.A. 2 de mayo de 1906 a los 35 años". Los visitantes tienen también alguna prenda roja y depositan ofrendas, prenden velas de raros formatos. Las cintas pueden ser tomadas siempre que se las reponga: tienen poder para curar enfermedades y aliviar dolores. En sus extremos llevan bordadas las iniciales "O.A."

Bazán Frías

Cuenta la crónica policial que Andrés Bazán Frías, "el manco" era un delincuente perseguido por la policía y soldados del Escuadrón de Seguridad, y que cayó muerto, acribillado a balazos, en 1923, cuando intentaba escalar los muros del cementerio Oeste en la ciudad de San Miguel de Tucumán, tras haberse fugado de la cárcel unos meses antes.

Era hijo de don Félix Bazán, agente de policía jubilado que trabajaba como conductor de coche-plaza. Hasta los 20 años llevaba una vida honrada, trabajando como mozo de bar. En algún momento se transforma en una de estas figuras ambiguas: un delincuente encarcelado por los crímenes que cometió o una especie de héroe justiciero que robaba a los ricos para darle a los pobres y que éstos lo ayudaban para que la policía no lo hallara.

Estuvo detenido en la cárcel ubicada en la esquina de Avda. Sarmiento y 25 de mayo. Una noche junto con su compañero Martín Leiva, armados de revólveres se abrieron paso entre los guardas y así llegaron a la puerta. Bazán logró escapar matado al subteniente Juan Cuezco de un balazo, pero Leiva fue atrapado.

Durante casi un año Bazán Frías imagina asaltar la cárcel y liberar a sus amigos. El 13 de enero de 1923, estaba escondido con otros dos hombres en una casucha cerca de la esquina de Mate de Luna y Alem, cuando sintieron los silbatos de la policía. Al ver que estaban rodeados Bazán Frías abrió violentamente la puerta y salió corriendo por el parque Avellaneda seguido de cerca por sus perseguidores a caballo. Corrió hasta el paredón del Cementerio del Oeste e intentó saltar al otro lado, pero le dispararon en el cuello. Según la leyenda, el alma del policía que había matado se le apareció del lado del cementerio en el momento que iba a saltar, por lo que la impresión le impidió cruzar la pared. Tenía 28 años.

Su padre lo veló en el Cementerio del Norte, alrededor del cadáver fue poniendo en el suelo una a una las velas. En los bolsillos se hallaron un crucifijo, medalla y escapulario (era devoto del Sagrado Corazón de Jesús) varias llaves ganzúas, 50 centavos, además de la orden de captura. Fue suficiente para crear el mito. Poco a poco su biografía fue cambiando, el "manco" fue un hombre bueno que se volvió perseguido por la "mala policía" de la época. Nadie recuerda sus crímenes y hasta su prontuario se quemó. Un día el jefe de policía Mario Alberto Mazza organizó una impresionante pira donde ardieron los prontuarios de notables delincuentes de esa época. El tiempo y el fuego purificó el ánimo de Bazán y se transformó en el santo popular más importante de Tucumán.

Lugares de culto

FOTOS:

Vista general de la tumba de Bazán Frías ubicada en el Cementerio Norte (Tucumán) donde los creyentes a rezar, pedir y agradecer.

Su tumba tiene un monolito en su cabecera con una cruz de hierro. Está cubierto de placas, flores, fotos de los promesantes, rosarios, cintitas, imágenes de santos, crucifijos.

3) Detalle del monumento. Según un informante le ofrendan ropa, pero la gente que visita el cementerio se la lleva.

4) Placas de diferentes tipos y materiales: bronce, latón, cerámica, mármol agradeciendo por la salud recobrada, la justicia obtenida, libertad conseguida.

5) Placa de agradecimiento conteniendo una foto del santo tucumano. En otros sectores hay exvotos de latón que representan diferentes partes del cuerpo humano.

6) Pared lateral del cementerio Oeste donde fue ultimado Bazán Frías. Existía un lugar de culto que fue "limpiado" por el director de la necrópolis durante la gobernación de Bussi.

Santo Antonio María

Nació en Yaguareté Corá, hoy Concepción. En 1840 era un jangadero que transportaba tacuaras por el Alto Paraná desde Ituzaingó hasta Corrientes. Un día es sorprendido por una violenta tormenta que destrozó y hundió su embarcación, muriendo todos sus compañeros, salvándose milagrosamente sólo Antonio. Este hecho cambió su vida y, regresando a su pueblo Yaguareté Corá sostuvo que "desde ese momento Dios lo había designado a predicar la Fe Cristiana". Se internó en un paraje de los Esteros del Iberá, seguido por un ayudante indio de nombre Acuña y varios "apóstoles" como los llamaban los pobladores.

Se establecieron en el pueblo de Nupih, cerca de Ituzaingó y bajo un gran timbó (árbol de grandes dimensiones) donde Antonio solía rezar, meditar y actuar como sanador. Llevó una vida ascética y retirada y era visitado por los vecinos para que los curara de las enfermedades que los aquejaban. Su fama trascendió y la gente llegaba desde muy lejos para buscar alivio.

Tenía amigos y creyentes y también detractores. Para unos era un santo que dedicaba su vida a servir a los demás, para otros era un delincuente que se escondía en los esteros para cometer delitos como asaltos, asesinatos y robo de ganado. Se le atribuyeron violaciones y todo tipo de acciones penadas. Pero también tuvo en vida fama de médico, curandero, predicador y sanador.

Murió junto con sus "apóstoles" en una emboscada que hizo la patrulla de vigilancia luego de haber sido denunciado por una mujer diciendo que Antonio que había asesinado a su concubina por haberla encontrado embarazada del "Curupí" (un duende, una especie de sireno con un gran miembro que cautiva a las muchachas a la hora de la siesta). La policía mató a todos. A Antonio María lo decapitaron y llevaron su cabeza en la pica de una lanza hasta el pueblo. Al día siguiente la cabeza había desaparecido. Cuando regresaron a ver el cadáver éste tenía la cabeza nuevamente en su lugar. Esto fue considerado un milagro y a la sombra del timbó fue puesta una cruz pintada de color celeste según su simpatía política. El paraje es conocido como Curuzú Jhetá, que significa muchas cruces. No se sabe el día exacto de su muerte y se lo recuerda el 3 de mayo, día en que los correntinos conmemoran "La Cruz de los Milagros".

Los creyentes recogen astillas del timbó para confeccionar pequeñas "cruz-reliquias" que llevan encima o colocan en sus casas. Antes de llegar al oratorio se encuentra el "Paso del Iberá" donde los devotos recogen agua o realizan baños. Dicen que se trata de la misma con la que el santo curaba a sus pacientes y que el agua tiene propiedades milagrosas o curativas.

José Dolores

José Dolores Córdoba conocido como "el gaucho bueno" fue un gaucho alzado de similares características al gaucho Cubillos de Mendoza. Dicen que el nombre Dolores proviene de los muchos sufrimientos que acompañaron su existencia y Córdoba porque sus padres, muy pobres, provenían de esa provincia. Fue entregado a una familia para que lo criara. Suponen que su verdadero nombre era José Bajinay, nació el 19 de marzo de 1805 y murió en una pelea con la policía en una calle que actualmente lleva su nombre, el 14 de febrero de 1858.

La leyenda lo rescata como un hombre de familia, amigo de los niños, generoso, servicial y muchas veces robaba para satisfacer necesidades ajenas. Cantor, jugador de taba y muy seductor con las mujeres. Tenía frecuentes problemas con la autoridad policial, acusado de cuatrero. Nunca salió de los límites de su provincia (San Juan), viviendo en Pocito, Caucete y en las lagunas (hoy Sarmiento) y cada tanto arriaba animales por las sierras hasta el Tontal y Calingasta.

Era erguido y delgado, tez blanca y cabello prematuramente canoso. Vestía bombacha gris, camisa abierta, pañuelo al cuello, faja, sombrero aludo y facón atravesado en la cintura. Las madres concurrían a él para que curara el mal de ojo y el empacho de sus hijos, atendía los días viernes y no cobraba. Se ganaba la vida llevando tropillas o buscando animales que se extraviaban. Era un experto rastreador y conocía todas las marcas, rastros y pelajes de los animales.

Una noche, en que se encontraba en una fiesta realizada en la esquina de las actuales calles de Mendoza y Cenobia Bustos, fue denunciado y la partida policial lo cercó y baleó. Consiguió escapar y llegar hasta el callejón que hoy lleva su nombre pero fue muerto por la espalda y luego degollado. Allí la devoción popular construyó un oratorio en su memoria.

El culto

Desde su muerte, los arrieros solían desviarse de su camino para dedicar una oración en memoria del gaucho, protector de los humildes y los animales. Los creyentes adquirieron un terreno frente al árbol donde cayó muerto el gaucho e hicieron un santuario. Se trata de una capillita levantada en 1968, en el Callejón José Dolores a la altura 153 en Rawson, provincia de San Juan. En este templete está presidido por la imagen del gaucho a caballo y la Virgen del Socorro y los promesantes depositan las ofrendas: placas, vestidos de novia, guitarras, pañuelos bordados, cuchillos, bastones, cinturones. También se venden medallas, estampas y adhesivos. Los estudiantes suelen pedirle ayuda para aprobar los exámenes. Los lunes se concentra la gente para dejar flores y encender velas y su día principal es el 19 de marzo, día de San José. Existe un importante "velero" donde cada tanto la cofradía "Unión Promesantes de José Dolores" que cuida el santuario, recoge el cebo. Esta cofradía cuenta con personería jurídica desde 1969 y 400 socios. Con ayuda de los cientos de creyentes hizo el oratorio que ocupa 500 metros cuadrados y cuenta con varias dependencias.

La Cruz Francisco López

Se conoce también como "La Cruz de los Milagros" y marca el lugar donde Francisco López fue asesinado. La leyenda relata que fue capturado por las autoridades, lo ataron en un árbol y lo degollaron y al hacerle el tajo en el cuello, la sangre salpicó las manos de dos de sus cuatro captores, justamente de aquellos que tenían enfermedades. Uno tenía parálisis en la mano y el otro tenía rígidos los dedos y, cuando reciben las salpicaduras de la sangre de López, milagrosamente recobran el movimiento.

Este hecho ocurrió un 3 de mayo y se lo recuerda ese día así como el Día de los Fieles Difuntos. Su tumba siempre está iluminada con velas celestes ya que probablemente perteneciera al partido liberal. Sobre la cruz se colocan banderas, cintas y velas todas del mismo color, así como flores y tacuaras.

FOTO: La "Cruz de los Milagros" con las banderas argentinas, velas y cintas celestes (Foto: Cecilia Pérez de Micou).

El Gaucho Cubillos

Su nombre era Juan Francisco Cubillos, y su fama de cuatrero la obtuvo en la provincia de Mendoza. Había tenido varios encuentros con partidas policiales, venciendo siempre hasta que una vez lo sorprendieron mientras dormía y fue ultimado por dos guardias. Esto habría ocurrido aproximadamente hacia 1895.

Su tumba es centro de grandes reuniones populares. Se encuentra en el cementerio de Las Heras, cercano a la ciudad de Mendoza. Es un mausoleo con la pared de enfrente revestida de azulejos y las de los costados llenas de estantes dónde se colocan macetas, y floreros colmados de flores. La pared frontal tiene un gran retrato del gaucho Cubillos dentro de un nicho semicircular. Encima de él, otra imagen enmarcada lo representa a caballo. Entre las ofrendas se observan grandes rosarios, crucifijos, imágenes de Vírgenes y de diferentes Santos y hasta de Pancho Sierra.

Bairoletto

Hijo de una pareja de inmigrantes italianos, Juan Bautista Bairoletto fue el segundo de seis hijos. Nació en Santa Fe el 11 de noviembre de 1894. Su familia se radicó en la provincia de La Pampa, en una zona triguera que abarcaba Castex y Monte Nuevo. Desde joven tuvo problemas con la policía, fue acusado de homicidio y encarcelado hasta 1921. Se movía por ambientes peligrosos como casas de juego y prostíbulos. Fue asaltante de caminos, sosteniendo tiroteos con la policía de Castex y otras localidades de La Pampa y provincias vecinas. Era considerado el vengador de los sufrimientos de sus amigos y su figura de justiciero fuera de la ley hace que se vuelva popular, convirtiéndose en un mito.

La gente lo ayudaba a huir, y cuando se refugiaba en un lugar le hacían llegar mensajes para prevenirlo, le proporcionaban alimentos, abrigo y cuidados. Como corresponde a la leyenda robaba a los ricos y ayudaba a los pobres, repartiendo lo obtenido entre sus amigos, protectores y gente necesitada.

En la década de 1930, se lo hacía responsable de cualquier asalto o muerte ocurrida, pero parecía un fantasma que la policía perseguía sin resultados. A principios de los años cuarenta se organiza una persecución dispuesta a terminar con él. Lo sorprendieron y le dieron muerte en la madrugada del 14 de septiembre de 1941, en General Alvear, Mendoza. Lo velaron en el Comité Demócrata de dicha localidad. A su funeral asistieron miles de personas llegadas desde La Pampa. Sus restos descansan en el cementerio de la localidad dónde murió, en un pequeño mausoleo levantado con las contribuciones de sus fieles. Concurren hombres y mujeres que ofrendan flores, crucifijos, placas y objetos

diversos para pedirle que proteja sus familias, trabajo, salud, amor, etc. Algunos devotos recorren de rodillas la distancia entre la entrada del cementerio y su tumba. Aún hoy, algunos pampeanos se ufanan de que sus abuelos hubieran "protegido" a Bairoletto y recuerdan anécdotas vinculadas a este gaucho.

Bairoletto fue el último "gaucho alzado" que marca el fin de una época. Muere en los albores de una nueva Argentina con industrias, con sindicatos y vida predominantemente urbana en la que durante largo tiempo no volvió a repetirse el fenómeno.

Proyección artística

La proyección artística de su figura abarca: una novela (Bairoletto, de J.C. Marcelo Calvo), y una obra de teatro (Lo llaman Bairoletto, de Telma Cevallos). En las artes plásticas está representado por un dibujo de Aquiles Badillo, en cine se realizó una película dirigida por Atilio Polverini y protagonizada por Arturo Bonin en 1985; y finalmente está presente en las letras de milongas, camperas y décimas de la música popular pampeana.

VIDEO: BAIROLETTO

LOS ANGELITOS

Introducción

Para la Teología Católica los niños menores de siete años no han alcanzado la edad de razón, es decir, desde el punto de vista escatológico: la edad de responsabilidad. En la confesión, el cura no los absuelve sino que los bendice simplemente, pues se considera que han obrado sin discernimiento. Cuando muere un niño la Iglesia no celebra para ellos la Misa de Difuntos, sino oficios especiales: una Misa llamada "Misa de Ángeles". El sentido general de las ceremonias es de alegría. Pues el niño ha muerto sin haber perdido la inocencia bautismal y su alma, sin juicio, va a engrosar el número de ángeles. Los sobrevivientes deben, pues, "regocijarse de su felicidad". Esto indica bien que la muerte de un niño antes de la edad de la razón debe inspirar al cristiano católico oraciones de acción de gracias y no súplicas por el descanso del alma del difunto. Además, hay que notar que, en ciertos países católicos, no se lleva luto por niños de menos de siete años.

Todas estas muestras de alegría por la muerte de un niño pequeño porque va directamente al paraíso, demostrarían el origen europeo de la ceremonia hispanoamericana del "Velorio del Angelito". Esto ocurre aun hoy en algunas comunidades rurales ya que tras la muerte, un niño es considerado un santo y un protector. El velorio consiste en vestirlo de blanco y adornarlo con papel y cintas de colores estridentes, se fijan alas doradas en su espalda, se lo pone en una cama o sobre una mesa y se lo rodea de velas encendidas. Por la tarde comienza la fiesta, se bebe y se baila.

Los niños que son considerados santos populares son los que suman a esta característica de ser naturalmente "angelitos" protectores e intercesores ante Dios, la circunstancia trágica, dolorosa e injusta de su muerte.

Sobre sus tumbas se amontonan pelotas, trenes, zapatos y zapatillas, chupetes y mamaderas, baberos, carpetas y cuadernos escolares, flores y velas, sonajeros, llaves, cruces, rosarios, adornos navideños, flores de

plástico, cintas, maracas, autitos, mechones de cabello, silbatos, teléfonos, estampitas, lápices, llaveros, ladrillitos, camiones, escarpines, figuritas, hebillas y gomitas de pelo, etc. Y en construcciones mas elaboradas como tinglados o habitaciones, se suman triciclos, bicicletas, plantas, mochilas, veleros, trofeos deportivos o escolares, cartas, fotos, cuadros, ropa, monedas, arbolitos de Navidad.

FOTOS:

1) La figura del ángel es el símbolo recurrente en todas las tumbas de estos niños.

(Pedrito Sangüeso, Salta)

2) Todas las ofrendas están vinculadas a las actividades propias de la niñez: juegos, colegio, deportes, ropas (Pedrito Sangüeso, Salta)

Pedrito Hallao

El 29 de junio de 1948 el sereno del Cementerio Norte de la ciudad de San Miguel de Tucumán encontró un recién nacido tirado en el suelo que agonizaba a causa del frío y de las innumerables picaduras de hormigas. Durante la noche el hombre había creído escuchar gemidos pero pensó que se trataba de algún "ánima" que rondaba entre las tumbas. Fue bautizado en la capilla del Cementerio con el nombre de Pedro (el 29 es el día de San Pedro y San Pablo) y de apellido Hallao por hallado (encontrado) y, al morir, fue enterrado en el lugar.

Algunos afirmaban que Pedrito vestía ropa cara, lo que demostraría que la madre era una persona rica. Poco a poco los vecinos fueron visitando su tumba y dejando ofrendas. Las autoridades del cementerio le levantaron un monumento. La mayoría de los visitantes son estudiantes que piden por el éxito de sus exámenes o madres de niños, y los lunes, como ocurre en todo el noroeste, son los días de mayor concurrencia.

FOTOS:

1) Un ángel de cemento ubicado en la intersección de dos calles del cementerio, sobre la vereda, indica la presencia de las tumbas dedicadas a Pedrito y a los Lucas. El ángel está pintado de blanco, de pie sobre un pedestal y rodeado de flores.

2) La tumba de Pedrito es un túmulo elevado que termina en un cúpula circular encolumnada. Dentro está la representación de un ángel dormido.

3) El túmulo tiene un nicho para colocar velas encendidas -muy ennegrecido-, floreros y otro ángel de pie. Todo tapado con ofrendas desprolijamente amontonadas.

4) Hay inscripciones en las paredes de los mausoleos que rodean todo el sector, están escritos con aerosol, lápiz y en placas. Las leyendas más comunes son de agradecimiento por favores recibidos, también de protección o ayuda para los niños.

Los Lucas Hallao

Mellizos desconocidos encontrados en la puerta del Cementerio del Norte con los cuerpos mutilados. Fue el día de San Lucas de 1943, varios años antes que Pedrito. Se les atribuyeron poderes sobrenaturales que atraían a una multitud de creyentes.

La tumba consiste en un túmulo elevado y blanco que tiene en su parte superior un gran florero y una imagen de una Virgen. Además una lápida de mármol blanco con inscripciones de los empleados del cementerio....."¡Madre! ¿Por qué nos privaste de tu cariño y del derecho a vivir?". A continuación otra colocada por los sepultureros que los encontraron: "Frutos de un amor fingido y malsano fueron en el vientre indigno que los concibiera eliminados de la vida los dos hermanitos hermosos y de cabellera dorada que en la noche de San Lucas recogieron como un vulgar desperdicio arrojado desde el exterior. El personal de esta necrópolis."

También hay una frase firmada por el administrador "¡Madre! nombre sagrado, conjunto de amor, abnegación y sacrificio ¿Pudiste por sólo egoísmo o prejuicio social haber olvidado y ahogado estos principios quitándonos la vida aún en formación y arrojándonos a este solar de pax y de justicia suprema como inmundos desperdicios?"

FOTOS:

1) Tumba de los Lucas Hallao cubierta de juguetes.

2) El culto a Pedrito fue eclipsando al de los Lucas hasta el punto que se confundieran en uno solo. La tumba de los Lucas está cubierta por ofrendas, leyendas con aerosol y placas de agradecimiento destinadas a Pedrito.

Pedrito Sangüeso

Pedro Pablo Sangüeso fue violado y brutalmente asesinado el 19 de mayo de 1963 cuando contaba con seis años de edad. Aparentemente el padrastro fue el autor de este crimen, fue acusado y estuvo varios años en prisión. No existen demasiados detalles sobre la vida de este niño y algunos aspectos se deducen de las placas que se dejaron como homenaje en su tumba en el cementerio de la ciudad de Salta.

Por ejemplo:

* "Que leve fue tu paso por la vida, enorme el cariño que inspiraste, terrible el vacío que dejaste con tu partida" Tu madre, tus hermanos, tía y sobrinos."

* "A los seis años subió, a los cielos mártir y víctima de un monstruo humano. Rogad a Dios por su alma inocente." Sus maestros y compañeros de la Escuela 383.

El tinglado que contiene su Santuario contiene numerosas ofrendas y tiene varios veleros. Al término del año escolar, los estudiantes dejan libros, que luego la administración del cementerio dona a las escuelas.

FOTOS:

1) Una Cruz de hierro con la inscripción "Gracias, Pedrito Sangüeso" preside el Santuario del Angelito en el Cementerio de la ciudad de Salta.

2) El santuario está bajo un tinglado y consiste en un túmulo blanco con la representación de un ángel en la cabecera. Las paredes están cubiertas de placas, cartas, cuadros, dibujos y fotos.

3) Placa dedicada por la familia.

4) Tumba de Pedrito cubierta de unas 70 placas, en su mayor parte de bronce, y rodeada de flores y varios angelitos de porcelana.

Detalle de la tumba.

6) En diferentes niveles de estantes se acumulan ordenadamente cuadernos y carpetas escolares, trofeos, ropa, juguetes, arbolitos de Navidad, etc.

7) Del techo cuelgan triciclos, bicicletas, cochecitos de bebe, coronas de flores artificiales, pelotas.

Guardapolvos, escudos de colegios y notas de agradecimiento por las materias aprobadas.

Miguelito o el Angelito Milagroso

Su transformación en Santo Popular no sigue los patrones que hemos observado en el resto de los personajes considerados, como se advierte en el relato que hace la madre.

En 1967, quince días antes de cumplir un año, Miguel Ángel Gaitán muere de meningitis y sus restos son enterrados en el cementerio local de Villa Unión en la provincia de La Rioja. Había nacido en Banda Florida, a orillas del río Bermejo el 9 de julio de 1966 y era el hijo número 12 de Argentina Nery Olguín y de Bernabé Gaitán (que tuvieron quince pero sólo nueve sobrevivieron). Miguelito murió el 24 de junio de 1967 cuando era transportado con urgencia por una ambulancia hasta Chilecito.

La leyenda comienza luego de una violenta tormenta en 1973, siete años después de su muerte. De acuerdo con los pobladores, la tempestad destruyó el túmulo de ladrillos y cemento que cubría el cajón del bebé, el cual fue descubierto por un trabajador del cementerio. Espiando su interior, encuentra los restos del niño virtualmente intactos, y se reconstruye la tumba para proteger el cajón de los elementos. Poco después las paredes se habían caído "misteriosamente" sin mediar tormentas ni vientos. Hubo una segunda reconstrucción pero los ladrillos volvieron a aparecer desparramados, por lo tanto decidieron dejar el cajón en el exterior.

Pero entonces notaron que la tapa del ataúd había sido removida a la noche. "Colocamos piedras y objetos pesados sobre la tapa, pero cada mañana la encontrábamos removida" cuenta la madre de Miguel Ángel, "finalmente decidimos que Miguel no quería ser cubierto, quería ser visto." (Amato 1996). Primero estaba simplemente destapado pero luego le arrancaron una falange que conservaba un pequeño anillo y además todo el mundo le tocaba la frente. Ahora esta en una pequeña caja azul de madera, cerrada con un candado y con la tapa de vidrio. A través de él se ve su rostro reseco y marrón y su madre le cambia habitualmente de ropa. Los creyentes ponen la mano sobre el vidrio a la altura de la cabeza. Cuando este hecho se divulgó comenzó a llegar gente de todos lados para verlo, primero individualmente luego en tours programados, no sólo desde la ciudad de La Rioja, sino desde San Fernando del Valle de Catamarca y Córdoba.

Entonces construyeron un pequeño panteón para guardar los juguetes, carpetas de estudiantes, autitos, bicicletas, flores de plástico, ositos,

placas de metal y cerámica con forma de corazón o con diseños de angelitos, cintas celestes y blancas, fotos, insignias. Son tantas las ofrendas que el panteón se fue ampliando con una habitación al lado y otra arriba.

Entre los agradecimientos se leen: "gracias por hacerme campeón de Karate", "porque se me declaró José", "porque saqué 10 en el examen". Hay trofeos deportivos, escaupines, rosarios y cuadernos donde se escribe el pedido que se le hace al Angelito y si él cumple debe publicarse un agradecimiento en uno de los diarios de la capital riojana.

La madre de Miguel Ángel, Argentina Gaitán, atiende diariamente la tumba. Si los "buscadores de milagros son afortunados" (Amato 1996), la madre abrirá el cofre y les permitirá tocarlo en la cabeza. Si fueran verdaderamente afortunados, ella vestirá el cuerpo con las ropas de bebé que los peregrinos traen, como la pequeña camiseta de Boca Juniors. Los peregrinos dejan ofrendas, generalmente juguetes, y la Sra. Gaitán vende postales y estampas con el retrato de Miguel Ángel en su ataúd por dos pesos y cuadernillos con la crónica de su vida y muerte por quince pesos. Los juguetes los donan a las escuelas, y con las bicicletas se hacen rifas.

Dicen que a veces a la mañana se encuentran juguetes desparramados y se supone que Miguelito estuvo jugando durante la noche.

FOTOS

1) Artículo sobre "El Niño de los Milagros" publicado en el New York Times (10/08/96)

2) Lugar donde descansan los restos de Miguelito en el cementerio de Vallecito, La Rioja (foto Adriana Callegari).

3) Miguelito vestido con la ropa que les llevan sus devotos (foto Adriana Callegari).

Adrianita o la Santita de Varela

Adrianita también constituye un caso especial ya que en vida poseía, según su madre, dotes excepcionales. Es la historia de una niña de once años que no temió la muerte, que la aceptó como parte de su destino y que al hacerlo, volvió, de algún modo, a la vida, a través de los milagros que la gente le atribuye.

Adriana Taddey nació el 4 de noviembre de 1958, en el seno de una familia de inmigrantes. Según su madre ya se le anunció antes de nacer "Liliana era chiquitita y un día estaba jugando en una montaña de arena. Yo estaba junto a ella -cuenta Antonia- y me pareció que, desde adentro de la casa, una nena me llamaba diciéndome: 'mamá, mamá'. Entré...salí al patio y volví a escuchar el llamado. Pensé que estaba loca...Eso me quedó; entonces le dije a Héctor que podamos buscar una hermanita para Liliana y bueno, al tiempo, quede embarazada."..."estábamos todavía en el hospital dónde yo la haba tenido y no se porqué al decir el nombre que le íbamos a poner dije: ella va a hacer santo su nombre" (Martínez 1997).

Desde su nacimiento fue un bebé muy precoz, a los dos meses ya tenía la dentadura completa, y al cumplir los seis meses ya decía sus primeras palabras. Cuando Adrianita cumplió los tres años todo cambió. En las Pascuas de 1961, la familia se preparaba para ir a Misa y la nena se empezó a sentir mal, la internaron y cuando ella vio los remedios que le iban a dar, le dice a su madre que si se los administran la iban a matar. Sin embargo le colocan el suero, después del tercero, empezó a gritar y empeoró cada vez más. Ante este cuadro, decidieron trasladarla al Hospital de Niños de Buenos Aires. Había quedado cuadripléjica, con la cara torcida y sólo podía mover un dedo.

Se queja de dolores y la colocan en un pulmator. La madre le pide a la Virgen que la dejara vivir. Al día siguiente Adrianita estaba mejor, "su carita estaba normal pero... a la vez no era la misma". Dice que tuvo una visión de la Virgen, que se quedó toda la noche con ella y le dijo que se iba a curar. Después de la aparición, pide tener con ella una medalla de la Virgen que presta a otros enfermos para que se mejoren. En el Hospital la comienzan a llamar "La Santita". Por otra parte, sabe todo lo que pasa en su casa porque dice que la Virgencita la lleva a pasear.

Después de 51 días de internación pudo volver a su casa. Soportaba su sufrimiento con paz y alegría. La comienza a tratar el Dr. Zurro y la solidaridad de la familia hace que le presten la casa para que este doctor atienda, además, a los niños pobres de Florencio Varela.

No sentía su discapacidad "No llores mamá, no me mires por lo que ves, yo no soy paralítica. Dios me puso en este mundo para los que vengan detrás de mí, ría conmigo, mamá, que la risa nos cura el cuerpo y el alma" (Martínez 1997). Tenía visiones donde Jesús y la Virgen que le hablaban, para entender estos acontecimientos la familia se apoyó en todo momento en la Iglesia Católica local que seguía muy de cerca los acontecimientos.

Después de un tiempo, luego de una vacunación en la escuela se empezó a sentir rara, se hicieron varias consultas médicas pero no llegaron a ninguna conclusión. Murió el 4 de mayo de 1969. Según su madre en el momento de su muerte se formó en el cielo una rara figura, un corazón,

que ella interpreta como una señal de Dios para indicarle que Adrianita estaba junto a Él.

El culto

Sus restos se encontraban en un nicho del cementerio de Florencio Varela, pero fueron trasladados a una bóveda ubicada a pocos metros de la entrada del lugar. Este "Santuario" fue donado por la Municipalidad, considerando la enorme cantidad de placas agradeciendo milagros y curaciones. Todos los días del año hay un peregrinar constante de gente que le lleva flores, recuerdos, golosinas y que depositan sus pedidos en un pequeño buzón instalado por la familia.

Dentro de la bóveda se observa un enorme retrato sonriente de Adrianita, rodeado de flores artificiales y naturales. El pequeño ataúd se encuentra tras una vitrina de vidrio, dónde se acumulan juguetes, souvenirs, anillos, hebillas de niña, cartas dejadas por los creyentes, rosarios, cuadernos, estampitas de la Virgen y una serie de fotografías que muestran diferentes momentos de su vida e inclusive existe una que la muestra dentro del cajón durante su velatorio. Existe un montaje fotográfico enviado a hacer por la madre donde se reconoce la clásica representación del Ángel de la Guarda pero con el rostro de Adrianita. Hay un buzón para depositar los pedidos y decenas de placas de bronce clavadas sobre una de las paredes que dan testimonio del agradecimiento de varias familias de la localidad. El día de los Fieles Difuntos (2 de noviembre) la bóveda fue un constante desfile de gente que le acercaba flores, se detenía a rezar, dejaba una notita, etc. Todos afirmaban que la Santita era muy popular entre los pobres del barrio.

El Padre Juan Santolín fue el que le dio la Primera Comunión y quien rezó por ella cuando trasladaron el féretro. El tiene una carpeta con fotos e imágenes de Adrianita, que podría ser parte de la documentación necesaria para presentar en el Vaticano, reconoce que es un proceso lento y difícil, dónde cada "milagro" debe estar documentado para su estudio. A pesar de ser religioso puede ver que la fe de la gente no se detiene ante los trámites y cree que Adrianita es una Devoción Popular.

FOTOS:

- 1) Adrianita es saludada por el presidente Arturo Illa.
- 2) Bóveda donada por la Municipalidad de Florencio Varela, provincia de Buenos Aires.
- 3) La foto de Adrianita preside el interior de la bóveda ubicada en el interior del cementerio de Florencio Varela.

4) Placas de agradecimiento ubicadas en el interior de la bóveda

5) Ataúd donde descansan los restos de Adrianita rodeada de imágenes religiosas y fotos de la "santita". Una de ellas la muestra en el cajón durante el velorio.

6) Foto- montaje realizada por la madre de Adrianita donde se la muestra a la santita convertida en un Angel de la Guarda.

El Almita Perdida

Era un niño de tres o cuatro años que se alejó de la casa y se perdió. Murió ahogado. Su tumba está sobre la ruta N° 9 cerca de la población de San Andrés, en Santiago del Estero. En un árbol cercano se cuelgan juguetes como ofrendas, especialmente el día del niño.

La Calaverita

Fue un niño abandonado en los cañaverales. No se conoce el nombre ni la fecha de este suceso y se lo venera en Lules, provincia de Tucumán.

SANADORES Y GUÍAS ESPIRITUALES

Introducción

Los sanadores y guías espirituales comparten rasgos en común, pero la personalidad de cada uno de ellos marca grandes diferencias individuales, hasta el punto que algunos trascienden como santos mientras que otros se diluyen en el olvido.

En principio los protagonistas de estas curaciones, denominadas comúnmente como "milagrosas" poseen todos un gran "carisma", que en su acepción tradicional significa: "un don que Dios otorga a los elegidos" y

que actualmente se emplea para aquellos que poseen una personalidad atrayente, seductora. Uno de los fieles de la Madre María solía decir que "cuando ella hablaba, no podía dejar de escucharla; atraía así".

Antes de que la palabra sanador reemplazara a todas las demás, otra manera de referirse a estos seres singulares era calificarlos de "taumaturgos". Si bien las publicaciones lo usaban dándole un matiz peyorativo, en su acepción original se trata de una persona admirable por sus obras y que realiza hechos prodigiosos, es decir el que hace cosas estupendas, maravillosas. Y por extensión el que es capaz de encantamiento, hechicería o magia.

Nada más mágico o milagroso que curar allí donde la ciencia había fallado. La gente que concurre a visitar a los sanadores son aquellos que no han obtenido de la medicina clásica una solución a sus problemas. Esperan un alivio que los remedios no han sabido procurarles, buscan abrir las puertas a la esperanza. Se apela al sentido mágico de la vida que en mayor o menor medida todos poseemos.

Las técnicas de curación son tan variadas como la cantidad de personas que se dedican a esa actividad: imposición de manos, suministro de agua o brebajes, péndulos, ceremonias más o menos misteriosas, oraciones, rezos. Las características de personalidad son variadas: algunos adquieren un perfil místico cuya creencia es una mezcla de tendencias religiosas, a veces contrapuestas.

Otro aspecto común a los sanadores es que todos se consideran así mismos como instrumentos o herramientas. Afirman que ellos no curan sino que son mediación de otro que es el que hace el milagro. Para Pancho Sierra, la Madre María, el Padre Mario y el Padre Mateo el autor de estos hechos es Dios. Según la Madre María "curan los curanderos, es vuestra fe la que os cura. Yo soy una herramienta que se presta para el trabajo espiritual", Pancho Sierra decía que el agua era una excusa porque había recibido de Dios el don de curar, devolviendo la salud por medio de la profunda fe en Dios Todopoderoso. El Padre Mario, por su parte, insistía frente a las autoridades eclesiásticas que "era su obligación, ya que si Dios le había dotado de ese don, aquello era, en realidad, un mandato".

Los cultos espiritistas ponen el acento en la capacidad de diagnosticar de los médiums y la posibilidad de lograr curaciones milagrosas con intervención de las fuerzas del más allá. Suponen que el espíritu de un médico notable o de un conjunto de médicos puede ponerse en comunicación con determinada persona que tenga habilidades de médium y otorgarle la posibilidad de diagnosticar y curar. Es el caso de Garrincha y de Ze Arigó. Este último decía que un tal Dr. Fritz se posesionaba de él y curaba.

Todos estos sanadores han sido perseguidos invariablemente por "ejercicio ilegal de la medicina". El único que pudo evitar esto fue Pancho Sierra debido a que en esa época y en ese lugar no había médicos; pero de cualquier manera se cuenta una anécdota al respecto: en 1885 y debido a la una denuncia que Don Pancho hacía ejercicio ilegal de la medicina, se presentó en la estancia el comisario de Rojas para cobrarle un multa. El gaucho le dijo "yo pagaré esta multa pero para que se convenza de que yo no soy un brujo ni curandero, y lo único que hago es ayudar a la gente con lo que Tata Dios me otorgó, le voy a dar a Usted un prueba que lo sacará de toda duda." Luego le entregó el dinero y le dijo "esta plata que le doy y que usted se lleva en la mano izquierda, me la va a devolver antes de la medianoche con la otra mano".

Al atardecer el comisario tuvo que regresar porque tenía la mano izquierda sumamente hinchada. Don Pancho sacó un vaso de agua del aljibe y le dio de tomar y le garantizó que en una hora estaría curado. Así fue y ya nunca volvió el comisario a molestarlo.

Pero el resto de los sanadores no tuvieron la misma suerte y debieron conocer la cárcel como el Padre Mario o soportar procesos como la Madre María, Garrincha y Jaime Press. La forma que encontraron para evadir estas situaciones fue inscribirse en el Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto como una misión religiosa. Así nació la Religión Cristiana de la Madre María, Sendero de Fe, Sociedad Arco Iris, Culto Cristiano de Irma de Maresco. Por su parte, el Padre Mario, como miembro de la Iglesia Católica optó por recibirse de psicólogo para poder atender pacientes.

Las curaciones se consiguen aún después de la muerte de algunos de estos sanadores, cuando alguien pide su intercesión y Dios hace un milagro. Los estudiosos de estos temas afirman que Pancho Sierra, la Madre María y el Padre Mario eran personajes auténticos. Ninguno de los tres hizo fortuna con estas tareas. Fueron perdiendo lo que tenían al ayudar a la gente y recibieron la enorme gratificación de verse venerados en vida. Para ellos la sobrenaturalidad provenía directamente de Dios y no se avergonzaban de haber sido elegidos. Entendieron que estaban destinados a una misión y la ejercieron con coherencia hasta el final. Además pertenecían a la clase alta o estaban directamente vinculados con ella, lo que les daba una relevancia inusitada y una clientela selecta que favorecía su fama.

Sanadores cuyo poder perdura aún después de la muerte

Pancho Sierra

El "Gaucho Santo de Pergamino", "El Doctor del agua Fría", "El Resero del Infinito" era un hombre modesto y delgado con barba y cabellos largos y enteramente blancos. Nació en Salto, provincia de Buenos Aires el 21 de abril en 1831, de familia de ricos hacendados. Sus padres fueron

Francisco Sierra y Raimunda Ulloa y era el menor de cinco hermanos. Estudió en Buenos Aires, se dice incluso que llegó hasta cuarto año de Medicina y que debió regresar a Salto a la muerte de su madre.

Luego de una decepción sentimental sobre la que existen varias versiones: 1) ella se casó con otro; 2) ella murió en Córdoba, donde había sido enviada para apartarlo de él por sus tías porque era de familia humilde; 3) que la alejaron por oposición de los padres de ella. Pero, sea cual fuera la causa, él se retiraría al campo y no volvería a hablarse de otra pareja.

Se instaló en su estancia "El Porvenir", situada en el pueblo de Carabelas, entre Pergamino y Rojas, comenzando una etapa que según sus propias palabras consistía en "servir constantemente a cuantos me necesitaron". Vistiendo trajes anchos, bombacha, camiseta criolla, sombrero de ala ancha, poncho y manta de vicuña; con su rostro blanco, ojos azules y nariz aguileña, se convirtió en protector de desvalidos y manosanta.

Curaba con pocas armas: agua fresca del aljibe, el profundo magnetismo de su voz, su mirada penetrante y, fundamentalmente, la fe de quienes solicitaban su ayuda. Su fama se trasmite de boca en boca y la estancia se llena de carruajes y carretas. Muchos sostienen que se curaron simplemente bebiendo un vaso de agua e invocando su nombre.

Cosme Mariño, que estuvo presente en las curaciones de Pancho Sierra sostiene en su crónica: "Hemos presenciado la romería permanente de enfermos de toda clase que acudían a caballo, en charret, coches y sulkys. Hemos visto de paso su manera de curar, generalmente con agua magnetizada o por medio de la sugestión. Pero a veces lo hacía por la imposición de las manos, por lo general ya conocía desde que el enfermo detenía su carruaje cuál era su mal". Luego agrega: "Hemos oído, además, en Rojas y Pergamino, a muchas personas que estando desahuciadas por los médicos habían sido curadas por Pancho Sierra. Algunas de éstas eran acaudalados estancieros como Ortiz Basualdo, Roberto Cano y otros más".

Ejerce su actividad de sanador sin persecución policial alguna. La fama de Don Pancho es primero local. Después va más allá del pago chico pero él no se aparta de ahí. Hasta su casa llegan los peregrinos. Vivía de manera austera en un altillo de la estancia (donde estaba su camastro de cuero de vaca, un crucifijo pequeño en la pared, su guitarra, su mate de plata y nada más).

Cercana su muerte, se casó con Leonor Fernández a fines de 1890, dejándole a cargo su estancia y las obras de caridad que él efectuaba. Falleció en 1891, y sus fieles consideran que sus milagros no han cesado.

Los lugares de culto se encuentran todos en Salto, provincia de Buenos Aires. Son: 1) el Mausoleo ubicado en el cementerio donde los creyentes rezan y dejan ofrendas florales; 2) una pared exterior y lateral de ese mismo cementerio se utiliza como soporte de numerosas placas y allí se levantaron dos estatuas del "Gaicho Santo", y 3) frente al cementerio un aljibe con agua bendecida por Pancho Sierra aunque el verdadero aljibe está en "El Porvenir". Este último fue tapado tres veces y las tres veces volvió a brotar agua, quedando actualmente al descubierto.

FOTOS:

1) Entrada principal del cementerio de Salto. La tumba de Pancho Sierra se encuentra en el pasillo principal a pocos metros de la entrada.

Mausoleo. Sobre una plataforma se eleva la estatua de un ángel que señala el camino al cielo y, a sus pies, distintos tipos de flores cubren el piso.

3) El monumento está rodeado por una reja típica de la época.

4) Sobre una pared adyacente se encuentra, desdibujado, lo que alguna vez fue el retrato pintado de Pancho Sierra.

5) Fuera del cementerio, al lado de una de las paredes laterales existen dos esculturas de Pancho Sierra: una lo muestra de cuerpo entero, con su vestimenta de gaucho y una cruz en su mano derecha.

6) Detalle de la estatua que recuerda a Pancho Sierra con una Cruz alzada.

7) Busto de Pancho Sierra ubicado sobre un pedestal cubierto con placas, rosarios, flores e imágenes religiosas. Detrás, una de las paredes exteriores del cementerio de Salto con las placas de agradecimiento.

8) Detalle del busto que representa a Pancho Sierra.

9) En la pared lateral del cementerio, miles de placas, de las más variadas formas, manifiestan testimonio de su agradecimiento a Pancho Sierra.

10) Placa con mensaje supuestamente enviado por Pancho Sierra desde el Más Allá a un espiritista.

11) Pared exterior del cementerio donde se colocaron infinidad de placas
(Foto: Cecilia Pérez de Micau)

Placa con la letra de un "estilo" escrito en homenaje a Pancho Sierra.

13) A media cuadra de la entrada del cementerio, existe otro lugar de culto. Allí se venden botellas que luego serán llenadas gratuitamente con agua de un aljibe, que se dice fue bendecido por Pancho Sierra.

14) Al costado del aljibe, otro monumento recuerda al "Gaucha de Dios" en su actitud de sanador: está de pie imponiendo una mano sobre un enfermo, acostado frente a él.

VIDEO DOC. SOBRE SALTO con musica de Mercado

Pancho Sierra y el Espiritismo

Se vinculo a Pancho Sierra con el espiritismo por varias razones. En primer lugar fueron los espiritistas los que organizaron la ceremonia de homenaje realizada un año después de su muerte. El acto se llevó a cabo el día 15 de marzo de 1892 en el cementerio de Salto. Fue presidido por Don Rafael Hernández (hermano del autor del Martín Fierro), y se constituyó una Comisión de Amigos que colocaron en el sepulcro una corona de bronce. Dicha corona consistía en dos gajos de hiedra y una corona de laurel, los símbolos de la amistad y la unión de la idea.

Se pronunciaron varios discursos resaltando las virtudes del "Gaucha Santo": el ejercicio de la caridad cristiana y el amor a sus semejantes, el sacrificio propio por el bien de los demás. Además se habló de la doctrina espiritista como ciencia, religión, doctrina, moral y patria, y la Comisión se juró "Solidaridad de la idea, en la vida y en la muerte". Se calculó cerca de dos mil asistentes, con representantes de distintos centros espiritistas, entre ellos Juan M. Broullón, Juan Pablo Quinteros, Mercedes Escudero, Remigio Barrasa, Félix Guruzeta, Rosendo López, Juan Brown, Dolores Oyampe, Liberata Sandes, Máximo Paez, Pascual Mardaras, Victorino y Cecilia Azurmendi, Segunda y Escolástica Simillan, Juan y Esteban Hierne.

Otra de las razones es su papel protagónico de las Asociaciones Espiritistas en la divulgación y propagación del mito. El libro La Verdad de Pancho Sierra con varias ediciones publicadas por la Asociación Alas Blancas que recoge supuestas comunicaciones y mensajes que el "Gaucha Santo" habrían sido recibidos por espiritistas durante 1937.

Pancho Sierra fue invitado varias veces a la Sociedad Espiritista Constancia y lo hicieron socio de dicha institución ya que sus directivos

consideraban que Dios le había otorgado el don curativo, el carisma de la curación, intuición y clarividencia y era "un hombre dotado de facultades mediúnicas, por medio de las cuales realizó mucho bien a los enfermos del cuerpo y del alma y a los pobres y humildes desde el punto de vista terapéutico". Los espiritistas llaman médium a la persona con gran desarrollo espiritual capaz, en ciertas ocasiones, de establecer un contacto con lo que se denomina plano astral.

Fue amigo de Cosme Mariño (1847-1927) periodista, director de La Prensa quien fundó la revista espiritista Constancia y era directivo de la Sociedad. Mariño dedicó varios artículos y notas a la "mediumidad curativa" de Pancho Sierra.

Sin embargo, Fermín Chaves como otros historiadores e investigadores consideran que el Gaucho Santo no fue en vida un practicante del espiritismo y que su imagen espiritista es exterior y ajena a su personalidad y quizá posterior a su muerte "sería espiritista por atribución".

FOTO:

Remigio Barraza fue discípulo de Pancho Sierra. Falleció en 1898 y su tumba ubicada en el cementerio de Mercedes (provincia de Buenos Aires) se encuentra cubierta de flores y velas.

La Madre María

María Salomé Loredo y Otaola era de familia vasca. Había nacido en España en un pueblo de Castilla la Vieja el 22 de octubre de 1854. Como consecuencia de la guerra carlista, la familia Loredo se traslada a la Argentina en 1869 y se instala en Saladillo donde continúan con sus labores campesinas. A los 19 años se casa con José Antonio Demaría, político y terrateniente de la provincia de Buenos Aires. María Salomé frecuenta reuniones donde alterna con Roca, Juárez Celman, Alsina, Mitre, Pellegrini e Yrigoyen, entre otros.

Queda viuda a los 23 años, vuelve a casarse a los 28 con Aniceto Subiza, hombre de sólida fortuna. En 1881 enferma y es desahuciada por los más importantes médicos de su época, al parecer tenía un tumor maligno en un pecho. Una amiga le aconseja visitar a Pancho Sierra y, a pesar de lo largo y molesto del viaje, va a "El Porvenir", estancia de la localidad de Salto, en la provincia de Buenos Aires.

La tradición cuenta que su vida cambia radicalmente a partir de un encuentro con Pancho Sierra. María Salomé lo consulta por su enfermedad y Don Pancho la cura y le dice "No tendrás más hijos de tu carne, pero

tendrás miles de hijos espirituales. .No busques más, tu camino está en seguir esta misión."

Después de la muerte de su segundo marido comienza una nueva vida dedicada a los necesitados. En 1891 recorre los conventillos y barriadas pobres ayudando a quienes lo precisaban: reparte bienes, consigue trabajos, resuelve problemas y predica sencillos sermones cristianos en la sala de su casa de La Rioja 771. Comienza a ser conocida como "La dama del manto negro" y había adquirido tanta fama que su casa empieza a llenarse de gente. Transforma la sala en una especie de templo -con unos bancos, algunas imágenes- y predica el Evangelio vestida con una túnica blanca. Sus palabras atraían a gente desesperada, a enfermos en busca de un milagro y a quienes necesitaban consejos, y a una multitud de curiosos.

En noviembre de 1915 deja la casa en Buenos Aires y se radica en Villa Turdera en el hogar de la familia Bisighini para difundir su doctrina pero luego se mudó a una casilla de maderas y chapas. Predicaba austeridad, ascetismo y consideró que su vida debía ser ejemplo de sus palabras. La Sra. Deodina de Bisighini hace construir una sala de conferencias en la calle 9 de julio 720 en Villa Turdera y allí se desarrolló la Misión. Los numerosos adeptos que asistían a escuchar sus prédicas hicieron que la Madre María nombrara "apóstoles" que más tarde serían sus continuadores. Los templos desarrollaron una intensa campaña de ayuda solidaria, y eran un lugar de prédica y de recogimiento espiritual.

En julio de 1928 reunió a sus discípulos en el templo de Parque Patricios y anunció su próxima muerte. Ésta se produjo el 2 de octubre de 1928 en Temperley y en esa ocasión La Nación escribe "La gente hallaba en la elemental taumaturgia de la Madre María lo que la ciencia no puede ofrecer y la religión se niega a dar".

Su muerte registra una de las grandes manifestaciones de dolor popular. Los diarios dedican largas notas a la Madre María. Tanto La Nación como La Razón de ese día destacan la singularidad de este personaje que ubican en una jerarquía mayor que la de una simple curandera, un especie de refinamiento dentro del oficio, una aristócrata de las videncias. Una multitud la veló en su casa de Turdera y acompañó el féretro a través de la ciudad hasta el Cementerio del Oeste (Chacarita). Fue un verdadero duelo cívico.

Todos los días los fieles le llevan ofrendas florales (especialmente claveles blancos y rojos). Los días de concurrencia masiva son el 2 y el 22 de cada mes, el día de la Madre y el día de los Fieles Difuntos. Actualmente no está "desbordante de flores" como solía estar en otras épocas.

La Madre María y las Profecías

Muchos de los informantes afirman que durante las conferencias que daba la Madre solía predecir hechos que acontecerían en el futuro como la Segunda Guerra Mundial. Cuentan que le anticipó a Hipólito Yrigoyen que sería presidente pero le aconsejó no aceptar el segundo periodo. A su amigo Lázaro Costa, que le daba crédito para pagar entierros a los pobres, le auguró que su casa mortuoria sería en el futuro la más importante de Buenos Aires. Su última predicción afirma que "En el año dos mil no habrá cambios en el mundo, sino fin de mundo; donde hay agua habrá tierra y donde hay tierra habrá agua...Llegará un día en que las aguas arrasarán todo, y no quedará piedra sobre piedra."

Homenajes

Una personalidad fuerte como fue la Madre María inspiró a numerosos biógrafos, fue tema de una película dirigida por Lucas Demare e interpretada por Tita Merello. Tiene canciones y versos propios: en 1971, el compositor Mario Canaro (hermano de Francisco), soñó que la Madre María le pedía una canción y él la realizó; en 1972, S. Maturano escribió versos para ella y para Pancho Sierra.

FOTOS:

- 1) Estampita con la imagen de María Salomé Loredo
- 2) Mausoleo de la Madre María en el Cementerio Oeste (Chacarita) en la ciudad de Buenos Aires.
- 3) Detalle de la escultura que la representa, con claveles rojos y corazones de flores con la palabra "MAMA"

Pancho Sierra, la Madre María y "el Triángulo Espiritual"

Los cuidadores del cementerio de la Chacarita y otros informantes manifestaron que en los últimos 25 años el número de concurrentes a la tumba de la Madre María ha ido disminuyendo gradualmente, pero al mismo tiempo, advierten un crecimiento en la cantidad de flores y asistentes a la tumba de la hermana Irma de Maresco, ubicada en el mismo cementerio. Los fieles de esta última consideran que existe un "Triángulo Espiritual" formado por la Madre María, Pancho Sierra y la Hermana Irma. Sus seguidores asisten al Templo del Culto Cristiano Irma de Maresco, donde el Hermano Miguel oficia como jefe del movimiento. Se considera así mismo como el heredero espiritual del culto graficado como un Triángulo y que se extiende por Capital Federal y la provincia de Buenos Aires, y también

hay seguidores en Uruguay y Brasil. La difusión es muy amplia ya que cuentan con programas de radio, televisión por cable, abundante bibliografía y sus fieles hacen guardia permanente frente a la bóveda de la Hermana Irma y de Pancho Sierra, conversando e informado a todo el que pasa por allí.

Irma de Maresco

Sus seguidores han escrito muchos libros y folletos que describen su vida. De ellos se desprende que Irma Inglesé fue la cuarta hija de una pareja de inmigrantes italianos. Los médicos previnieron a la madre de posibles dificultades durante este parto, y una prima, la Sra. Rosita Forte, la pone en contacto con la Madre María quien le garantiza que toda iría bien. El parto es normal y nace Irma. Al ser bautizada ante la Madre María, ésta profetiza: "Que el primogénito que nazca de Irmita, continuará y difundirá en todas partes la obra de esta Misión". A los cinco años, encontró en la calle una estampita y la besó, desde ese momento la Virgen de Lourdes se transformó en su protectora.

Durante el año 1928 Argentina padece una aguda crisis económica, surgen los primeros conventillos, Irma tiene catorce años y siente la necesidad de ayudar a la gente pobre y lo hace solventada por su familia. En esa época tiene la premonición de que Argentina y Gran Bretaña se enfrentarán en una guerra en la que morirán muchos inocentes.

En 1935 contrae matrimonio y el 24 de diciembre de 1936 nace el anunciado primogénito. En el año 1943, escuchando un radioteatro percibió una voz y anunció que iba a convocar multitudes, era Eva Perón. Se propuso conocerla personalmente y fue a llevarle un presente a la radio, años después, en 1951, volvieron a encontrarse y Eva aún la recordaba, le vaticinó a Perón que iba a terminar como el General San Martín, desterrado. Predijo la venida del Papa, la muerte de Perón como presidente del país, la guerra del Líbano, y que su hijo iba a ser atacado y calumniado por estar al frente del templo.

A fines de 1971, fue a la Chacarita para agradecerle a la Madre María la recuperación milagrosa de su salud luego de haber sufrido una embolia cerebral. Cuando la Sra. Irma llegó hasta el monumento de la Madre María vio una interminable cola de creyentes que esperaban turno para recibir la palabra de su hijo. Advirtió entonces que su hijo había predicado a la intemperie durante 24 años y decidió comprar una casa. La encuentra en el barrio de Villa del Parque y es inaugurada el 23 de Julio de 1972, tres meses antes de su muerte.

En sus inicios, Miguel realizaba sus invocaciones en nombre de Dios, por Pancho Sierra y la Madre María, pero al morir su madre, se opera en él una transformación. Siente que debe honrar a esa mujer guía y continuadora de las enseñanzas de la Madre María y diagrama un triángulo,

dónde la imagen de Cristo ocupa el centro y así nace el Culto Cristiano Irma de Maresco. Consideramos que al adquirir características institucionales, es decir templo, horario de reuniones, actividades programadas, difusión por medios de comunicación masiva, oficiantes el culto a la Hermana Irma se apartaría de los rasgos enumerados para los Santos Populares.

FOTOS:

- 1) Bóveda de la Hermana Irma ubicada en el cementerio del Oeste (Chacarita) donde es visitada constantemente por sus fieles que dejan todo tipo de ofrendas.

- 2) Detalle de la bóveda donde se observa la imagen de la Hermana Irma con un perrito y un reloj en bronce detenido a la hora en que murió.

En Salto, provincia de Buenos Aires, existe un Ropero con los nombres de Pancho Sierra e Irma de Maresco junto a la imagen del "Triángulo Espiritual".

- 4) Un nueva trilogía depositada a los pies del monumento a Pancho Sierra, en Salto, muestra al Gaucho Santo, la Hermana Irma y el Gauchito Gil.

Los otros herederos de la Madre María

La canonización de la Hermana Irma por su propio hijo provocó duras críticas en el resto de los "Apóstoles" que acompañaron a la Madre María. Este Triángulo es duramente cuestionado por los descendientes de María Salomé. Un ahijado y sobrino directo de ella, Carlos María Loredo se lanzó contra los que afirman que son "los únicos herederos de la obra de la Madre María" ya que existe una enorme cantidad de directores espirituales autorizados por el ministerio para la difusión del culto. Ataca el estilo promocional que tiene el hermano Miguel mientras que el resto trabaja sencillamente. Dijo textualmente el Sr. Loredo: "Con preocupación hemos visto que el hermano Miguel, trata de introducir la figura de su mamá que murió. Si tratara de poner a su madre a la altura de mi tía, creo que el hermano Miguel entraría en una grave distorsión de la doctrina".

El Padre Mario

Hijo de una poderosa familia italiana, nació en la Toscana en 1915. A causa de la guerra, su familia se traslada a la provincia de Córdoba, Argentina en 1927. Hacia 1931 vuelve a Italia, y concurre al seminario de Arezzo, convirtiéndose en sacerdote en 1944.

Elige como destino Argentina y se radica en Buenos Aires. Fue capellán en el Hospital Ferroviario entre 1960 y 1969 y luego Vicario en la Iglesia del Pilar donde atendía a las familias llevándoles la Comunión a los fieles que no podían concurrir a la Iglesia. Comenzó a imponer las manos sobre los enfermos y estos se mejoraban, aún los desahuciados. Al poco tiempo una procesión aparecía cada mañana en la Iglesia en procura de sus curaciones. Esto provocó que debiera buscar un lugar reservado para atender. Lo hizo en diferentes lugares de la ciudad de Buenos Aires pero paralelamente y con la ayuda de la gente con la que se vinculó mientras estuvo en Recoleta, adquiere un terreno en González Catán, con el proyecto de construir una Capilla.

A causa de la difusión que tenían para aquel entonces algunas de sus curaciones milagrosas, fue perseguido por las autoridades eclesiásticas (en especial Caggiano, Carreras y Aramburu), por la policía que lo detuvo en 1976 pero por mediación de la mujer de Videla, que era paciente del Padre Mario, obtuvo su libertad y no volvió a ser molestado. Con respecto a los médicos, tenía sus detractores y sus admiradores. La cúpula de la Iglesia implementa ciertos mecanismos burocráticos para interferir las acciones del padre, negándole durante muchos años la incardinación o sea que no podía celebrar Misa.

Se recibió de psicólogo y esta última carrera lo facultó para recibir pacientes. Finalmente en el año 1976 se lo autoriza a celebrar Misa en su Capilla de Cristo Caminante ya finalizada en González Catán. Desde ese momento, y hasta su muerte, el Padre Mario utiliza su don de curar, imponiendo las manos o valiéndose de un pequeño péndulo. Atendía 700 persona por día. Entre sus pacientes se encuentran importantes personajes públicos (artistas, políticos, jueces, cónsules, empresarios) que dejaron su testimonio de sus curas milagrosas.

La Fundación José Mario Pantaleo tiene 5 ha. en González Catan donde se construyeron la Capilla, el policlínico para los vecinos, la guardería para chicos, una panadería y fabrica de pastas, un centro para discapacitados y otro de recreación para ancianos.

"El Padre de los Milagros", este italiano arrollador e intempestivo, que tenía un extraordinario don para diagnosticar con su péndulo, que podía curar o detener la enfermedad, murió el 19 de agosto de 1992, y junto a su féretro pasaron 15.000 personas. Hoy descansa en el Mausoleo construido especialmente en González Catán que es visitado por aquellos que creen que el poder del Padre Mario aún puede ayudarlos.

Otros sanadores

El Padre Mateo

Zicolillo, en su libro Padre Mario (1996), relata que una tarde de 1986, un padre capuchino, menudo y tímido fue hasta el Fundación Pantaleo para hablar con el Padre Mario. Le cuenta que tenía una verdadera vocación religiosa pero que desde hacía un tiempo advirtió que tenía dones curativos. No era capaz de diagnosticar, no sabía que enfermedad tenía la gente pero cuando ponía sus manos sentía un calor o una fuerza y la gente se curaba.

El problema era que sus superiores le ordenaron dejar de hacerlo o de lo contrario sería trasladado y quizá expulsado de la orden. El padre Mario le contestó que al único que debía obediencia ciega era a Dios "Y si él te ha elegido como herramienta para llevar adelante sus designios entre los hombres, no puedes negarte. Renunciar a eso sería como renunciar a servir a Dios ¿para qué has elegido ser sacerdotes? ¿para servir a los capuchinos acaso?"

Dos meses después el padre Mateo fue sancionado y trasladado al Uruguay, a un pequeño pueblo del interior del país. En la actualidad atiende a una multitud de enfermos que está dispuesta a enfrentar la lluvia, el frío de la noche, la espera prolongada frente a la Parroquia de los Misioneros de la Consolata, con tal de acceder unos instantes a la presencia del cura sanador. Su técnica es la de imposición de las manos y la Bendición del enfermo o de una foto del mismo.

Tibor Gordon

En Manzanares, cerca de Pilar, se levanta la "Sociedad Arco Iris", donde brilló la figura de un hombre a quien llaman el Hermano Mayor, Tibor Gordon, un carismático líder espiritual. En el libro autobiográfico "Mi vida" relata los detalles de su existencia. Nacido en Praga en 1918, siempre fue un entusiasta deportista. Decide recorrer el mundo haciendo demostraciones deportivas. Viaja por Hungría, Alemania, Austria, Rumania, África, Oriente, recorre varios países americanos hasta llegar a la Argentina. Se instala en Buenos Aires y en la década del 40, se dedica a dar demostraciones de fortaleza física. Realiza exhibiciones en el Luna Park, en Ferrocarril Oeste y en otros lugares adquiriendo mucha popularidad. Simpático y robusto, luciendo un taparrabos de piel de leopardo, asombraba con sus pruebas atléticas: era capaz de luchar con un toro y vencerlo, hacer pasar por su vientre un camión cargado de gente o sostener una piedra de 1500 kilos. Se lanzaron al mercado ropas deportivas con su nombre como marca, métodos para lograr el desarrollo físico y una revista de historietas con sus novelescas hazañas.

En la década del 50 da sus primeros pasos en lo que va a ser después Arco Iris. Comenzó a moverse en ámbitos sociales modestos donde supo ganarse la aceptación de quienes lo consultaban. Sufrió siete detenciones por ejercicio ilegal de la medicina y numerosas investigaciones sobre su actividad, pero no pudieron probarle ninguna irregularidad. En 1961, Arco

Iris S. R. se transformó en un impresionante complejo formado por numerosas construcciones donde se desarrollaban una serie de actividades: salas de espera, de atención médica y jurídica, de descanso, oficinas para atender los pedidos de trabajo, de tramites jubilatorios y de medicamentos, etc. Editaban un periódico llamado Fortaleza de la Fe y la revista Arco Iris.

Este movimiento espiritual estaba basado, según su fundador, en la fe, la esperanza y la constancia. La gente se acercaba de viernes a domingo y esta organización era sustentada con una cuota mensual que abonan sus 650.000 afiliados. Era dirigida por Tibor Gordon, a quien secundan sus hijos, su mujer y numerosos "hermanos".

Tibor Gordon empleaba habla en un lenguaje simple y directo, vestía siempre de gaucho (botas, bombacha y gran poncho de colores). A cierta hora se reunían en un quincho grande para escuchar, tocar y besar las manos de su líder, éste los saluda con un signo particular: tres dedos centrales se estiran y el meñique queda apretado por el pulgar (los dedos en alto simbolizan la agricultura, la ganadera y la Industria, y los restantes, que el débil protege al fuerte).

Jaime Press

Isidoro Jaime Press nació en Santa Fe un 13 de noviembre, nunca aclaró de qué año, tampoco hay detalles de su infancia y adolescencia. Sostiene que nació por segunda vez en Córdoba cuando "era un hombre común, vulgar, preocupado por cosas materiales. Tenía tres negocios, pero ese año recibí la revelación. Era mensajes que sólo escuchaba mi oído interior. Me decía que debía abandonar el mundo de las cosas materiales y transmitir energía cósmica a los enfermos. Entonces me retiré a Carlos Paz".

Comenzó a atender pacientes, el relato corre de boca en boca y de inmediato su casa en la calle Rodríguez Peña 55, Córdoba comienza a llenarse de gente en busca de consuelo a sus preocupaciones. Largas colas se forman día y noche, transformando la zona en una romería ante las quejas de los vecinos. Surgen toda clase de versiones de sus milagros, su fama se extiende a Buenos Aires y desde allí viajan los enfermos en busca del manosanta.

En 1961 es arrestado por ejercicio ilegal de la medicina ante las quejas de los vecinos de Carlos Paz molestos por los trastornos que ocasionaban los miles de peregrinos que iban a requerir su ayuda. El comercio decidió realizar un paro "en salvaguarda del estado sanitario y la propia tranquilidad de la población, dado que la enorme cantidad de personas que se aglomeran en las inmediaciones crea problemas de higiene y epidemias". La polémica fue intensa. Finalmente Jaime Press acepta trasladar su consultorio a un lugar llamado San Nicolás, en las afueras de Carlos Paz y allí pudo seguir , "ejerciando la medicina".

La polémica pasó a otros ámbitos: era cuestionado por médicos, por el Colegio Argentino de Estudios Psíquicos, por la Iglesia. Todo esto no hizo más que acrecentar el mito. En 1972 atiende 700 personas por día y los turnos deben pedirse con dos meses de anticipación. Tiene una estricta organización con secretarías, despacho de bebidas, restaurante, venta de literatura y almacén. Además una agencia de turismo que permite llegar a los necesitados hasta su consultorio.

Por otro lado el aclara "No cobro un centavo, devuelvo la plata que me dejan...Muchos me comparan con Jesús, pero no es culpa mía, no puedo evitarlo. Yo no quiero decir que curo porque voy preso. Yo armonizo, armonizo." Asegura que nunca enfermará "No puede sucederme nada. Estoy asistido por fuerzas superiores e invisibles. Estoy armonizado para siempre. Estoy inmunizado contra todos los lastres humanos".

La última noticia oficial aparece en 1976, en el diario La Prensa que dice que "La sala IV de la Cámara de apelaciones en lo Criminal y Correccional confirmó un fallo del Juez...por el que se impuso seis meses de prisión en suspenso a Isidoro Jaime Press, argentino, de 48 años, por ejercicio ilegal de la medicina".

Garrincha

Carlos Eustaquio Barboza Filho fue conocido popularmente como Garrincha y su fama comienza en 1982 cuando multitudes se agolpaban en las barrancas del Rio dos Piloés, en el pequeño poblado de Santa Isabel a 50 km de San Pablo, Brasil. Decían que Garrincha tenía poderes parapsicológicos y propios de un médium, se lo apodaba el "rey del bisturí" ya que por aquel entonces operaba a sus pacientes practicándoles pequeñas incisiones en las zonas enfermas y existían legiones de personas que aseguraban que habían sido sanados por "el mago". Fue el continuador de otro famoso médium que tuvo su esplendor en la década anterior Ze Arigó.

Afirmaba que "soy una persona normal que sólo trata de hacer el bien a través de sus poderes. Un médium de un equipo de treinta y dos médicos alemanes y estadounidenses que dejaron esta vida durante la Segunda Guerra Mundial. Ellos son los que transmiten el poder. Son ellos también los que diagnostican y operan a través de mi persona. Yo, en todo caso, soy solo un medio, un instrumento, de espíritus muy poderosos" (del Cerro 1985).

La fama de Garrincha tanto en Brasil como en los países vecinos, se establece en Uruguayana y ahora las multitudes que viajan en procura de alivio provienen de Argentina. Numerosos tours ofrecían viaje, alojamiento y la visita al manosanta. Recibía unos 1500 peregrinos por día y cobraba la atención. Como todos los de su profesión generó

polémicas y despertó veneración y adhesiones incondicionales. Fue calificado de santo y de charlatán. El periodismo decía que era larga la lista de famosos que iban a consultarlo: la madre de Moria Casán (lumbago), Hugo del Carril (cataratas), Brizuela Méndez (reuma), Susana Gimenez (jaqueca), Tania (por una fractura que no soldó bien), Nélida Roca (artritis), etc.

En 1985 se instala en Buenos Aires, en un galpón en la calle Avellaneda 1473, en el barrio de Caballito y continúa atendiendo. Ahora los avisos en los diarios ofrecen "Garrincha. Seminarios y conferencias sobre la doctrina Espiritista fundada por Allan Kardec. Inscripción limitada". La policía lo detuvo y fue entonces que fundó una entidad denominada "Sendero de Fe" y la inscribió en el Registro Nacional de Culto, y ya no tuvo más problemas con la ley.

SANTOS POPULARES MUY PARTICULARES

Introducción

Este capítulo está integrado por canonizaciones populares que tienen algunos aspectos diferenciales respecto a las características generales que definen a la mayoría de estos santos. Los tres primeros que presentaremos son hombres. Nicolás Caputo, un taxista asesinado cuando iba hacia el santuario de la Difunta Correa, sigue el patrón de las mujeres trágicas: murió joven y violentamente. Por su parte, Ceferino Namuncurá ya había pasado la edad del Angelito y su muerte se produjo por enfermedad pero se trataba del hijo de un cacique, descendiente de una estirpe de guerreros, que decide volcarse con gran fervor por la religión huinca a pocos años de la conquista del Desierto. El llamado "Lirio de las Pampas Patagónicas" llevó una vida virtuosa y se convirtió en un gran ejemplo a seguir.

Los Salesianos impulsaron el proceso de canonización oficial tanto de Ceferino como de Laura Vicuña. Estos dos adolescentes vivieron en la Patagonia y murieron de tuberculosis, ella en 1904 y él en 1905. Laura Vicuña nació en Santiago de Chile el 5 de abril de 1891. Después de la muerte del padre la familia emigra a la Argentina donde junto a su hermana ingresaron al Colegio de las Hijas de María Auxiliadora en Junín de los Andes, provincia del Neuquén. Mientras tanto, la madre vive en concubinato con un estanciero. Laura intenta apartarla de su situación pero no lo logra. Obtuvo el permiso de su confesor para ofrendar su vida y salvar a su madre de la condenación eterna de su alma. Se enferma, cada vez está más débil y eso es considerado como la respuesta de Dios a su pedido. Finalmente muere el 22 de enero de 1904, sus restos se encuentran en la Capilla del Colegio de María Auxiliadora en Bahía Blanca.

En 1986 es declarada venerable y en 1988, el Papa Juan Pablo II, la nombra beata. El milagro reconocido es la curación de una fibrosis pulmonar terminal en una monja. Como tiene el reconocimiento oficial de la Iglesia, existen estampas, libritos que difunden su vida, novenas y sus imágenes se encuentran en las Iglesias Salesianas de nuestro país y, fundamentalmente de Chile. La localidad Neuquina de Junín de los Andes, donde Laura Vicuña asistió al Colegio se convirtió en un Santuario.

En cambio Ceferino se ubica en la categoría de venerable. Sin embargo, desde el mismo momento de su muerte "El Santito de las Tolderías" fue objeto de canonización popular, una de las mayores conocidas hasta este momento en Argentina.

Un aspecto diferente presenta la devoción destinada a Carlitos Gardel. Su muerte, violenta, inesperada, en pleno éxito y juventud, lo cristaliza como una mito. Homenajes, programas de radio, libros, revistas, suplementos especiales y su tumba en Chacarita permanente cubierta de flores y el infaltable cigarrillo encendido entre los dedos del monumento que lo recuerda, son algunas de las muestras de afecto y admiración que despertaba y despierta el ídolo. Pero, en algún momento, tal vez muchos años después de su muerte, fue requerido como hacedor de milagros. En una película argentina denominada "Máscaras de Otoño" (1963), el actor Maurice Juvet parodiaba a un "discípulo de la Madre María" que, junto con sus fieles, rezaba en el cementerio de Chacarita primero frente a la tumba de la Madre María y luego frente a la de Carlos Gardel. Es probable, entonces, que el culto al "Zorzal Criollo" fuera anterior a la aparición de las placas de agradecimiento (década del 70) y haya sido promovido por alguno de los creyentes en la Madre María.

Finalmente, Eva Perón también constituye un caso muy particular. Un gran sector del pueblo argentino ya la había canonizado en vida por sus acciones en favor de los humildes y los desprotegidos. Y la entereza con que sobrellevó su larga agonía la transformaron en "santa y mártir". Entre mayo de 1952 -dos meses antes de que muriera- y julio de 1954 el Vaticano recibió 40.000 cartas de laicos atribuyendo a Evita varios milagros y exigiendo que el Papa la canonizara (Martínez 1996). Todo esto fue acompañado por una intensa propaganda oficial por parte del régimen peronista. La devoción dedicada a "la Dama de la Esperanza" persistió en forma clandestina durante décadas: las fotos de Evita -luciendo sus vestidos de Gala- eran iluminados por velas y flores del campo. Hoy, tal vez su imagen pueda asociarse más a un mito -ahora universal- que a una hacedora de milagros.

FOTO: Laura Vicuña entró en la categoría de beata y fue colocada en los altares de las Iglesias salesianas como en la de Puerto Natale (Chile).

FOTO: Ceferino Namuncurá sólo es venerable pero su culto está ampliamente extendido y es uno de los más populares de Argentina.

VIDEO: "DON RAMIRO"

El Taxista Caputo

Nicolás Caputo era un taxista que se dirigía por la ruta 20, en San Juan, a cumplir con una promesa hecha a la Difunta Correa el día 18 de julio de

1939. Diez kilómetros antes de llegar a Vallecito fue asaltado y asesinado. En el lugar donde fue encontrado su cuerpo sus devotos (especialmente taxistas, camioneros y colectiveros) fueron dejando chasis de autos, llantas, patentes, repuestos, etc. Además hay dos construcciones: una con placas de agradecimiento y pequeñas ofrendas (bujías, lamparitas y rosarios) y en la otra, que es un caja de vidrio y metal, está destinada a colocar velas encendidas.

FOTOS:

Santuario de Nicolás Caputo en Vallecito, San Juan. Las ofrendas están relacionadas con los automóviles. Tiene un velero cerrado.

En este lugar de culto se amontonan restos de chasis, llantas y chapas-patentes.

3) Placas de agradecimiento para el taxista y una muestra de sus particulares ofrendas: bujías y lamparitas de auto.

Ceferino Namuncurá

Es una de las devociones populares más importantes de la Argentina. Su culto fue inicialmente impulsado por los salesianos pero luego tomó su propio rumbo.

Nació en Chimpay, en el valle del Río Negro, el 26 de agosto de 1886 (día de San Ceferino). Fue el último hijo de una dinastía que dominaba el imperio de las pampas iniciada por su abuelo Calfuncurá, al que se le adjudicaban poderes sobrenaturales como controlar el clima en beneficio del repliegue de los malones a las tolдерías.

El padre de Ceferino fue el cacique Manuel Namuncurá y su madre, una cautiva blanca llamada Rosario Burgos. Fue bautizado el 24 de diciembre de 1888 por el padre Domingo Milanés, considerado como el gran "Apóstol de los indios".

Se dice que en su infancia Ceferino sufrió un accidente que casi le cuesta la vida, al caer en las aguas del río Negro. Creció en las tolдерías de Chimpay, aprendió a manejar las boleadoras, la lanza y el arco. Su padre lo preparaba para ser su sucesor, defensor de las tierras y de los pocos indios que integraban, por aquel entonces, su tribu.

Fue enviado a Buenos Aires para estudiar cuando tenía 11 años. Por recomendación del ex presidente Luis Saenz Peña ingresa al Colegio Pío IX, de artes y oficios en septiembre de 1897. Se adaptó fácilmente al nuevo estilo de vida y luego de un año estuvo en condiciones de recibir la Sagrada Eucaristía, sabía leer y escribir correctamente y tenía un gran fervor religioso. El ideal que lo acompañaría en su corta vida estaba en la perfección, en buscarla, encontrarla, poseerla y enseñarla al prójimo, siendo Dios la suma de todas las perfecciones.

Luego de asistir a una conferencia sobre las misiones patagónicas, decide ingresar al Seminario y se lo comunica a su protector y amigo, monseñor Cagliero. No deseaba ser rey del imperio de sus ancestros, sino sólo un ministro del Señor para educar y evangelizar a sus hermanos indios. Comenzó a tener problemas de salud por el cambio de clima y el esfuerzo puesto en el estudio. Por este motivo lo envían a la escuela agrícola de Uribelarrea, en la provincia de Buenos Aires donde recupera la salud. La mejora fue aparente y lo trasladaron a una zona más propicia para detener el avance de la enfermedad: a la casa central de las misiones de la Patagonia, en Viedma. Allí lo nombran sacristán del colegio, estudia latín y enseñaba a los niños del lugar.

Cuando monseñor Cagliero fue llamado a Roma, decide llevarlo con él para completar su restablecimiento y que continuara sus estudios en un ambiente ideal para sus propósitos. Llega a Génova el 10 de agosto de 1904. Alternaba sus estudios con visitas a la campiña y a los museos. Tiene una audiencia con el Papa con otros treinta padres superiores de las casas salesianas. Al terminar la audiencia, el Papa Pío X lo llama y le regala un estuche con una medalla de plata. Visita Florencia y Milán y regresa a Turín para reiniciar el curso escolar, pero su salud se resintió nuevamente.

Lo trasladan al colegio salesiano de Villa Sora, en Frascati, cerca de Roma. Su salud está cada vez peor y debe renunciar a sus estudios. Muere el 11 de mayo de 1905 en el Hospital San Juan de Dios en Roma.

El culto

Sus restos volvieron al país en 1924 y reposan en Fortín Mercedes, cerca de Bahía Blanca, donde peregrinan cientos de fieles para solicitar su benevolencia y cumplir promesas. En 1945, teniendo en cuenta el movimiento popular de fe que acompaña su figura, se inician las gestiones para que sea beatificado.

Existe una claro y evidente culto público. Tanto su lugar de nacimiento como dónde está enterrado son lugares de peregrinación y culto. Existen tours organizados hacia esos destinos que se publicitan en los diarios porteños. Hay otros santuarios, especialmente en Patagonia, dónde la gente se detiene a rezar, encender velas, y dejar alguna ofrenda. La

Chiesa Italiana de la calle Moreno 1633, en Buenos Aires recuerda a Ceferino los 11 de cada mes. Su culto se desliza entre el reconocimiento "semioficial" y la devoción popular

RECUADRO

En 1976 el Episcopado dictamina que "Con respecto al culto que se tributa a Ceferino Namuncurá, la C.E.A. advierte que, como es de público conocimiento, se ha introducido la causa de beatificación pero, hasta el momento, no ha sido declarado santo por la Iglesia, y por lo tanto, no puede recibir culto público. Dicho culto es ilegítimo e incluso un obstáculo para el proceso de beatificación".

FOTO:

1) Stampita de Ceferino donde se lo representa cubierto con un poncho y sosteniendo un rosario en la mano.

2) El anciano cacique general Namuncurá junto a su hijo Ceferino (Foto Archivo General de la Nación).

3) Mural pintado en el colegio Pío IX, en el barrio de Almagro en Buenos Aires, donde estudiaron Ceferino Namuncurá y Carlos Gardel.

4) Capillita levantada en honor a Ceferino en la ciudad de Neuquén.

5) Interior de la Capilla en la ciudad de Neuquén que contiene diversas imágenes de Ceferino.

VIDEO: película mi hijo Ceferino.

Carlitos Gardel

Chas de Cruz expresó refiriéndose a Carlitos "Un ídolo de gloria popular imperecedera. Los elegidos de los Dioses mueren jóvenes, decían los paganos. Puede parafrasearse: los elegidos de los Dioses mueren trágicamente". Carlos Romualdo Gardés, conocido como Carlos Gardel, presenta dos de los rasgos esenciales para constituirse en un santo popular: murió joven y dramáticamente. Su vida y su muerte estuvieron rodeadas de misterios y leyendas. Desde su humilde origen en París o Uruguay hacia 1890 hasta su final accidental o provocado en Medellín el 24 de junio de 1935.

Gardel, por encima de su arte indiscutible poseía un atractivo que trascendía en todo. Como todos los héroes populares existe un espíritu que anima a su figura -ángel o duende- iluminando al ser, superando esa instancia que se llama muerte. "El Morocho del Abasto" comenzó cantando entre sus amigos y en aquel entonces le entusiasma el género lírico. Su encuentro con Razzano marcó el inicio de una espectacular carrera.

El estilo de Gardel fue el origen de las formas cantables del tango tal como la conocemos actualmente. Compuso y cantó todas las formas: la sentimental, la humorística, la lunfardesca, la de corte anarquista, un alegato contra la guerra. Tuvo el mérito además de lograr difusión internacional: cantó en España, en Francia, en Estados Unidos y en varios países de América Latina. Sus grabaciones se editaron en el mundo entero.

En 1931, Eduardo Montero dirigió a Gardel en diez cortometrajes, cada uno con una canción: Añoranzas, Mano a mano, Padrino Pelao, Viejo Smoking, Yira yira, etc. También filmó varias películas en New York como El Día que me quieras y Tango Bar.

El accidente

En el momento que levantaba vuelo, el avión en que viajaba chocó con otro aparato que se le cruzó en la pista. Sus restos fueron repatriados y una multitud extraordinaria tributó su homenaje póstumo.

El mito

El mito de Gardel comienza en el momento que se incendia el avión. Petit de Murat lo expresa de la siguiente manera "La muerte, al fijarlo inamoviblemente en una imagen sonriente, feliz, entradora, clara, varonil, porteña, de una juventud arrasadora, sellaba un destino que explican sus fotografías (en los taxis de México, en los tabucos de Panamá, en los bares de Tucumán o Lima) o los afiches de sus películas siempre repetidas desde Santiago de Cuba a Tacuarembó: estaba en el pueblo y ahí se quedó." Chas de Cruz, por su parte, agrega: "Como periodista visité varias cárceles. En la débil pared interior de los roperos, en las inhóspitas celdas vi fotografías de la madre, de la esposa, o de los hijos de los penados...y un retrato con la ancha sonrisa del cantor desaparecido dice de una devoción que se perpetúa.

La vi en Villa Devoto, en la desaparecida cárcel de la calle Las Heras. En el penal de Sierra Chica. En la ciudad de Paraná y en la de la urbe cisplatina. Y la vi también en los cuarteles, en los barcos argentinos y uruguayos. Es el mito de Gardel que ayuda a vivir" (Chas de Cruz, 1966).

En su tumba de Chacarita, los homenajes se expresan en placas recordatorias, flores y cigarrillos encendidos. ¿En qué momento y por qué "Carlitos" adquiere poderes? La primera placa de agradecimiento por "favores recibidos" es de 1979. En la década siguiente los agradecimientos se multiplican. El fenómeno continúa hasta hoy, y de las 276 placas colocadas en su tumba, 133 son específicamente de agradecimiento y el resto recordatorias de personas y entidades nacionales y extranjeras. Los agradecimientos son por motivos diversos: amor, salud trabajo, casa y guía espiritual.

FOTOS:

1) Foto de Carlos Gardel con indumentaria gauchesca tomada en un estudio.

Carlos Gardel y Mona Maris en una escena de película "Buenos Aires mi tierra querida".

Con la actriz Blanca Vizcher en una escena de "Tango en Broadway".

Escena de una de las películas que filmó para la Paramount.

5) Última foto de Gardel y de sus acompañantes tomada en Medellín, Colombia, momentos antes de subir al avión el 24 de junio de 1935.

6) En el Cementerio del Oeste (Chacarita) en la ciudad de Buenos Aires se encuentran los restos de Gardel y los de su madre.

Nunca faltan flores ni el pucho entre los dedos de "Carlitos".

La bóveda y el monumento están cubiertas de placas con homenajes de todas partes del mundo. Pero casi la mitad son de agradecimiento por favores recibidos.

Varias placas de agradecimiento para Carlos Gardel.

En marzo de 2000 se inauguró un monumento en su honor en el barrio donde Gardel pasó su juventud. "El morocho del Abasto" tiene su lugar frente al viejo mercado hoy convertido en shopping.

Eva Perón

Su vida

Eva Perón nació en Los Toldos, provincia de Buenos Aires el 7 de mayo de 1919 y fue anotada con el nombre Eva María Ibarguren Su madre era Juana

Ibarguren y su padre Juan Duarte, que era el encargado de la estancia La Unión donde vivía la pareja con sus cinco hijos.

Poco después del nacimiento de Eva, Juan Duarte regresa a Chivilcoy, de donde era originario, y donde vivía su esposa legítima y sus tres hijas. En 1926 Duarte muere en un accidente de tránsito. Doña Juana, como acostumbraban llamarla, luego de un breve tiempo en Los Toldos, se trasladó a Junín donde tenía pensionistas y trabajaba como costurera para mantener a su familia.

El 3 de enero de 1935, cuando tenía 15 años, Eva tomó el tren a Buenos Aires. Según algunas versiones partió de Junín con el cantante de tangos Agustín Magaldi; sin embargo, la mayoría de sus biógrafos consideran que viajó sola y en Buenos Aires la esperaba su hermano Juan. De cualquier manera, Magaldi la apoyó durante los primeros tiempos. Su ambición en aquel entonces, era ser actriz y consigue en 1936 un pequeño papel en la Compañía de Eva Franco. Un año después comienza a actuar en radioteatros.

Conoció a Juan Perón en 1944 durante el Festival que, a Beneficio de las víctimas del Terremoto de San Juan, se realizó en el Luna Park de Buenos Aires. Varios se adjudican el protagonismo de la presentación entre Perón y Evita, entre ellos Roberto Galán que oficiaba de locutor en el festival. Su romance se hizo público y, pese a los duros cuestionamientos de sus camaradas de las Fuerzas Armadas, Perón se casó con ella poco después del 17 de octubre de 1945. Para esa ocasión se empleó su "nueva partida de nacimiento" que decía que María Eva Duarte había nacido en Junín en 1922. Fermín Chaves sostiene que el cambio de fecha no fue para quitarse años sino porque para 1922 ya había muerto la legítima mujer de Duarte y, registrando el apellido y la fecha de esta manera, dejaba de ser tanto "una hija no reconocida" como "el producto de una relación adúltera".

A los 26 años se convirtió en la Primera Dama y asumió un protagonismo infrecuente para una mujer. No sólo acompañaba a Perón en las giras y visitas sino que, entre sus propias actividades estaba la de atender a los gremialistas, tres veces por semana en la Secretaría de Trabajo, antiguo bastión del General.

En 1947 fue designada presidente de la Comisión Parlamentaria Pro-Sufragio Femenino. El Congreso concedió el voto a las mujeres el 23 de septiembre de 1947 y lo presentó como un logro personal de Evita. Ese día se realizó un acto en la CGT donde ella fue la principal oradora. Su biógrafa Marysa Navarro considera a ese momento como la verdadera consagración popular, su propio 17 de octubre. Había obtenido en pocos meses lo que a las socialistas les llevaba 30 años de infructuosa lucha.

Comienza su repercusión internacional. Ese año aparece en la revista Time y efectúa una gira de dos meses y medio por Europa. Los diarios siguen sus movimientos como si fuera un alto funcionario.

Para el historiador Félix Luna, 1950 (Año del Libertador General San Martín) representó para Eva honores, reconocimientos, el de mayor poder y el último de buena salud. Desarrollaba una intensa labor desde la Fundación de Ayuda Social María Eva Duarte de Perón. En 1951 se realiza el Cabildo Abierto donde se intenta proclamar la fórmula Perón-Perón promovida por la Confederación General del Trabajo. El palco oficial, con dos grandes retratos de Perón y Evita y la sigla de la CGT, se levantó la intersección de la Avenida 9 de Julio y la calle Moreno. Fue una de las mayores concentraciones de la historia argentina. Dos millones de voces le piden a Eva que acepte la candidatura a la vice-presidencia; candidatura fuertemente resistida por varios sectores del poder. Evita procura declinarla expresando que "no renuncio a mi puesto de lucha: renuncio a los honores". Sin embargo, la negativa fue oficialmente anunciada el 31 de agosto en un discurso transmitido por radio y esa fecha fue fijada anualmente como "Día del Renunciamento".

La enfermedad comienza a mostrar sus signos y está indudablemente presente en las palabras y las acciones del discurso del acto del 17 de octubre de 1951 que parece una despedida. Su última aparición pública fue el 4 de junio de 1952, día en que Perón juraba por segunda vez como presidente de la Nación. Le fabricaron un corsé de yeso y alambre para que pudiera mantenerse erguida -que cubrieron con su tapado de visón- y le aumentaron las dosis de morfina. De esta manera soportó de pie en un Cadillac descubierto, el trayecto entre el Congreso y la residencia presidencial saludando con su brazo en alto a las miles de personas que se agolparon en la Avda. de Mayo para verla pasar.

Su muerte

La voz oficial anunció por la radio que a las 20.25 hs. del 26 de julio de 1952, Eva Perón pasó a la inmortalidad y agrega

Félix Luna (1985) describe a los días que siguieron " como si una gran tiniebla descendiera en todos lados". Llovizna incesante sobre calles vacías, vidrieras a oscuras, los faroles de las calles cubiertos con crespones negros, no funcionaban los transportes. Se decretó duelo nacional por un mes y la obligación de mostrar señales de duelo. Cerraron los cines, los teatros y todos los espectáculos, las radios transmitían exclusivamente música fúnebre y los diarios orlaban su primera página con franjas negras. .

Fue velada durante 12 días bajo la Cúpula de la Secretaría de Trabajo. La acostaron en un féretro con tapa de vidrio y la cubrieron con un sudario blanco y una bandera argentina. Afuera la lluvia no se detenía y aquellos que querían despedirse esperaban diez horas, helados, empapados y hambrientos haciendo una larga cola que atravesaba cuadras y cuadras del centro de Buenos Aires. Medio millón de personas besó la tapa de cristal.

Hubo escenas de dolor frente al ataúd, gente arrancada por la fuerza, gente atendida por las enfermeras de la Fundación.

El 9 de agosto colocaron el féretro sobre una cureña tirada por 35 representantes sindicales en mangas de camisa, la transportaron primero al Congreso, donde fue exhibida durante dos días y luego a la CGT que sería su morada provisoria mientras se construyera el monumento. Durante el trayecto una nube de flores eran arrojadas desde balcones: un millón y medio de rosas amarillas, alhelíes de los Andes, claveles blancos, orquídeas del Amazonas y crisantemos enviados por el emperador de Japón en aviones de guerra (Martínez 1996).

El embalsamador

Pedro Ara, un anatomista español famoso por haber conservado las manos de Manuel de Falla como si aún estuviera tocando, fue convocado por Perón unas semanas antes de la muerte de Eva a fin de encargarle el trabajo de conservar el cuerpo. Ara observó a Eva en agonía. Su tarea comenzó unos 20 minutos después de la muerte y duró unos tres años. Dispuso de un laboratorio aislado en el segundo Piso de la Confederación General del Trabajo. Su labor fue calificada como una verdadera obra maestra ya que logró conservar todas sus vísceras. Luego que la revolución libertadora tomara el poder, temiendo que el cuerpo de Eva fuera profanado, Ara realizó tres perfectas copias de cera y vinil casi imposibles de distinguir del original..

El cuerpo nómade

Eloy Martínez en su novela Santa Evita (1996) cuenta con detalles el peregrinaje a que fue sometido el cuerpo momificado de Eva Perón. Para muchos era evidente el poder que tenía el alma de Eva ya que todos los que la manipularon terminaron mal: el capitán Galarza quedó desfigurado cuando con el coche que transportaba a Eva volcó. Murieron dos soldados y él sufrió un corte en la cara de 33 puntos (uno por cada año de Eva). Arancibia terminó en la prisión de Magdalena por haber matado a su mujer embarazada al confundirla con un ladrón cuando escondía a Eva en un attillo del barrio de Saavedra. El coronel Moori Koenig que amaba e injuriaba el cuerpo fue primero confinado en el Golfo San Jorge, luego fue internado varias veces con deliriums tremens y por coma alcohólico. Mientras el cuerpo de Eva deambuló por las calles de Buenos Aires, donde quiera que estaba aparecían flores y velas.

Finalmente, la revolución libertadora decide darle un entierro cristiano y es enviada en el barco Conte Biancamano con el nombre de María Maggi de Magistris y enterada en el cementerio de Milán. En 1971 el cuerpo fue entregado a Perón en Puerta de Hierro (Madrid) -el coronel encargado de esa tarea afirma que hicieron tiempo para no llegar justo a las 20:25. Tres años después Isabel Perón (presidenta de la nación Argentina) trae

de regreso los restos a Buenos Aires y son ubicados en la capilla de la quinta presidencial de Olivos, junto a Juan Perón. Con el golpe de estado de 1976, Eva es trasladada a una bóveda en el cementerio de Recoleta donde se está su hermano Juan.

Santa Evita

Las circunstancias de la muerte de Eva Perón se asemejan a las de las mujeres que fueron popularmente canonizadas: murió joven y tras una larga y dolorosa agonía. Para sus detractores era un "castigo divino"; para sus seguidores una mártir y "una santa por eso voló hacia Dios" (Dujovne Ortiz 1996). Sus acciones, por otra parte, fueron comparadas con las actitudes de Robin Hood: Evita le sacaba a la oligarquía para darle a los desposeídos.

Para las clases sociales menos favorecidas, ella encanaba la reivindicación, la lucha contra las injusticias, así como sus sueños y fantasías. Eloy Martínez afirma que "su muerte fue una tragedia colectiva. Sin la Dama de la Esperanza no podía haber esperanza. Sin la Jefa Espiritual de la Nación, la nación se acababa" (1996:185).

Existió por una parte una canonización oficial: la foto de Eva estaba en los altares y en los discursos de los diputados se deslizaban frases como "Evita fue la santa hecha mujer", "la esencia semidivina de Evita y su obra" (de la Luz Agüero), "Evita es blanca como los corderitos y rubia como las mieses doradas del estío" (Astorgano) e incluso se llegó a decir "inclinemos reverente la cerviz ante el nombre sagrado de Eva Perón" (Ortiz de Sosa Vivas)

Los alumnos del primer grado de escuela primaria aprendían a leer con frases como "Evita me mimá" o con "Tengo, tengo, tengo/ tú no tienes nada/ yo la tengo a Evita/ Santa y Adorada".

Pero más allá de la propaganda oficial, más allá de los sindicatos que pedían al Vaticano la canonización de Eva, existía un genuino dolor popular. Los hogares peronistas tenían sus propios altares donde las fotos de Evita eran iluminadas con velas -cada noche a las 20:25 hs.- y estaban permanentemente adornadas con flores. Treinta y cinco años después, pese a las persecuciones y prohibiciones, fuimos testigos que estos altares aún se mantenían en ranchos

ubicados en las sierras de Tucumán y Catamarca. La foto de Eva, con sus mejores vestidos de las galas patrióticas, seguía siendo considerada "El Hada Rubia" y homenajeadá con florcitas -a veces hechas en papel- y velas.

En la memoria de los seguidores, sobretodo de los lugares marginales y lejanos del país, queda el hecho que "Evita fue la única que hizo algo por nosotros". Los recuerdos hacen referencias a medicamentos, muebles, juguetes, bicicletas, dentaduras postizas, anteojos, máquinas de coser, sillas de ruedas para los afectados de la polio. También para mucha gente representó la posibilidad de acceder por primera vez a zapatos, a una cama, a atención médica o a la ilusión de conocer el mar o la montaña.

La intervención y posterior disolución de la Sociedad de Beneficencia fue analizada como una venganza de Eva a raíz de la renuencia de las damas patricias a nombrarla como presidente de la sociedad tal como era la tradición. Sin embargo, la eliminación de esa institución le permitió a Perón centralizar las distintas políticas sociales y a Evita cambiar la visión de la beneficencia. El lenguaje ya no será de caridad y de paternalismo sino de justicia social. "Cuando los ricos piensan en los pobres, piensan en pobre". Quiere borrar la imagen de los huérfanos con cabezas rapadas y guardapolvos grises pidiendo limosna con alcancías en las esquinas, quiere hacer desaparecer la palabra "no reconocida" de los documentos de identidad, quiere que las madres solteras tengan un hogar donde sentirse protegidas.

Para todos aquellos que siente que Evita les otorgó dignidad no hay dudas de su santidad. Un ejemplo de esto fue la entrega de las primeras mil jubilaciones realizadas en julio de 1950 nada menos que en el Teatro Colón.

Por otra parte, la presencia de Eva creaba un aura a su alrededor. Ella no tenía problemas en confundirse con la gente y para muchos tocar a Evita era tocar el cielo. No dudaba en acercarse y besar a los leprosos, a los tuberculosos, a los cancerosos (en aquel entonces pensaban que era una enfermedad contagiosa) ni a los pobres vestidos con harapos hasta llenarse de piojos. Dujovne Ortiz (1996) rescata el siguiente relato "Cierta vez, Irma Cabrera había tratado de limpiar con alcohol la mejilla de Evita, que acababa de besar a un hombre cubierto de pústulas. Pero la "santa", como la llamaban cada vez con más convicción, le había arrancado la botella de las manos y la había estrellado contra el piso".

Cincuenta años después de su muerte, las pasiones se van esfumando. Y si bien el fin del milenio encuentra a la imagen y/o imágenes de Eva transformada en protagonista de películas y musicales, también marca la presencia de numerosas investigaciones serias donde se analiza la historia de Eva Perón con relatos que ya no surgen del odio ni del amor que con igual intensidad supo despertar. Hoy Evita ya dejó las estampas.

Homenajes:

Nombraremos sólo algunos: los cuentos Esa Mujer (1965) de Rodolfo Walsh y El simulacro de Jorge Luis Borges (en El hacedor 1960); el poema Eva de María Elena Walsh (en Canciones contra el mal de ojo 1976).

Las obras Eva Perón (1970) de Raúl Damonte Botana (Copi) estrenada en París y Londres. En ambos casos el papel de Eva fue interpretado por travestis.

Eva, el musical argentino con letra de Pedro Orgambide y música de Fabero

Evita (1978) la ópera-rock de Tim Rice y Andrew Lloyd Webber

Las películas Evita, quien quiera oír que oiga y de Juan Carlos Desanzo con guión de Juan Pablo Feinman e interpretada por Esther Goris

FOTOS:

1) "Confieso que tengo una ambición, una sola y gran ambición personal: quisiera que el nombre de Evita figurase alguna vez en la historia de mi patria". Eva Perón. La Razón de mi vida.

Eligió Eva Duarte como nombre artístico como se observa en esta publicidad de la compañía de radioteatros que encabezaba en radio Belgrano.

3) En 1948 realiza una gira oficial por Europa recorriendo España, Francia, Italia, Portugal y Suiza.

4) En la Fundación, Evita recibía 12.000 cartas por día y decenas de pedidos personales. La gente realizaba vigiliass, soportaba largas colas tomando mate calentado en hornitos a kerosene para poder verla.

5) Trabajaba intensamente. Muchas veces dejaba la Fundación a las 5 de la mañana para ir a la residencia a descansar y estar nuevamente en pie a las 8 horas.

6) Eva presenciaba los Campeonatos Juveniles e Infantiles de Fútbol. Para muchos de los participantes significaba la primera vez que accedían a zapatos y que conocían otro lugar más allá de su pueblo.

7) Eva modifica su imagen: simplifica el atuendo, reduce las joyas a un prendedor para la solapa y se peina para atrás, tirante y con el cabello recogido en rodete

8) Recepción en el Palacio Unzué. Este palacio estilo francés contaba con 182 habitaciones y desde 1930 funcionaba como residencia presidencial. La revolución de 1955 la demolió y hoy en su lugar, se levanta la nueva Biblioteca Nacional.

9) En los eventos públicos Eva acostumbraba a saludar efusivamente a toda aquel que se le acercaba. Perón prefería mantener la distancia.

10) Evita repartiendo sidra y pan dulce para las fiestas navideñas.

11) En 1950 Eva permite a la fotógrafa alemana Gisèle Freund tomar fotos que la muestran en poses y actitudes que se alejaban de la imagen oficial. Se le ordena entregar los negativos, Freund abandona apresuradamente Argentina llevándose los negativos y dejando atrás el resto de las pertenencias.

12) El 17 de octubre de 1951 Perón sostiene a Eva por la cintura en el balcón de la Casa Rosada. Su salud estaba notoriamente deteriorada. El día siguiente fue declarado Santa Evita en lugar del clásico San Perón (o sea "que trabaje el patrón").

13) Acto del 17 de octubre de 1951, el último para Eva. Termina su discurso "pero si no volviera..." y se deja caer en los brazos de Perón.

14) El 4 de junio de 1952, Evita atravesó la Avda. de Mayo en un auto descubierto ante las aclamaciones de miles de personas. Una estructura de alambre y yeso oculta bajo su tapado de visón la mantenía en pie.

15) Mientras duró la agonía de Eva, sus seguidores realizaron cadenas de rezos, Misas y promesas para que la Primera Dama recobrar su salud.

16) Velorio en la Secretaría de Trabajo. Eva fue ubicada en un cajón con tapa de vidrio y parcialmente cubierto con la bandera argentina en medio de decenas de orquídeas.

17) Altares en infinidad de rincones del país donde Eva estaba representada por fotos que a veces tenían tres metros de altura. Frente a estos altares la gente rezaba, lloraba y la velaba.

18) Durante los días de duelo, la CGT exhibió una carroza cubierta de flores y con una enorme mano que simbolizaba la que Evita tendía a su pueblo.

19) En el cementerio de Chacarita, existía un busto a Eva Perón que se cubría de flores. La Revolución Libertadora lo reemplazó por un tacho de basura. Entonces ponían flores sobre el tacho. El monumento actual es de 1984.

20) Detalle del monumento a Evita que se levantó en el cementerio de Chacarita. Entre las placas hay una de agradecimiento.

Cientos de turistas extranjeros se acercan diariamente a la tumba en el cementerio de Recoleta. Allí también se encuentra Juan Duarte.

22) "Y me sentiría debidamente, sobradamente compensada si la nota terminase de esta manera: "De aquella mujer sólo sabemos que el pueblo la llamaba, cariñosamente, EVITA" Eva Perón. La Razón de mi vida.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

Libros y artículos

Ara, Pedro

1996. Eva Perón, la verdadera historia. Editorial Sudamericana

.

Arcadio.

1996. El culto al Milagroso Antonio Gil "El Gauchito". Haedo. Talleres Gráficos Bermejo.

Anzoátegui, Yderia.

1971. Madre María, pastora inmortal. Buenos Aires.

Ayala Gauna, Velmiro.

1944. La selva y su hombre. Rosario. Librería y editorial Ruiz.

Beccalossi, M.L.

1991. El Mensaje de Laura Vicuña. Santiago de Chile. Editorial Salesiana.

Biedermann, A.

1995. Laura Vicuña. Buenos Aires. Publicación a cargo de las Hijas de María Auxiliadora.

Castelli, Eugenio

1995. Antología Cultural del Litoral Argentino. Buenos Aires. Ed. Nuevo Siglo.

Castillo, Caturlo (Comp.)

1966. Buenos Aires. Tiempo Gardel (1905-1935). Buenos Aires. Ed. El Mate.

Chertudi, Susana y Sara Newbery

1969 La Difunta Correa. Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología N° 6: 95-178.

1978. La Difunta Correa. Buenos Aires. Ed. Huemul.

Chumbita, Hugo

1974. Bairoletto; prontuario y leyenda. Buenos Aires. Ed. Marlona.

Conlazo, Daniel Carlos

1983. Las muertes trágicas, un estudio folklórico (El caso de los "bandoleros románticos"). En ADEHA III. Asociación de Estudios Histórico-Arqueológicos de la Región Pampeana. Buenos Aires. Pag: 39-41.

Coluccio, Felix

1984. Diccionario de Creencias y Supersticiones (Argentinas y Americanas). Buenos Aires. Ed. Corregidor.

1992. Fiestas y Celebraciones de la República Argentina. Buenos Aires. Ed. Plus Ultra.

1995. Las Devociones Populares Argentinas. Biblioteca de la Cultura Argentina. Ed. Nuevo Siglo.

Chaves, Fermín

1996. Eva Perón sin mitos. Buenos Aires. Editorial Theoría.

del Cerro, Claudio.

1985. Garincha: ¿santo o curandero? Buenos Aires. Ediciones Cosmos.

Chumbita, Hugo

1968. Bairoletto, el último bandido romántico. Suplemento N° 10 de Todo es Historia. Buenos Aires.

1991. "Alias Mate Cosido". En Todo es Historia N° 293:82-95. Noviembre

Dellepiane, Carlos.

1966 Olegario Alvarez. Un santo Correntino. En Selecciones Folklóricas Códex Año 2 N°13:56-63.

De Paris, Marta

1988. Corrientes y el Santoral Profano. Buenos Aires. Plus Ultra.

Devociones Populares

1991. Buenos Aires. Ediciones del Libro Abierto.

Dujovne Ortiz, Alicia

1996. Eva Perón. La biografía. Buenos Aires. Aguilar.

Fernandez Latour de Botas, Olga

1960. Cantares históricos de la Tradición Argentina. Universidad de Buenos Aires.

Franco, Alberto

1944. Leyendas del Tucumán. Buenos Aires. Nova.

García, Fernando, Alejandro Labado y Enrique Vázquez (comp.)

1996. Evita. Imágenes de una pasión. España. Editorial Planeta.

Hobsbawn, Eric.

1976. Bandidos. Barcelona. Ariel.

Horvath, Ricardo

1977. Nuevos credos y modernos sacerdotes. En: Los Manosantas. Todo es Historia N°13: 55-110.

1980 Pancho Sierra y la Madre María: Una controversia espiritista. En revista Todo es Historia N°152: 52-63.

López Bread, Miguel Raúl.

Devocionario Guaraní. Santa Fe. Colmegna.

Luna, Félix

1985. Perón y su tiempo. Buenos Aires. Sudamericana. Tomos I y II.

Maresco Duval, Miguel (Recopilador).

1993. Breviario de la Hermana Irma. Oraciones, Novenas y Exorcismos que rezaba la Hermanita Caridad. Buenos Aires.

Martínez, Tomás Eloy

1996. Santa Evita. Buenos Aires. Planeta.

Maurici, Andrea

1977. Entre la duda y la fé: La Madre María. En: Los Manosantas. Todo es historia N°13: 25-54.

Migale, Laura y María de Hoyos

1997. Las Devociones Populares. Colección Vida Cotidiana N° 8:113-128. La Nación

Mo, Fernando F.

1984. José Dolores. En: San Juan. Pag: 166-171.

Moreno, María

1989. Iconografía laica. Cuadernos de fin de siglo.

Navarro, Marysa

1994. Evita. Buenos Aires. Planeta

Perkins Hidalgo, Guillermo.

1963 Leyendas y supersticiones del Iberá. En Cuadernos del I.N.A. N° 4:253-283. Buenos Aires.

Ratier, Hugo

1972. La Medicina Popular. Buenos Aires. Centro Editor de América Latina.

Romero de Torres, Eva

1984. El Gaucho de Dios. Vida y obra de Pancho Sierra. Buenos Aires. Stilcograf.

Secretaría de Prensa y Difusión. Presidencia de la Nación

1952. Eva Perón

Zago, Manrique

1986. Buenos Aires, Ciudad Tango. Buenos Aires. Manrique Zago Ediciones.

Zicolillo, Jorge

1996. Padre Mario. Sanar por la Fé. Planeta. Buenos Aires.

Zugasti, Julian

1982. El bandolerismo. Madrid. Alianza Editorial.

Diarios:

Democracia. Buenos Aires, 27 de junio de 1952 (Muerte de Eva Perón)

La Nación. Buenos Aires, 5 de octubre de 1928 (Muerte de la Madre María)

La Razón. Buenos Aires, 5 de octubre de 1928 (Muerte de la Madre María)

El Tribuno. Salta, 16 de enero de 1968 "Cómo murió la juana Figueroa"

La Gaceta. Tucumán, 23 de marzo de 1969. De cómo un niño hallado en la puerta de un cementerio se convirtió en un mito.

La Gaceta. Tucumán, 25 de marzo de 1969. "Murió quemada la mujer cuya tumba en el Cementerio del Norte consideran milagrosa"

La Gaceta. Tucumán, 30 de marzo de 1969. "Abatido a balazos sobre el paredón del Cementerio Bazán Frías ingresó al mito".

La Prensa. Buenos Aires, 23 de agosto de 1970. Dos santos populares de Salta (Néstor Palma)

La Opinión. Buenos Aires, 9 de julio de 1978. La Telesita. (Pablo Babini).

The New York Times. Saturday, August 10.1996. "Miracle Child" and Answered Prayers (Calvin Sims).

Diario de Cuyo, 22 de junio de 1997. Un oratorio en el desierto (Felix Quinteros)

Clarín. Buenos Aires, 29 de junio de 1997. Esto pasó un 29 de junio

La Nación. Buenos Aires, 31 de agosto de 1997. La adolescente se volvió santa del credo popular (Diego Pérez Andrade)

Clarín. Buenos Aires, 13 de octubre de 1997. Después de la cantante, el nacimiento del mito. (Javier Rombouts)

Revistas de difusión

Amato, Alberto

1996 El chico de los Milagros. En Revista Viva. Septiembre 1°. N° 1061:62-68.

Gopar, Marcelo

1997a. Gilda. En Revista Impacto. Año 1. N°1:22-23

1997b El reportaje completo que dio Gilda tres días antes de morir. En Revista Impacto. Año 1. N°5:46-47.

1998. La inundación arrasó el Santuario de Gilda. En Revista Impacto. Año 1 N° 34:46-47.

Martinez, Sandra

1997 La muerte la convirtió en leyenda. En: Revista Así. N° 1002:2-6

1997 Los Milagros de Adrianita, la Santa de Florencio Varela. En: Revista Así. N° 1010:2-7

Mayochi, Enrique Mario

1997 Beatos y Santos en la Iglesia Católica. En Devociones Populares. Colección Vida Cotidiana N° 8:124. La Nación

Migale, Laura y María de Hoyos

1998a. Los Santos que el pueblo consagró. En: El Bolsillo N° 87. Mensuario (junio). Mercedes, provincia de Buenos Aires.

1998b Difunta Correa. Una sed que nunca se apaga. En: El Bolsillo. N° 88. Mensuario (julio). Mercedes, provincia de Buenos Aires.

1998c. Juana Fugueroa. Tragedia y milagros. El Bolsillo. N° 91. Mensuario (noviembre). Mercedes, provincia de Buenos Aires.

1999. Los Angelitos tucumanos: Pedrito y los Lucas "Hallao". En: El Bolsillo. N° 95. Mensuario (febrero). Mercedes, provincia de Buenos Aires.

2000. Pancho Sierra, el resero del Infinito. En: El Bolsillo N° 100. Mensuario (julio). Mercedes, provincia de Buenos Aires.

Monti, Carlos

1997. Gilda. La historia de un mito. En Revista Tele Clic. N° 324:52-53

M.T.

1997. Lo pidió la gente: Gilda tiene su Museo. En Revista Así: N° 1012:5-7.

Padre Eduardo Antonio.

1979. Pan y Trabajo editado por la Parroquia de San Cayetano. N°86.

Rojas, Patricia y Sergio Rubin

1997. En busca de un santo. En revista Viva. Clarín. 15 de junio. N° 1102: 20-32.

Sanchez, Camilo.

1995. El Desierto de los Milagros. Santuario de la Difunta Correa. En Revista Viva. Pag. 50-58.

Suplemento de Cultura y Nación. Diario Clarín del 13 de febrero

1997. La Aventura estética de Evita.

Suplemento de Damas y Damitas N° 679 del 30 de julio

1952. Eva Perón ha muerto.

VIDEOS

Los fragmentos filmicos pertenecen a las siguientes películas:

El caso María Soledad (1993) de Héctor Olivera. Con Carolina Fal, Valentina Bossi, Lidia Catalano, Juana Hidalgo y Alberto Segado.

Gilda (1998) producida por Adrian Sgro, Vanina Ferrari y Martín Schaffner, y dirigida por Martín Schaffner.

Bairoletto (1985) de Atilio Polverini. Con Arturo Bonín y Luisina Brando

Máscaras de Otoño (1963) de Miniti. Con Bernardo Perrone, María Cristina Laurens y Maurice Jouvét.

Mi hijo Ceferino Namuncurá (1972) de Marcos Petrucci con Luis de la Cuesta, Olga Zubarry, Ivan Grondona, Ricardo Passano y Jorge Salcedo

Luces de Buenos Aires (193) de Millán. Con Carlos Gardel, Pedro Quartucci, Sofía Bozán y Gloria Guzmán.

Evita (María Eva Duarte de Perón). Documental realizado por Juan Schroeder.

Los documentos filmicos realizados en los lugares de culto fueron efectuados en video por Virginia Croatto y María de Hoyos compaginados por el Sr. Fabián Vasallo.

AUDIO

Los frangmentos musicales corresponden a los siguientes temas:

Ofrendas (Raúl Mercado) interpretado por Vincent Bruley y Raúl Mercado.

La Telesita (A. Carbajal y A. Chazarreta) por Los Fronterizos

No es mi despedida (Gilda) por Gilda.

Al Gaucho Gil (J. Codutti y E. Cardozo) por Los Chaqueñísimos Cardozo.

Evita Capitana (D.R.) por Los Patriotas.

(texto que va con la presentación de power point del mismo nombre)

Milagros de Pomasqui

Fotografía: Ricardo Muratorio

Texto: Blanca Muratorio

Los “milagros”, tal como se entienden dentro del ámbito del arte popular religioso en Ecuador, son pinturas votivas encargadas a un pintor popular por los devotos de una imagen sagrada específica para dar gracias por un favor o milagro recibido. Estos milagros son generalmente pintados en tela y ocasionalmente en latón.*

En la parroquia de Pomasqui, provincia de Pichincha, Ecuador** se encuentra la Iglesia principal y la capilla del Señor del Árbol, una imagen muy venerada por fieles de todo el Ecuador. Es aquí que, en 1979, fueron fotografiados los milagros que presentamos a continuación.

* Es necesario aclarar esta definición de “milagros” en el contexto de Ecuador ya que, en Méjico, por ejemplo, las pinturas religiosas en latón son conocidas como “retablos” o “ex-votos” (J.Durand y D.Massey 1995). Martha Egan (1991), por otra parte, usa el término “milagro” para referirse a las ofrendas votivas que, en Ecuador, son más popularmente conocidas como “ex-votos”.

** La parroquia de Pomasqui tiene un website (www.pomasqui.org) donde se puede acceder a más información e imágenes sobre el santuario del Señor del Árbol y sobre su fiesta, que se celebra anualmente.

*** Luis Heredia fue entrevistado brevemente por Ricardo Muratorio en 1979, cuando todavía estaba activo como pintor de milagros. Era conocido por algunos artistas de Quito y se definía a sí mismo como "pintor naïve". Es como resultado de esta entrevista que pinta este cuadro de la Iglesia y la plaza de Pomasqui, que era uno de sus temas más populares, aparte de los milagros.

Bibliografía

Durand, Jorge y Douglas S. Massey, *Miracles on the Border. Retablos of Mexican Migrants to the United States*. Tucson: The University of Arizona Press. 1995
Egan, Martha, *Milagros. Votive Offerings from the Americas*. Museum of New Mexico Press. 1991

(Ana Lu. Por si los puedes poner, estos son dos de los textos que se pueden leer claramente, transcritos tal cual aparecen en los milagros, por eso están entre comillas. Me parece importante no corregirles la ortografía. Los otros milagros no tenían textos o la foto es muy pequeña para poder leerlos)

Texto en el milagro del burro en la quebrada

"En Pomasqui a 13 de Marzo de 1946 me encontraba apacentando unos burritos en aquel momento estaba surciendo costales al filo de una peña cuando vi una polvareda que salía del fondo del avismo corrí al fondo del avismo pude ver a uno de los animales rodaba hacia el fondo, con lagrimas en mis

ojos invoque el nombre del Señor del Árbol, que me entregue sano y bueno y ofreciéndole una misa. Cuando baje al fondo de la peña pensando encontrarle ya muerto y hecho pedazos. Con sorpresa pude ver al animal en pie sano y bueno. Dejo en Testimonio este Recuerdo.”
Tu Devoto, Moisés Pallo.

Texto en el milagro del niño en la terraza

“En Cotocollao a 18 de Julio de 1962. Se hallaba jugando arriba de una terraza el niño Raúl Ernan Rodríguez en compañía de 2 mas que fue empujado hacia abajo, cuando en el filo de la grada quedando inconciente al momento corrieron sus padres con lagrimas en los ojos invocaron al Señor del Arbol después de la primera atención fue llevado al Hospital “Vos Andes” según examen tenía fracturado el craneo. Doy gracias por haberme devuelto a mi hijo sano y bueno. Tus Devotos Miguel Rodríguez y Esposa. Pomasqui a .. de Febrero 1964.”

WOMEN'S HISTORY NOTES FOR PAPER

The problem is to explore how is historical consciousness made and remade and how it is mediated by such distinctions as class, gender, and ethnicity. (comaroff, *Of revelation and Revolution* xi).

How different forms of colonialism (missionaries, colonos, administrators, nuns, white women) tried to colonize women's consciousness and to enforce upon them a particular way of being. How to look at the increasing force of non-indigenous culture , a force that is at the same time ideological, economic, semantic and social upon the different generations of women. The new generation of women are succumbing to these forces. Is it because they have lost memory of the past women like Francisca are so proud about. For her historical consciousness is part of the present. She interprets her life in terms of her understanding of the life of her ancestors. She has resisted acculturation by renovating and reworking tradition. The new generation starts from a kind of cero or limbo. Other women recast the intrusive forms of colonial powers in their own image. Other do both at one time or another in the effort to gain a measure of knowledge and control over their changing world. There are those who adopt uncritically the forms of new culture of mass consumption like models of television; there are also the new liberated women who go all the way . They reject somehow a male dominated society but think freedom for women means primarily sexual freedom and loose credibility within their own society.

Was the colonialism of women;s consciousness diferent from that of men. Which were the models used? The Christian ladies? But the same

white women rejected the education of indigenous women if they were patronas like Juana Arteaga. The nuns fought this somehow but wanted to tame indigenous women without much success. The problem of the education of women and why it was resisted by the indigenous population who saw it from the very beginning as a form of deculturation. As it is now. In coeducational schools there are problems of indigenous women becoming pregnant because of different norms about virginity and the willingness of their families to accept the babies that are born of these unions. Also disrupts the forms of arranged marriages and the relation between affines.

The forms of European worldview became inscribed in Quichua institutions such as marriage, religious attendance, etc, even if some of their meanings were contested. Social knowledge and experience situate themselves along a chain of consciousness. Between conscious and unconscious lies the most critical domain for historical anthropology and for the analysis of colonialism and resistance. It is a realm of partial recognition, of inchoate awareness, of ambiguous perception, of creative tension. That's an area that the Acomaroff (p29-30) sees as between hegemony and ideology, an area where new contests and forms are created. When something leaves the realm of hegemony it becomes the arena of ideological struggle. See how women silently or not with gestures, songs, protest, flight, indifference, contest the symbols and practices of hegemony. The colonizing process is rarely a simple dialectic of domination and resistance. (see also Scott here).

Women's histories are seldom told in a narrative style. They have to be deciphered through gestures, dreams, informal conversations

¡Error! Marcador no definido.

among women. We must not assume that the poetic representation is less true than narrative style. (Comaroff p 35). See how Francisca's dreams and songs tell the story of her life and how they express continuity in her desire to be passed to her daughters and in the fact that she brings the story of her people through the narratives of her father and weaves those stories into her own in poetic forms. She also weaves the transformed versions of colonial symbolisms and of mythic structures. History is made of these memories and consciousness and representations selectively. But also we must see the forces that shaped those memories, the same forces that shaped the colonial encounter itself. That is how meanings were produced in their material contexts within a historical multidimensional context. (Comaroff pp 38-39).

This has to be studied through the historical documents in the archive and through the analysis of more recent processes. See Nugent Anthropology handmaiden of history. What we learn of work, in fields in homes of socialization, resistance of other women of Francisca's generation.

THE PROBLEM OF CONVERSION

Conversion was a process involving the removal of difference and distinction, a process whereby the quichuas were to be assimilated into the moral economy of "civilized" men Comaroff p.244. The relativism of Napo Quichua culture recasted the message of

¡Error! Marcador no definido.

Christianity . They resisted the universalism of Christinity. Affiliation to the church meant different things to different people, to women and to men, in catholicism and in evangelism. explore this issue which is already explored somehow in the paper on windows for Wolf. The evangelical church presented itself at first as an alternative and a new source of meaning. The first converts were made sensitive to the Protestant message by their very marginality and marginalization from catholicism itself. They recasted the message of catholics and now of evangelists into their own language of cultural relativism. That is they refused to bow to the assimilating power of any dominant culture, any master narrative of a universal civilization. They also accepted some ways of seeing and being, of constructing and representing the world..(end Comaroff).

See how Francisca talks about her process of conversion and reconversion through the analysis of her dreams . They show this interpenetration between mythic and historical consciousness as well as that form of syncretism which is creative and transformative. Here it has to be explained why women's experiences of conversion and religious experience and practice different from men's, and how missionaries of both denominations construct women's roles within the church and in society.

See,very important all my notes on chapter six Conversion and conversation in comaroff.explains very well case of francisca and how the construction of subject is attempted though conversion.

¡Error!Marcador no definido.

Lesley Gill, women and the pentecostal movement in La paz AE 17:4 1990. It analyzes the connection between class, gender, and evangelical Christian ideology in the formation of new social relationships as well as in the obfuscation of inequalities and the affirmation of traditional relations of domination between men and women. Pentecostal church in La Paz, Bolivia.

Religious ideology is a means by which women reinterpret past gender-based problems, as they struggle to define themselves and new social and religious relationships in a changing situation part of social change. Compare with Francisca's conversion and the problem of ethnic identity for women. Protestant ideology is patriarchal. She says that links of pentecostal women to one another create what Sider call counter-hegemonic cultural forms, an experience of opposition to the prevailing norms of the dominant culture. She analyzes the rise of pentecostalism and its ideology. saints a wood dolls (p. 711). The cult offers women an institutional base to develop social relationships. The new set of beliefs allow them to reinterpret past experiences.

Pentecostal conversion, personal history and salvation

there is no equivalent here of these emotionally charged religious conversions she describes. it does not create this idea of sinful individual behavior (p716). Pentecostalism alters the behavior of men although does not alter the subordination of women. gives them the sensation of participating in a select group that possesses the truth although it condemns aymara practices..

¡Error! Marcador no definido.

See here about the meaning of religious syncretism in AE 17;1;1990. Watanabe discussing Maya syncretism says it is a conjunction of both persistence and conversion, nativism and opportunism (p.132). a dialectical process. syncretism is a selective recombination of symbolic forms, not indiscriminate homogenization. It reflects aspects of local identity. p.145/ is historically emergent social identity. it is shaped by both tradition and hegemony.p 146.

SELECTIVE MEMORY OR SELECTIVE HISTORICAL CONSCIOUSNESS

From ASA monograph on History and Ethnicity.

One has to explain which are the social, moral and political considerations that render people selective in their treatment of the past, and indifferent or hostile to alternative explanations. Events in the present are selected according to their significance, so with past events, such as the rubber boom, the period of the varas, . Are these periods different for women or for men? Which are the periods of their own history that women mark as significant ? We cannot say there was no historical consciousness before colonialism but most of it is missing, except for which we see maybe transformed into myth. Here we introduce gender to understand experience, and also forms of historical consciousness. (dreams, songs, oral narratives, and women's silences).

From Lila Abu-Lughod, The romance of resistance tracing

¡Error! Marcador no definido.

transformations of power through Bedouin women AE 17:1, 1990.

Wants to understand theories of power through a study of resistance. For instance the importance of ideological practice in power and resistance as it comes out from Gramsci or Bourdieu. Resistance does not always come from the ineffectiveness of power. She wants to use resistance as a diagnostic of power (P42). from Foucault History of sexuality. She traces the workings of power and the historical transformation of power relations through an aspect of Bedouin ethnography.

She wants to analyze gender power through women's resistance to it. She describes four forms of resistance. 1) sexually segregated women's world that they defend through secrets and silences. Power is here exercised through a series of prohibitions and restrictions that they accept but resist to make it inviolable through defiances. 2) Girls resistance to marriages. Mothers block marriages their daughters do not want. Power of males in Quichua marriages is not so great. But Francisca resisted her arranged marriage when she was so young by escaping repeatedly from her mother-in-law and an older husband. P 44 she mentions a song of protest sung by the mother when her daughter was married against her consent, similar to the song sung by Francisca at the wedding. Francisca's is, I think, more an affirmation of her own pride and of that of her family in relation to the groom's. But also, like in the song cited, she puts down the groom's family. Also in p44 she talks about women resisting marriages that have been arranged for them. and as Francisca she likes to tell and retell that story of her resistance . She quotes the story told by the Bedouin

¡Error! Marcador no definido.

old woman in p45. 3) form of resistance she mentions is sexually irrelevant discourse. They make fun of men and manhood; also common among Quichua women although here men do not control to the same degree women's sexuality. 4) the other form of resistance is a kind of oral lyric poetry that in a way violated the codes of honor and modesty, thus resisting the power of those who benefit most from those codes: men. That is, it shows that power works through controlling emotions.

Resistance here is exercised through locally given traditional forms and are possible given the internal contradictions of their own society. Other forms of resistance, I say, are made through the colonial codes. See here Harrison to look for those songs where women express their emotions as a form of internal resistance.

She puts some interesting questions: How can we credit for this type of woman's resistance without attributing to them a kind of feminist consciousness or politics or devaluating their practices as prepolitical, primitive or misguided? how can we account for the fact that these women both support and resist the system without resorting to concepts like false consciousness?

Resistance signals signs of struggle. The power over women take many forms, even controlling their morality, controlling movement, marriage and not only means of production.

Transformations of power and resistance

Traditional forms of resistance may lose importance and others gain importance. Imitating roles on tv may be a form of accommodation or a form of resistance by daughters against their more traditional mothers. There are generational conflicts. Here for example the use

¡Error! Marcador no definido.

of high heels as evidence of a settled, not hard working life of the new women according to Francisca or the refusal to use the *aparinga* as sign of "indianness" by many younger women despite the functionality of it. Will they use it if I bring them the Canadian or New York version of the *aparinga*? Some of them bought expensive imported baby carriers. Contrast these with the freedom shown in Francisca's songs about *purina* as a rejection of a settled, modern way of life. (see also songs quoted by Harrison where she shows *purina*). Is the power to consume things (see p 50) something that young Napo quichua women also want and a form of resistance to their mothers' generation? These women borrow models from white society and from television. Use of the headwear, earrings, show forms of resistance to their culture and their cooptation within white culture.

p 51 Weddings are also changing , For instance the whole question of presents, sex more individualized and the food that is served. Her description of traditional wedding seems similar to quichua ones. Changes in weddings are symptoms of greater changes in the relations of power vis a vis white-dominated society and the global economy. Consumerism, schooling, areas of work in state institutions involve Napo quichua women in other areas of domination. Separation from kin and family throws them into other areas of state control as individuals (ie when they are pregnant and have to ask for child support, or when they migrate with their husbands, are abused and need the protection of the state because they are away from family and kin protection.

.

In some cases there is a reaction against these modernization

¡Error! Marcador no definido.

tendencies by going back to being native rejecting western ways. to islamic fundamentalism . Among quichuas is just rhetoric among leaders. ie case of response by wife of a leader making speech of "recovering" old customs. "Do you want me to undress and become llucha just now?, ridiculing her husband's rhetoric in public.

Forms of resistance teach us about the complex interworkings of historically changing structures of power. see some items in her bibliography.

Brinkley Messick, Subordinate discourse :women, weaving, and gender relations in North Africa. AE 14;2, 1987.210-225.

General problems interesting from this article: the concept of subordiante discourse , can we say this is similar to NQ women's subordiante discourse.? In north africa is weaving, what is in oriente/ ; The fact that she takes a reading of that discourse through some secondary materials and history, and ethnography with certain women of middle age. That discourse is dissapearing aS IS THE DISCOURSE OF WOMEN LIJKE FRANCISCA. so THEN SHE ANALYZES THE POLITICAL ECONOMY OF CHANGE THAT IS MAKING THAT DISCOURSE OBSOLETE. and finally, can this be analyzed in terms of changes between mother/daughter, i.e. with Juanita or guillermina, or with a younger generation of women. Which are the factors that make this change possible?

What she calls subordinate dicourse is the one that is exclusive of women but is related to the patriarchal ideology (in this case islamic). "The contextual heteroglossia (Bakhtin 1981, the dialogic imagination) of women, their capacity to move in more than one expressive world, is exemplified as Fatima rises at dawn to pray and

¡Error! Marcador no definido.

then turns to the reproduction of an alternative world in her weaving." (P 211). See here how Francisca can move in more than one expressive world. How? The principal sources of her ethnography were middle-aged to elderly women residents of a moroccan village. In presenting ethnography on weaving i detail the remaining traces of one local version of an old discourse. The generation of my informants' daughters have dropped the associated rituals or have stopped weaving to attend schools and government skill centers, or to become proletarian wage workers, the discourse of weaving is breaking down (p211). She then discusses the historical and political economic circumstances of the dissolution of that discourse. Why then is a discourse like that of francisca no longer dominant? school, work, the power of the dominat culture , migration, Quichua men, the structural and family factors that make pichi huarmi no longer the best woman.

here we should see the concept of purina as freedom (see also Olivia Harris for this concept) that now is more and more constrained for women. In 215, of this article, "Viewed as a whole, the alternative world constituted by women as they weaved is based on an extended, complex, and resonant analogy between the loom and life. The weaving discourse comprises a "text" of concentric analogies that do not run out (barthes 1977, image, music, text), are not exhausted by interpretation, but ramify on the boundaries of an entire world." I think the same may be said of purina, is a world of subsistence, of land ownership, of gender relations, of mythical relations and aesthetic expression.

p.216, discussion of subordinate discourse. In societies marked

¡Error! Marcador no definido.

by patterns of male dominance the very categories of what is male and female , as cultural representations of the world, are considered elements of the dominant ideology, Recent studies have focused on identities, networks, strategies, types of power, and patterns of resistance of women in societies dominated by men. . What she wants to develop are the conceptual means for tapping alternative views of the world which may be articulated by women in other than public ways She thinks that interpretative theory (geertz) remains inadequate for addressing the relationship of meaning and power (see also critique by Roseberry). The public, shared ideologies are associated with power relations.

She talks of the barriers imposed to women on self-expression by the available forms of articulation which makes it difficult to elicit ,for instance, autobiographies from "muted" Melanesian women. Here see the different levels of autobiography in Francisca's one. In conversations with me, in conversations with other women, in dreams, and finally after so many YEARS OF A RELATIONSHIP, IN HER AUTOBIOGRAPHICAL SONG. See here: Roger Keesing, 1985, Kwaiio women speak: The micropolitics of autobiography in Solomon Island society. American Anthropologist 87(1):27-39. na Michael W. Young "Our name is woman; we are bought with limesticks and limepots": An analysis of the autobiographical Narrative of a Kalcuna Woman in Man (n.s.) 18(30:478-501. (ask Jill for these). She emphasizes that the issue goes beyond the problem of male supervision of what women say and is centered instead on the fundamental conditions of speaking- in a male structured idiom and articulate world. Young (1983), concluded

¡Error! Marcador no definido.

that one informant gave a male view of the world, and in the process of giving her autobiography "masculinized" herself. See if the same does not happens in Harrison songs and in mine. I think Harrison talks about men/women images in the songs. " At the same time that women are conversant with the "shared" ideological idiom of their subordination, women may also participate in "subordinate discourse", a form of expression characterized by its power relation to a dominant ideology with which it coexists/It is not a competing or alternative ideology or model or subculture with an elaborate oppositional conceptual order that might give rise to efforts of suppression by upholders of the dominant ideology. This discourse might not even be heard by hegemonic discourse. See for instance who hears these songs by women). Such a discourse is likely to be non-verbal, or marginally verbal, since a feature of dominant ideologies is to control not only the contents but also the valued means of expression. (p.217). A female perspective is not so much foend on what women say but on what they do. What is shared with men (as what is "shared with the colonial ideology) is recast, augmented, and encapsulated in a world-frame constituted by women. . In order to get at that discourse she uses an initial structuralist step (bourdieu 1977:90, theory of practice).

historical specificity Subordinate discourses are historically specific; they exists in contexts of particular power configurations of gender and class relationships, and they change as part of more general processes of historical transformation "> (p217). Analyze historically these discourses of N>Q> women , in different generations

¡Error! Marcador no definido.

and see if we can find anything in the historical records that could give us any data about those discourses, because in those data women's voices are really muted because of illiteracy. She analyzes how class and gender affect this subordinate discourse. non-elite women and elite etc. in the transition from non-capitalist to capitalist forms of social difference, the subordinate discourse of weaving begins to dissolve.

political and economic factors in the dissolution of the discourse. such as wage labor, tourist trade and market for rugs produce in sweatshops..

She sees weaving as a process of world-construction. Wolf and Said see the relation between power and meaning and that the ability to bestow meaning is a source of power, Like that, patriarchal society has the power to represent women and subordinate discourse by women offers a view from below (p 221). In Warren and Bourque, 1985, they see in village women use songs, and in market towns they began to speak in a male style and idiom, opposition to new types of subordination. (like several organizations of women and what they have to do to survive). She says.: "I have interrogated an "inarticulate" past in order to achieve a more complete, historical understanding of the present." See her reference to Kay Barbara Warren and Susan C. Bourque, 1985 Gender, Power and Communication; Women's responses to political muting in the Andes, in Women living change, Susan Bourque and Donna Robertson Divine, eds. pp.255-286 Philadelphia: Temple University Press.

¡Error! Marcador no definido.

Margery Wolf, *The woman who didn't become a shaman* AE 17:3 1990. She analyzes the cultural and social factors that came to play in this woman's case so that it was decided that she was crazy and not a shaman. This had to do with her being new in the community, lacking family ties, etc. But what interests me is what Wolf says about how the female self is constructed. That is the idea of the gendered self, without assuming, for example that there is one Quichua self that is only defined as the male self, or that as I would argue there is one ethnic (indian) identity_ that is gender neutral. Ethnic identity because it incorporates historical consciousness is not gender neutral if we accept that historical consciousness is not gender neutral. Wolf brings some literature to say that in North American culture male self is constructed in a more self-bounded way than that of females, more conscious of the separation between self and others and that the female self is constructed more of connectness and continuities (with mother). She says that Chinese self is constructed in dependence on the meaning given to the individual woman by others, because her continuity depends upon whom she marries. A girl's sense of self develops in an environment of uncertainty- if she isn't sufficiently modest she won't find a good family., if she isn't obedient no mother-in-law will want her. She reads who she is in the approving or disapproving faces of those around her. So marriage into community where she doesn't know anybody creates crisis of identity that is overcome by acquiring the new mirrors in which she can identify herself. See the similarities and differences with the construction of the self in N. Q. culture. For instance women never use husband's

¡Error! Marcador no definido.

name, the kachun complex seems to be very acute, but then they get a separate household and she reaffirms herself, she maintains the links with her mother. See the importance of the maintenance of these mother/daughter ties in the construction of female selves.

-----e-----e-----e-----e-----

.

On problems of white women colonists. The questions of gender and power. Can we set up a dialogue of the dominant and dominated that refers to women?

from Ann L. Stoler making empire respectable: the politics of race and sexual morality in 20th century colonial cultures.

The role of white or mestizo women in the colonizing of the Oriente.

¡Error! Marcador no definido.

How did they identify themselves in relation to indian women and to men: indian and white.

How can class and gender affect the creation of ethnic identity among women/ Stoler contended that we cannot really explain how racial boundaries and class distinctions are secured without understanding how they are constituted in gender terms. Were indian women constituted differently than indian men by the colonizers. If yes, how? How was the otherness of the other maintain? How were the categories of authority of the different colonialisms appropriated and reworked by women? How was the white women's world conditioned by the relationship with indigenous women (Cooper and Stoler, AE 16:4 1989).

The question is who counted as respectful patronas or white ladies. The criteria were cultural. Skin shade was ambiguous (see Ann Stoler p 635, AE 16:4 1989. Manual labor was as always a criterion. Patronas were engaged in commerce, services, but served by indigenous women and men. The moral code was a relaxed one from the national one given the character of "frontier" area of the Oriente. Juana Arteaga accused of being whore but she was protected by her power as patrona. Concubinage was common between white men and indigenous women. Much more common in the more remote areas than in the area of tena-archidona where there were more white women. . In this area most marriages were endogamous. There are some like present alcalde that are children of mixed marriages. ask how many. In terms of food, dress codes, morality, racial ettiquette also white women adapted to the frontier atmosphere although their rhetoric was the one of middle-class whites in Quito and the forms of address were somehow maintained. The politics

¡Error! Marcador no definido.

of race ,however, determined that white women did not have sexual contact with indigenous men. These were the gender-specific requirements for colonial living (P>641). There was no stereotype of the "primitive" sexual urges of the Indian comparable to that of Blacks in Africa or Brazil, at the same time that missionaries talked about Indian orgies in the refuge of their own communities. Why did white women not feel sexually threatened by Indians? Foreigners now feel that attraction for the exotic sexual contact, but not nationals. ??

How much evidence do we have of cases of rape of native women by white men that were brought to trial or at least to the attention of the authorities? Concubinage children did .not pose a problem here as they did in the European colonies. They had a place in society. Stoler argues that racial attributes were discussed in gender terms, such as black man and asian women. Was racial gender less impoprtant here if so, why? Changes in law about concubinage in european colonies had to do more with colonial politics than with morality. Here there was no threat to colonial rule per se. Here sexual reproduction was not so important to white rule and white identity, but social control over the Indians work and education was important and they constituted the main threats. This was a differnt colonial project than the European.

I have to look at the travelers' accounts to see how they refer to indigenous women.

¡Error! Marcador no definido.

From Comaroff Of Revelation and Revolution. on what may be used to talk about the construction of the subject by missionaries.

(here I would have to add the state and see Leacock and the other notes on Jesuits on the same group , plus my historical documents and on my book on the liberal state).

Chapter V Through the looking glass

They explore the initial meeting of two worlds, one imperial and expansive, the other local and defensive. (p.171). The encounter is accessible through the letters, reports and published works of missionaries (see accounts of Jesuits and Josephines in published works. they thought they could speak for the uncultivated native, showing the inequality of the power encounter. But, also we can see their images now through the words of the natives. See here their comments on the pictures of the nuns and the natives saluting the missionaries in prologue to book) See also missionaries ideas of jungle, nature, natives and how their representations of the Amazon and the natives had an impact on their actions. The natives' commentaries on those events were spoken less in narrative form than in the symbolism of gesture, action, and reaction and in the expressive play of language itself (p171). The natives cast the missionaries in a script of their own making. The script was at once poetic and pragmatic. See signs and practices that the missionaries brought with them from Europe and that were enacted in rituals.

The European perspective p. 172. these are the narratives of the journeys into Africa which was a nineteenth century literary genre along with popular travels. Here one would have to see the

¡Error! Marcador no definido.

travellers' accounts along with that of missionaries. They are in assertive personalized form. the missionaries told of battles against forces of darkness and autobiography of heroism. see book josephines. the texts personalized nature and naturalized humanity. they were the mediators between natives and colonies and civilization. it was the sacred "incorporation" of africa into europe. the native guides remained behind the scene. That is in the napo the "work" was all accomplished by natives as francisca says about her father and as it is obvious in rucuyaya. They make a critique to burridge in the sense that missionaries did not prepare for the appreciation of otherness but saw the other through a moralizing european lens. p174. Another thing they analyze is the conception of africa as space, and the invention of africa as wasteland. or Amazonia also as empty hell. see article Tropical Rain-forest images by Francis e. Putz and N. Michele Holbrook in julie sloan denslow and chistine padoch people of the tropical rain forest Jungle comes from hindu word jangal meaning wasteland. visions are contradictory, from garden of eden to hell. jungle is chaotic without order like the natives. Jungle is destructive of human reason of dreams and madness. also evokes images of danger and adventure, and therefore heroism. and vegetation that impedes progress, ie roads. also images of richness of the tropics ,hidden treasures waiting for light-skinned northerners to discover and rescue (ie talk about gold and oil). and possibilities for farmers and industry. then science and natural and biological diversity. nostalgia and romance awakening with ecological movement. (fin).

How the missionaries compared themselves with biblical prophets and

¡Error! Marcador no definido.

what kind of images they presented to the natives through the bible and descriptions of bible land that francisca says that she still remembers ethiopia. The conceptions of the natives carry XiX century visions of human development and conceptions of time because natives are considered incapable of see time as a scarce resource to be put to work in the cause of improvement. They show images of europeans looking at natives work, and show the irony of these two images. They can be compared with images of the traveklers into amazonia and the natives doing all the hard work of carrying them ,protecting them against snakes, etc.

Analyze the contact also as visual, tactil and a trade of perceptions (p181). They analyze the european self, already a bourgeois self monitored through these introspective reports about the mission and his conscience the measure of surveillance and evaluation. The missionaries had their own ideas of what the natives wanted (ie mirrors for their vanity and greed). See what they thought the womens wanted.

They also used metaphors of darkness and light as symbols of their mission and comapre with different conceptions of visionary experiences by natives through francisca's songs and also see article in AE on smells and colors in Amazonia. The idea was to individualize the native away from tribal superstitions and to create an individual european self. this is clear in conceptions of sin. (p188) also discuss how the natives saw this first encounter as preventing movement for them which is the continuous lament of francisca in her songs and narratives. How to read the counter-discourse of the natives though gestures and by their conceptions of whites as less than human but

¡Error! Marcador no definido.

at the same time an acceptance of the whites hegemonic ideas about indians s brutes and francisca herself as saying that whites aconsidered that her father was maybe white because he was so bright.

Another element in the power of missionaries was literacy (p. 192). was an essential tool of colonization as it is obvious with the josephines until today. . p.195 the natives were aware of the differences between whites and here bring the fact that they perceive all of them as gringos from different european countries rather than as devils,. Power of missionaries had its attractions and at the same time they brought the power of colonialism so they incorporated natives into the nation-state.

p.54 they show the importance of looking at different origins and biographies of missionaries in the context of the political economy of the societies they came from. . p.60 they analyze the nature and conception of the person and the divided self . Capitalism stressed the individuation of the person and the social values of bourgeois ideology internalized as human qualities. : self-control, self-denial, self-sacrifice. self-improvement and literacy (p.63). p. 69. also it was crucial for missionaries to comment on character and conduct of women. The ideal of leisure and domestic confinement was as remote from the experience of these women (garment industry in Britain) as it was to be from their African sisters- whom the missions hoped to recast in the same gendered mold of the modern bourgeois worldview 9p.70). they also show the conceptions of country and city and garden and wasteland. cf. Williams the contry and the

¡Error! Marcador no definido.

city.

in chapter iii they talk about africa observed. the relationship with gender and with noble savage though the travelers' accounts. The problem of the nature of women in the consciousness of europe. p. 105. and the reinvention of the native as a creature of two faces in a single discourse. very clear in the discourse of the Josephines. where the noble features acquire more and more a european shape p.114. and become a "primitivist pastiche". p.117. the infantilization of africa, still clear in the discourse of monsenor parisse in interview with trujillo.

p.118. they show the contradictions of the ideology of liberalism about civilization, nature and humankind. inclusive and homogeneous for some purposes and selective and differentiated for others. see here article by / when parrots learn to talk. (xerox) on these same contradictions. and the contradictions of liberalism in the amazon through the historical documents and in the book. Liberalism never questioned the opposition between white civility and black savagery, adult reason and childlike passion, the saved and the fallen, the heroic active male and the passive female.(p.125).

Chapter four African worlds talks about the Tswana and how their life was to condition the colonial encounter, and how the whole question of Tswana tradition was invented by europeans, as well as the "passive and submissive, exploited Napo quichua was invented by a misguided and self-interested liberalism. p.126.

conclusions p.309. the differences between implanting christianity and cultural european ways. Colonized peoples rejecte message of

¡Error! Marcador no definido.

colonizers and were profoundly affected by their media. p.313, the european colonization of africa was often less a directly coercive conquest than a persuasive attempt to colonize consciousness, to remake people by redefining the taken-for-granted surfaces of their everyday worlds. (fin Comaroff).

Here i need to look at the literature on dreams and the book on native discourse and the ethnographies on Amazonia that i have around, gose and the one on the Shuar.

Discourse from Ellen Basso-Joel Sherzer, Las culturas Latinoamericanas a traves de su discurso Coleccion 500 qnos Abya-Yala1990.

Introduction by Ellen Basso and Joel Sherzer. El discurso es el punto de interseccion mas rico de las relaciones entre el idioma, la cultura, la sociedad y la expresion individual. En el discurso los individuos vierten su creatividad personal y al mismo tiempo los unicos recursos de los idiomas , el conocimiento cultural y el simbolismo... Asi no solo interpretan y transmiten sino que crean y recrean sus realidades sociales y culturales.p.11-12, en11 hay una definicion de discurso. Se ha ido ya mas alla de analisis de mito a narraciones como biografias y autobiografias, verbales y no verbales, el conflicto, las resistencia, el debate, el desafio, el engaño. y entender que el significado es creado dentro y mediante el proceso dinamico del dialogo. Ver como francisca hace de sus canciones una historia en su dialogo conmigo y en la presencia de su hija para que tega ese

¡Error! Marcador no definido.

recuerdo.

Muchos artículos en este libro prestan atención a los efectos de la conquista sobre las formas y contenidos de los discursos: la formulación de discursos aceptables a los conquistadores, la resistencia a la adopción de formas extranjeras, los idiomas emergentes. Hay una profundidad histórica del discurso.

Ellen B. Basso, *La biografía de los Kalapalo como historia*.

p.18 Egan, medios de recordar y de comunicar las memorias dentro de la tradición oral. y también descubrió que hay que ver cómo se le da significado a los procesos históricos. Esto implica aprender por qué ciertos eventos se hacen memorables, como es que se les da significado explicativo y cómo son integrados dentro de modelos sociales y cosmologías más antiguas.

p19. to understand the history of a people means to learn how new visions of the world and of personal identity emerge from the attempt to formulate and communicate solutions to new situations, especially in those contexts where there are dramatic changes in those people's experiences or medio ambiente. p129-20 cómo se cuentan acciones personales y son hilvanadas para que constituyan una historia. de qué manera son ejemplos de problemas encarados por personas que vivieron en un lugar y época determinada... biografía visto como forma en que un pueblo construye y presenta su historia. los sentimientos que evocan estas biografías son importantes para el sentido histórico del pueblo. p39. artículo de James Clifford, 1978 "Hanging Up Looking glasses at Odd Corners" in Studies in Biography, Daniel Aaron, ed.

¡Error! Marcador no definido.

pp.41-45. Harvard: University press. dice que la bigrafia no intenta retratar la experiencia de una vida sino configurar una vida. p.40, ver como las realidades externas de la vida son retratadas como ingredientes inseparables de un yo". Pero estas biografias no necesariamente se dan en forma lineal sino como en el caso de los Kalapalo el enfasis se pone en ciertas epocas criticas de la vida. .Los tiempos son breves pero los detalles del relato crean una fuerte nocion de caracter individual y de desarrollo de una subjetividad que emerge no solo de los eventos formativos de la ninez sino de los momentos de decision y eleccion. p 40. Las deciones personales estan motivadas por medio de la interaccion y no de la introspeccion personal. p41. nos informa acerca de las condiciones interactivas y transaccionales que conducen a decisiones a seguir por cada persona..p.42. el hecho de actuar con la esperanza de que alguien va a preservar la historia de uno y que ayudara a otros a recordar. see Rucuyaya mi prologo y caso de francisca. la historia personal cuando se situa en nuevos contextos no solo lleva a lo tradicional sino que describen experiencias de individuos que arriesgaron y exploraron nuevas alternativas y revelan un presente porque presentan posibles soluciones para situaciones de cambio. p43.fin.

aqui me faltan otros articulos de este libro como el de Mary Crain jane H. hill sobre el significado del llanto que puede ser util para analizar los cantos de francisca en relacion tambvien al nalisis de harrison , y ver el ultimo articulo de regina muller para VER QUE ES.

¡Error! Marcador no definido.

jane hill El llanto como metaseñal en la narrativa de una mujer mejicana. cita a urban 1988 sobre la semiótica del llanto ritual. p184. ella sostiene que el llanto es coherente dentro de la narrativa porque subraya la bondad del que habla frente al mal., la sinceridad de la persona. ve el yo como construcción dialógica en marcha a la vez en diálogo hacia adentro y hacia el público, afuera. p184, nota. ver como urban dice que eso es la articulación del yo y la cultura. Aceptar al otro de la narración como un yo. p186. llanto es meta señal de la sinceridad de la narradora y de su sinceridad ante la persona que graba., discute el llanto ritual del compadrazgo que indican la sinceridad con que se quiere que esta relación progrese. SAnaliza llanto y borrachera y el problema que emociones de borracho se ven como incinceras. y llanto y género. ocasiones en que mujeres lloran y hombres no. ver urban llanto ritual artículo de 1988. llanto sirve como meta señal de la coherencia del yo y al señalar su tristeza marca su situación de opresión si triste ==pobre. fin. p195.

artículo Stephanie Kane sobre experiencia de mujer choco en comparación con mito de patriarcado. muestra como este mito patriarcal como medio de interpretar, representar y construir la experiencia puede triunfar sobre las mujeres a pesar de la evidencia de hecho derivada de la experiencia femenina que socava las ilusiones mitológicas. 9aquí debiera plantearse que la narrativa histórica desafía la ideología hegemónica al afirmar el poder y la confianza de la mujer, es más como el artículo que muestra el discurso subordinado de weaving del cual tengo resumen aquí.

¡Error! Marcador no definido.

Mary Crain . narraciones femeninas sobre la muerte ... p 207. ella dice que a trves de relatos de posesion diabolica ,mujeres narran la historia de la agricultura capitalista. y se pueden examinar las actitudes campesinas hacia el yo , hacia el trabajo y hacia el mundo natural .9lo mismo se puede decir dcon los cantos de francisca que hablan de la historia ,de su actitud hacia distintos tipos de trabajo y su concepcion de los distintos tiempos historicos que le toco vivir. estas historia dice crain constituyen discursos subversivos silenciados por discursos poderosos. p 221 El hablar de las mujeres ha sido devaluado eln los escenarios publicos y hay lugares donde las mujeres se asocian ,cuando lavan oro, en la chacra, etc. Comparar con napo quichua. . el oro da a mujeres un espacio semi independiente. la libertad de que gozan las mujeres es lo que esta amenazado? su critica al trabajo asalariado de los hombres en las companias es cuando los hacen limpiar de los yachaj cuando vienen de alli. p. 227 que ese trabajo conduce a debilitamiento espirituasl y muerte. Vert concepciones de francisca al respecto, en Santo Domingo y durante epoca del caucho. se despide como que se vA A MORIR.ver her references.

Bruner, edward, M. (ed) 1983 Text, Play and Story: The construction and reconstruction of Self and Socuiety, Washington D.C. : American Ethnological Sopciety.

Jameson, Frederic, 1981, The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act Ithaca, New York: Cornell University Press.

Mulvey, Laura, 1987 Changes: Thoughts on Myth, Narrative and Historical Experience. History Workshop Vol. 23, Spring 1987.

fin notas libro basso sherzer.-----

¡Error! Marcador no definido.

heidi kelly, unwed mothers and household reputation in a spanish galician community. Ae 18:3 1991. see also for work on Manabi. illegitimacy explained in terms of control of land, etc. , definitions of machismo. it brings the importance of women's identity subsumed or not to that of her husband's household. I think nq. women maintain s her name and the the importance of evaluation of women's work mujer trabajadora. 1. p 576 productrivity rather than virginity is emphasized in determining female reputation see alternative standards of female reputation independent of men. Alice Schlegel, staus, property and the value on virginity. ae 18;4 1991. a wasy to assess women's autonomy is to ask whether she controls her own sexuality . prohibition of premarITAL SEX FOR FEMALES IS OFTEN CONSIDERED A MEASURE OF MEN'S CONTROLS OVER WOMEN'S LIVES. but this is not a good or universal proposition see reasonsp 719. then she looks at other factors. if virginity is not a good measure of female subordination. when no property accompanies the marriage, virginity is of little interest. this is then important in stratified societies for member of elites. But having a son as in the case of nelly, according to lola was important for camilo not wanting her to marry his son Juan,.. Why// ask. ----- . she claims that the ideology of virginity has its source in pragmatic concerns about status maintenance and improvement. p 7312. fin.