

Tesis de Maestría en Historia Andina
FLACSO

LA IMAGEN DE MARIA, LA HISTORIA EN UNA IMAGEN

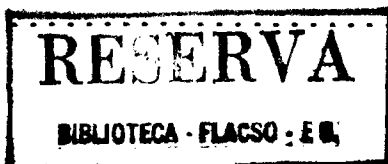
por
Mireya Salgado Gómez



Quito, Mayo de 1997

INDICE

1. Introducción.....	1
2. Algunas vertientes en el análisis de la religiosidad popular.6	
3. La Virgen y el santuario desde las propuestas de la sociología de la religión. Un acercamiento teórico a la religiosidad popular.....	12
3.1. Propuestas teóricas generales.....	14
3.2. Acercamientos específicos a la Virgen, el santuario y las apariciones.....	25
4. El orden sobre el caos. la Virgen y el santuario en los años de la conversión.....	32
4.1. La Virgen y el santuario de Guápulo.....	36
4.2. La imagen de Nuestra Señora de Oyacachi.....	39
4.3. La Virgen del Cisne.....	42
5. La Contrarreforma, María y la fiesta barroca: una historia de pugnas, espectáculos y centralización.....	46
5.1. La Contrarreforma, María y la política sobre la imagen.....	47
5.2. Las imágenes de la Virgen. El prestigio y el poder..	51
5.3. La racionalidad barroca: la imagen y el orden colonial.....	63
6. La Virgen y la salvación: la creación de un nuevo sujeto....	68
7. La Virgen y el santuario para la plebe. Apropiación popular de la imagen de María.....	82
8. La formación de identidades desde la vivencia común de la devoción.....	91
8.1. La imagen de la Virgen en el centro de la identidad regional.....	94
CONCLUSIONES.....	97
BIBLIOGRAFIA.....	102



Si sostenemos con Warner que el santuario es parte del lenguaje de oración que comunica al cielo con la tierra, el simbolismo de su ubicación es, en este caso bastante claro. Sin embargo, no es la función de la Virgen como mediadora en la economía de salvación lo que se enfatiza en estos primeros años en los santuarios analizados; como hemos visto, la función principal es lograr la conversión, la identificación de los indios a un espacio y el "ordenamiento" de este espacio.

5. La Contrarreforma, María y la fiesta barroca: una historia de pugnas, espectáculos y centralización.

A partir de la Reforma protestante, la Iglesia católica se ve envuelta en un proceso de cambio y renovación para enfrentar el tiempo de guerra que le tocaba vivir. La táctica frente a la amenaza protestante fue eminentemente ofensiva; con ella la iglesia buscaba ampliar su dominio, ser universal, y calar más profundo en cada uno de sus fieles para asegurar un compromiso y una obediencia intensamente personales. En el Concilio de Trento, cuyos decretos fueron aprobados oficialmente por Felipe II el 12 de Julio de 1564, la iglesia estructura su nueva posición, y reformula los medios a través de los cuales la institución debería actuar.

A lo largo del siglo XVII, la historia de estas imágenes ya instaladas, de sus santuarios y de la creciente devoción de la que son objeto, se vincula más claramente al proyecto contrarreformista, adquiriendo por lo tanto nuevas y distintas

funciones. Durante el siglo XVI y los primeros años del XVII autoridades civiles y eclesiásticas, doctrineros, encomenderos, etc. tuvieron tiempo de ir aprehendiendo el mundo andino, y de establecer más firmemente las reglas que marcarían el orden político, social y religioso, el control espacial y temporal colonial. Estamos tratando ahora con una Iglesia ya normalizada, que aparentemente ha superado una situación extraordinaria -la gigantesca empresa de conversión- y ahora se prepara para mantener la población indígena ya conversa bajo su mirada, y, en todo caso, reprimir casos esporádicos de idolatría o comportamientos desviados de la moral católica.

5.1. La Contrarreforma, María y la política sobre la imagen.-

Según Solórzano y Pereira, al principio era tanta la necesidad de la evangelización y tan pocos los curas que hablaban la lengua de los indios, que ésta se le encargaba a cualquier sacerdote, en su mayoría frailes o religiosos que pasaron con los primeros conquistadores⁴¹; pero esta situación empieza a cambiar lentamente a partir de las reformas de Toledo y, desde fines del XVI, se va perfilando el control mayoritario por parte del clero secular de las doctrinas a lo largo y ancho de la Audiencia de Quito⁴². Peña Montenegro dice que recién en 1609, cuando "estaba ya muy mejorado el Estado eclesiástico de las Indias y el número de sus ministros...", empiezan a

⁴¹ Juan de Solórzano y Pereira, Política Indiana, Tomo II, Libro IV: "En que se trata de las cosas eclesiásticas y Patronazgo Real de las Indias, Madrid, 1739 (3a. Impresión), p.122.

⁴² En 1595 hay 77 doctrinas en manos de regulares y 73 en manos de seculares. En el 1600 88 son controladas por religiosos, y 120 por clérigos. Ver: Jorge Moreno Egas, art. cit., pp.21-112.

escogerse los curas a través de oposición y concurso conforme a lo que mandaba el Concilio de Trento⁴³, y en 1622 quedaron legalmente revocados todos los privilegios que podían reclamar los regulares.

Pero, ¿por qué es significativo para este trabajo el cambio de manos en el control de las doctrinas y la política eclesiástica colonial? Fundamentalmente porque el proyecto de las órdenes religiosas y el del clero secular son muy distintos, y eso significa que la política sobre la significación de la imagen y su función cambian, cambiando por lo tanto su relación con los distintos aspectos que se analizan. A diferencia de las órdenes religiosas arraigadas en las particularidades de sus prácticas y fundamentos, la iglesia secular estaba firmemente comprometida con el proyecto contrarreformista de una iglesia universal unificada bajo una sólo doctrina y una sólo autoridad. Al coexistir en la Virgen la realidad física con lo sobrenatural, lo humano con lo divino, y por lo tanto, ejemplificarse en ella el poder de mediación entre el cielo y la tierra, María se constituye en el símbolo que se asimila a la Iglesia como institución, aquella que se proclama refugio e intercesora de los pecadores en su camino hacia la salvación, la faceta de la religión que más enfatiza la iglesia contrarreformista. Por otro lado, como cuerpo virginal, inmutable e incorruptible en la Asunción, María simboliza la globalidad del cuerpo impermeable e integral de la iglesia en

⁴³ Alonso de la Peña Montenegro, Itinerario para Párrocos de Indios, (1771), Guayaquil, Anuario Histórico Jurídico Ecuatoriano, 1985, p.5.

un mundo hostil. Como sostiene Warner, "La Virgen encarna los ideales cristianos de homogeneidad e independencia..." y refleja dos características de la Iglesia: su temor a verse contaminada por influencias externas, y su "repugnancia al cambio", ambas relacionadas de forma evidente con el proceso de la Contrarreforma⁴⁴. Esta misma Iglesia, según la autora, usa a la Virgen-Reina, madre de un Dios-Emperador, como símbolo de poder para reforzar su autoridad en la tierra.

Conocida la importancia que tiene el mito de María en la ideología contrarreformista, que la convierte en centro de la religiosidad, cabe preguntarse por la significación que tiene su imagen en el barroco. Para el franciscano Fray Luis Jerónimo Oré, quien escribe un manual de doctrina y confesión en 1598, las imágenes, como algo visible y creado, son un espejo en el que se ven representadas las cosas invisibles de Dios⁴⁵, ahora que Dios ya no visita su pueblo como lo hacía antes⁴⁶. Son un vehículo de la verdadera presencia que tornan visible lo invisible. Las imágenes son vectores, sustitutos, que garantizan la presencia del prototipo sobrenatural, y esa presencia, a su vez, las satura y las valida, le da vida. Para el mismo autor, en oposición a estas imágenes activas, "...los gentiles adoran ídolos y simulacros, sin vida, ni movimiento, ni alma..."⁴⁷. Años más tarde, otro franciscano, fray Andrés de San Nicolás,

⁴⁴ Marina Warner, op. cit., p.149.

⁴⁵ Luis Jerónimo Oré, op. cit., p.3.

⁴⁶ Ibid, p.80.

⁴⁷ Ibid., p.72.

quien escribe en el siglo XVII sobre la Virgen de Copacabana en el Perú, sostiene que "...Dios toma por instrumento muchas santas imágenes para representarnos en ellas los continuos beneficios que nos hace, enviándonos encañados por su medio de los cielos a la tierra...".⁴⁸ Como dice Carlos Espinosa, esa es la intención de Trento: La Contrarreforma, que postula la ausencia de Dios,

"... refuerza la eficacia representativa de las imágenes frente a la iconoclastia protestante que niega cualquier verosimilitud del arte religioso. Las imágenes...dan la ilusión de la presencia de lo sobrenatural. Pero esta ilusión conduce a la verdad en cuanto asiste al hombre a comprender la deidad ausente"⁴⁹.

Esa relación de las imágenes, de la visualidad, con el conocimiento, esa presencia de la verdad en lo visible, es también la que parece estar detrás del texto del Primer Sínodo de Quito, convocado en 1570 por el obispo Fray Pedro de la Peña para difundir las decisiones doctrinales y administrativas del Concilio de Trento. En él se ordena a los curas que si los indios tienen crucifijos o imágenes de la Virgen o los santos, "le den a entender que aquellas imágenes es una manera de escriptura que representa y da a entender a quien representa...como lo ha declarado el Santo Concilio de Trento"⁵⁰. Es interesante ver en esta relación directa entre la

⁴⁸ Fray Andrés de San Nicolás, Imagen de Nuestra Señora de Copacabana. Portento del Nuevo Mundo ya conocido en Europa, Madrid, 1663, p.8v.

⁴⁹ Carlos Espinosa Fernandez de Córdova, art. cit., Mayo, 1994, p.57.

⁵⁰ "Primer Concilio de Quito, 1570", en: Revista del Instituto de Historia Eclesiástica Ecuatoriana, Nos. 3 y 4, Quito, PUCE, 1978, p.64.

verdad y la visión, la imagen, una alternativa de conocimiento al de la razón cartesiana. En la opción contrarreformista, la verdad no es opaca, se la puede aprehender con la visión, en la imagen, en el espectáculo barroco, que nos la ofrece a manos llenas.

Dentro de ese gigantesco esfuerzo de la iglesia de la contrarreforma por abrir un "agujero en el dique que separaba el mundo visible del divino..."⁵¹, y que se plasma en este arte barroco abigarrado y denso, la imagen de María como estímulo visual, externo, se convierte en uno de los instrumentos de propaganda y difusión protagónicos. Las apariciones y los milagros de la Virgen asociadas a su imagen refuerzan la capacidad representativa del arte, su eficacia para hacer visible lo divino en el mundo finito. María es un ejemplo claro de cómo las cualidades del modelo sobrenatural acaban habitando su representación terrestre: la integridad física y espiritual de María la convierte en la principal mediadora en la curación de la salud y del alma, y esa eficacia dinámica de su imagen asegura su veneración y la atracción inmensa de sus santuarios.

5.2. Las imágenes de la Virgen. El prestigio y el poder.-

Si bien desde 1563 con el Concilio de Trento, se difunde y aplica en el barroco toda esta teoría de la imagen, en la Real Audiencia de Quito, el impacto de Trento empieza a sentirse con más intensidad a partir del siglo XVII con el proceso de consolidación de la iglesia secular y el aumento de poder de los

⁵¹ Marina Warner, op. cit., p.377.

jesuítas. Una figura clave en la difusión y puesta en práctica de los postulados de Trento fue el Obispo de Quito Fray Luis López de Solís a partir de 1594. A pesar de ser agustino, López de Solís promovió un proceso de normalización y organización eclesiástica profunda en el territorio de la Real Audiencia, con pleno apoyo de la Iglesia y el Estado secular. López de Solís fue el cuarto Obispo de Quito, y a los dos meses de su llegada inició el Segundo Sínodo de Quito para imponer en la práctica las decisiones y estatutos de los concilios provinciales de Lima y del Concilio de Trento⁵². Bajo su obispado se realizó también el Tercer Sínodo de Quito, en Loja en 1596. Cabe llamar la atención en el hecho de que las Vírgenes de Oyacachi y del Cisne y sus santuario tienen origen precisamente en estos años.

Auspiciado por López de Solís y sus sucesores, el proceso de toma de poder del clero secular adquiere una orientación centralista. Poco a poco, a lo largo del siglo XVII las doctrinas más centrales, próximas a villas y ciudades, es decir dentro del espacio ya ordenado por el mundo español, pasaron a manos del clero secular, mientras que las que estaban en los lugares más apartados, donde la conversión y la puesta en orden de una población indígena eran todavía un reto, podían permanecer en manos de religiosos. De acuerdo a distintas fuentes, los religiosos tenían más facilidad y cuidado para

⁵² A pesar de que la doctrina y las decisiones administrativas de Trento fueron incluidas en el Primer Sínodo de Quito de 1570, José María Vargas afirma que para las cuestiones prácticas se confió en la larga experiencia "acción misionera y pastoral". Ver: José Ma. Vargas, "El Primer Sínodo de Quito", Revista del Instituto de Historia Eclesiástica Ecuatoriana, Nos. 3 y 4, Quito, 1978, p.9.

evangelizar a los indígenas, a lo que, según Acosta, ayudaba el ejemplo de su vida⁵³. En este proceso tan sólo se respetaron las doctrinas en manos de jesuítas porque, de acuerdo a la opinión de la época, éstos no sólo tenían buenos resultados en lo espiritual sino también en lo temporal y político. En 1620 el Príncipe de Esquilache dice que se les da muchas doctrinas a los jesuítas porque, por su honestidad y vida ejemplar, éstas tienen muy buen resultado⁵⁴. Frente a las demás órdenes religiosas los jesuítas eran un caso especial; la Orden Jesuíta era uno de los estandartes de la Iglesia de la Contrarreforma y de su espíritu de enfrentamiento frente a la amenaza protestante. Los fundamentos militares de la organización jesuítica, cuyos miembros se consideraban soldados de Cristo en una época de guerra, los llevaba a coincidir con el clero secular en la defensa y propagación del catolicismo universal por el mundo, a través de la formación de un "hombre nuevo".

Junto a los cambios en el proyecto eclesiástico y sus consecuencias a nivel ideológico y de representaciones, durante el siglo XVII se hace patente otro desplazamiento en la significación y función de las imágenes y los santuarios. Estos empiezan a estar claramente asociados con proyectos políticos y económicos, con evidentes intereses individuales, y con la promoción de una nueva subjetividad. Pero, ¿cuáles son los cambios concretos en el uso y la función de la imagen de la

⁵³ Juan de Solórzano y Pereira, Política Indiana, Tomo II, Madrid, 1739, p.131.

⁵⁴ Solórzano y Pereira, op. cit., p.141.

Virgen y sus santuarios durante esta etapa?

En este proceso de centralización y de progresiva toma de poder del clero secular, las vírgenes y los santuarios, por el prestigio y el poder simbólico, religioso, político y económico que concentran, entran a ser, como ya hemos visto, una parte medular del proyecto contrarreformista. Como veremos, este proyecto no sólo implica el desplazamiento físico que supone la centralización, sino que supone una profunda transformación en la composición étnica, social y numérica de la población que recibe los favores de la Virgen, acude al santuario y participa de romerías, peregrinaciones y fiestas: esa población ya no es sólo indígena, ahora es también mestiza, negra, criolla y española; ahora es tanto rural como urbana; y, sobre todo, ya no es mayoritariamente una población por convertir, sino una población cuya integración en la religión y en el funcionamiento de la sociedad colonial se refuerza y sanciona cotidianamente.

Un ejemplo elocuente, por los diversos intereses que entran en juego, es el del traslado de la Virgen de Oyacachi en 1604. Cuando se les quita la Virgen a los indígenas de Oyacachi para llevarla al Quinche, es López de Solís quien sanciona el traslado. Según la tradición recogida en libros y cuadros votivos, el cacique de Oyacachi llevaba varios años casado y sin tener hijos. Cuando después de pedírsele a la Virgen tuvo gemelos, festejó el acontecimiento vistiendo con los vestidos de la Virgen, la cabeza de un oso, a la que, según distintas fuentes, los habitantes de Oyacachi rendían culto antes de la

evangelización, y la adoraron en plena borrachera. Cuando se enteraron en Quito de esto, se decidió quitar la imagen a los "idólatras" y trasladarla, junto con el retablo de plata y los adornos, a un pueblo de indios "más antiguo y mejor cimentado en las costumbres cristianas"⁵⁵, como era El Quinche. Según Matovelle, el cura secular del Quinche, Diego de Londoño, fue quien más empeño puso en conseguir este traslado. Gracias a la ayuda de diferentes pueblos y sobre todo de Quito, el santuario fue rápidamente construido y un nuevo pueblo de El Quinche se creó en torno a él.

Más allá de cómo los indígenas celebraron el nacimiento de los niños, lo cual parecería constituirse en la excusa ejemplificadora para ejecutar una decisión ya tomada de antemano⁵⁶, a través de este episodio es posible aprehender el despliegue de varios intereses. Por un lado el traslado de la Virgen parece inscribirse en la política eclesiástica de una Iglesia ya normalizada que tiende a favorecer la centralización y que busca el control de la evangelización en su enfrentamiento con el clero regular. El acercar la imagen y el santuario a Quito e instalarlos en una zona mucho más accesible y poblada favorece, en una época y una región en la que la conversión está ya relativamente asegurada, el desarrollo de la devoción y la

⁵⁵ Julio María Matovelle, op. cit., p.395.

⁵⁶ Ver por ejemplo la versión de Pólit Moreno, quien fue capellán del Santuario del Quinche, para quien la "historia de la hechicería" de Oyacachi, simplemente aceleró la decisión del traslado. Esta ya habría sido tomada debido a las dificultades del camino y las incomodidades de Oyacachi. Manuel María Pólit Moreno, Historia y Milagros de la Santísima Virgen del Quinche, Quito, 1941, pp. 17-18.

confianza en la Iglesia. Es por estos años que, como veíamos, se proponía que las doctrinas centrales y ya bien establecidas pasen todas a manos del clero secular, y las doctrinas de la periferia, las de montaña y misiones, aún en situación extraordinaria, estén en manos de religiosos. El traslado de la Virgen de Oyacachi al Quinche, puede ser parte de este proyecto, en el que con el aumento de poder y la centralización del clero secular se centralizan también los medios de conversión y de intercesión más efectivos y prestigiosos. Este afán por extender el radio de acción de la Virgen y asegurar la fe de los devotos, puede interpretarse como la razón para que a partir del siglo XVII abunden los milagros "públicos y generales", al intervenir la Virgen, según las fuentes, en sequías, pestes, terremotos, y guerras, y aumenten los milagros individuales más impactantes, curaciones, resucitaciones, etc. ⁵⁷.

También hay que tener en cuenta que la Virgen era sin duda para la Iglesia un medio de difusión y control mucho más eficaz mientras más población entre en contacto con ella y perciba personalmente sus beneficios. Y ese era el gran problema de Oyacachi; si su ubicación en los años de la iglesia de la conversión era, como habíamos visto, geográfica y simbólicamente significativa y funcional, para una iglesia en proceso de secularización y centralización como la del XVII, la posición de frontera de Oyacachi y su inaccesibilidad hicieron que la presencia de una Virgen milagrosa allí careciera de sentido. La

⁵⁷ Ver por ejemplo, Carlos Sono, Nuestra Señora del Quinche, Quito, Imprenta del Clero, 1883, pp. 105-118.

ubicación del Quinche era en cambio privilegiada, tanto por la cantidad de poblaciones que había a su alrededor, como por su cercanía a Quito, y su fácil acceso para todo el Norte de la Audiencia⁵⁸, ampliando así el radio físico y social de acción de la Virgen, y facilitando la difusión de sus milagros.

Por otro lado, detrás de la insistencia del cura del Quinche parecen haber intereses mucho más mundanos y particulares. Como el mismo Solórzano y Pereira sostenía, los curas seculares, a diferencia de los regulares, miraban "demasiado" por sus propios intereses. El tener una doctrina con un santuario que albergaba una imagen cuya fama se había extendido considerablemente, suponía beneficios económicos directos, por las limosnas que se recibían, e indirectos, por la actividad económica que suponía la fiesta, la feria y la peregrinación. El hecho de que no se llevaran sólo la Virgen sino que desmantelaran también el retablo de plata y los adornos de la iglesia, es muestra de que el episodio está ligado con intereses bastante mundanos.

Un ejemplo claro de la competencia entre el clero secular y regular en torno a las imágenes más prestigiosas y ricas es el caso de la Virgen del Cisne. El santuario del Cisne estuvo en manos de custodios franciscanos hasta 1775, cuando los seculares se hacen cargo de él. Sin embargo, éstos ya rondaban la Virgen desde bastante antes. Un episodio registrado por

⁵⁸ Muchos de los milagros de la Virgen favorecieron a peregrinos que llegaban incluso desde Popayán y desde Cali.

Francisco Riofrío, es aquel en el que el obispo de Quito, nombra al primer síndico seglar de la Virgen en 1742, a quien se le entregan todos los bienes de la Virgen con la orden expresa de que no intervenga el doctrinero. Hasta entonces eran los franciscanos los que administraban independientemente las posesiones y haciendas de la Virgen⁵⁹. También con la Virgen del Cisne parece haber una asociación entre los intentos de centralizar la imagen y acercarla a un espacio más accesible y variado en términos poblacionales, y el clero secular. Como veremos más adelante desde inicios del siglo XVII se la trata de llevar a San Juan de Chuquiribamba, un pueblo de fácil acceso y más cercano a Loja, cuya doctrina estaba en manos de clérigos. Más de un siglo después, cuando ya están a cargo de la Virgen los seglares, las fuentes mencionan frecuentes romerías, costeadas por el Cabildo lojano que en el siglo XVIII se declaró "patrono y protector de la advocación del Cisne" y vecinos ilustres de la ciudad, en las que se llevaba temporalmente la Virgen del Cisne a Loja.

En el siglo XVIII hay un episodio que podría interpretarse como un intento de apropiación de la Virgen por parte de Loja y que tiene cierto paralelismo con el traslado de la Virgen de Oyacachi al Quinche, al usarse el argumento de la idolatría para arrancar la imagen de su lugar de origen. Se dice que alrededor de 1750, los indios de Chuquiribamba se levantaron para huir hacia las montañas y entregarse "...a prácticas gentílicas y

⁵⁹ Francisco Riofrío, La Advocación de Nuestra señora del cisne. Origen y Progresos, Tip. Oriental Chimborazo, Quito, 1924, pp. 88-90.

ritos idolátricos..."⁶⁰. Antes de irse hurtaron dos imágenes de la Virgen de la Iglesia. Para evitar que se roben la Virgen del Cisne se la guardó en la casa parroquial, y posteriormente en Loja. Meses después cuando la situación se había tranquilizado, el cura intentó devolver la imagen a su santuario pero la ciudad y el corregidor, con el argumento de la idolatría indígena, no se lo permitieron. Finalmente la imagen fue devuelta ante la intervención del Protector de indios en nombre del cacique del Cisne. Como se puede ver además de ser parte de la pugna entre la iglesia secular y la regular, la Virgen empieza a ser centro de una competencia entre las élites blancas y los indígenas, a quienes originalmente iba dirigido el proyecto religioso de la Virgen, y en cuyas manos estaba en un principio la organización de la fiesta y el culto mariano.

En el proceso de centralización no sólo influye la progresiva toma de poder del clero secular; la utilidad política y económica de las imágenes de la Virgen, utilidad cada vez más evidente a los ojos de las instituciones de la época, hace que las más prestigiosas se conviertan en bienes codiciados por los centros urbanos cercanos y sus élites. En el caso que estamos tratando, el cabildo y los vecinos de Loja son los más interesados en que la Virgen sea llevada en romería a Loja. Desde fines del siglo XVII, las autoridades de la ciudad, tomaron el lugar de los indios en la fiesta, y se pusieron a la cabeza de todo acto religioso popular y especialmente de las peregrinaciones: corregidores se convirtieron en priostes,

⁶⁰ Ibid., p.158.

vecinos importantes en mayordomos, etc. Al parecer, es a partir del siglo XVII, cuando las imágenes coloniales ya tienen establecida su fama, que la participación en la organización de la fiesta y el culto a la imagen se considera un medio de aumentar prestigio y poder político. De ser un medio fundamental en el proceso de conversión y pacificación, la Virgen pasa a ser un instrumento que mantiene el orden de las cosas. A la cabeza de ese orden, en el ámbito local, están las autoridades coloniales y los "vecinos ilustres" que desplazan a los indígenas como organizadores del culto a la Virgen, y por lo tanto se rodean del prestigio que eso implica, prestigio que refuerza su poder. Este desplazamiento puede ser inscrito en el cambio de funcionalidad que la imagen de la Virgen sufre con la normalización de la Iglesia y el funcionamiento más estable del régimen colonial.

Poco a poco, la fiesta de la Virgen del Cisne se convirtió en feria anual por la gran concurrencia de peregrinos al santuario. Allí se reunían comerciantes y artesanos de todo la región incluyendo en ella a ciudades como Tumbéz y Piura. La intensa actividad económica generada por el santuario convirtió a la imagen en un objeto aún más codiciado, hasta que finalmente, en 1829, Simón Bolívar trasladó la fiesta y la feria a Loja por la petición de sus vecinos. Hay que tener en cuenta que como consecuencia de las guerras de independencia, esta región había quedado muy golpeada económicamente, y probablemente la feria era una forma de incentivar su recuperación. En el mismo decreto en el que Bolívar concede el

privilegio de feria a Loja, decreta también la exención de derechos a lo que en ella se venda⁶¹. Loja era por cierto un sitio ideal para una feria porque además de comunicar con el Sur, en ella confluían los caminos que iban hacia el Marañon y hacia la costa. Tal es la importancia que toma la feria en Loja que algunas fuentes reproducen quejas porque la atención de la gente se diluye demasiado entre la fiesta religiosa y la gran feria.

Estos traslados periódicos también los sufren las Vírgenes del Quinche y de Guápulo, en ambos casos hacia Quito. Tanto con la Virgen del Cisne, como con las del Quinche y Guápulo, las autoridades y los vecinos más importantes son los que solicitan y costean estas romerías. Se podría pensar que al fomentar la efectividad de las imágenes en espacios ajenos y lejanos a sus santuarios, la iglesia y, en general el estado colonial, buscan romper aún más la asociación de la Virgen con un lugar específico dentro del proyecto de centralización del que veníamos hablando. Los traslados de la Virgen del Quinche hacia Quito empezaron en 1632 por la enfermedad del Presidente de la Audiencia, Martín de Arriola. Desde entonces y hasta 1910, la Virgen fue traída a Quito alrededor de 100 veces por distintos motivos sean éstos pestes, hambrunas, terremotos y disturbios o guerras civiles. En algunas ocasiones permanecía en la ciudad varios meses, provocando los reclamos de los habitantes del Quinche para quienes la Virgen era su factor de subsistencia por la gran cantidad de peregrinos que permanentemente atraía al

⁶¹ Ibid., pp. 113 y 114.

santuario. Uno de los intentos de apropiación de la imagen más serios por parte de Quito fue cuando se la mantiene en la ciudad desde 1698 hasta 1757. Durante ese período el Cabildo, con apoyo de la real Audiencia, celebraba una fiesta solemne en honor a la Virgen cada 20 de Junio. Los constantes pedidos del Quinche por que se les regrese la imagen se enfrentan con la población de la ciudad que cree y confía en su protección:

Otro caso en el que corren paralelos el proceso de centralización y la suerte de una imagen de la Virgen, es el de *Nuestra Señora de Macas*. A fines del siglo XVI un ermitaño que vivía en Sevilla del Oro catequizó a un grupo de indígenas, a raíz de lo cual se le construyó una ermita dedicada a la Inmaculada Concepción. Allí colocaron la única imagen que había en el pueblo, una estampa ajada y ennegrecida. La tradición según la cual en 1592 en la fiesta de la Presentación la estampa apareció limpia y con vivos colores constituye el milagro de origen de la devoción. En 1599, la Real Audiencia para celebrar la coronación de Felipe II ordenó que se hiciera la "Jura al Rey". El Gobernador de Macas aprovechó para imponer un enorme tributo a la población indígena, la cual se sublevó contra los pueblos de españoles. La historia de esta imagen dice que en Sevilla del Oro la Virgen dio fuerzas y protegió a los pobladores, quienes vencieron a los sublevados pero, temerosos ante un nuevo levantamiento, huyeron hacia Macas. El ermitaño llevó la imagen a Quito para protegerla. Allí el Obispo Solís decidió ponerla en un convento de religiosas que planeaba fundar en Riobamba, y cuya licencia canónica otorgó en 1605. Al parecer

allí la devoción se extendió mucho, y al mismo tiempo se mantuvo el culto en el territorio oriental. Macas reclamó la imagen en 1830, y de allí desapareció en un incendio en 1891.

5.3. La racionalidad barroca: la imagen y el orden colonial.-

Tanto con la imagen de la Virgen del Quinche, como con la de Macas, el traslado está relacionado con la necesidad de garantizar el mantenimiento del régimen colonial. A ambas se las traslada de un territorio sumamente inestable, fronterizo para la mirada española, hacia un espacio aparentemente ordenado, pacificado, pero en el que se necesita renovar cotidianamente la fe, para asegurar, entre otras cosas, el funcionamiento fluido del orden colonial. Siendo el Chimborazo una región de población española e indígena abundante, la Virgen está llamada a asegurar esa convivencia y a atender una serie de necesidades existenciales y materiales, individuales y colectivas, cuya satisfacción garantiza la marcha de prácticas religiosas, políticas y económicas sustentadas en régimen de dominación colonial.

Pero no hay que perder de vista que la utilización de la imagen como garante de la convivencia colonial al cubrir con su manto a indios y españoles, negros y mestizos, ricos y pobres, se enmarca dentro de una racionalidad barroca en la que, a diferencia de la racionalidad moderna ortodoxa, la homogeneización no es una meta. Al contrario, la racionalidad barroca de la contrarreforma y del estado absolutista, al mismo tiempo que busca tener un impacto universalizador,

instrumentaliza la diferencia, sea esta étnica, cultural o estamental, y la perpetúa como garante del orden deseado. Es así que la estructura de la fiesta barroca reproduce la estructura de la sociedad; basta con mirar la descripción de las fiestas que se hacían en Quito para celebrar el nacimiento de un príncipe, la coronación de un Rey o un matrimonio real en la metrópoli: a cada estamento o corporación le correspondía un día para organizar la celebración. En el espectáculo festivo, en cada uno de estos días, se representaban simbólicamente las obligaciones, las lealtades, las diferencias y los mitos fundacionales de la compleja sociedad colonial.

Con las fiestas de la Virgen parece suceder algo similar, sobre todo con aquellas muy ligadas con los intereses de la ciudad, como son las de Guápulo y el Cisne. Según la descripción escrita en 1597 por el Anónimo Adicionador de los Anales del Perú de Montesinos, la fiesta de la Virgen del Cisne se celebraba durante tres días. Del primer día estaban encargados los vecinos de Loja y Zaruma, del segundo, los indios naturales del Cisne, y del tercer día se hacían cargo los indios forasteros de toda la comarca. Cada grupo tenía su tiempo, su espacio y usaba símbolos y códigos propios para celebrar a la Virgen. Como en toda fiesta barroca, se recurría a distintos medios para garantizar su espectacularidad: procesiones, misas rezadas por múltiples sacerdotes, luminarias, fuegos pirotécnicos, danzantes, música, "... y otros regocijos, sobre

todo comedias"⁶².

Desde esta perspectiva, la Virgen aparece nuevamente como un instrumento de un proyecto ordenador; el orden impuesto debe ser mantenido frente a un caos siempre amenazante. El espacio de acción social generado por la Virgen, su santuario y la fiesta, es un espacio privilegiado para representar modelos de vínculo social: a través de los cuadros, a través de la estructura de la fiesta, a través de la simbología de los milagros, y a través de las representaciones teatrales que plagan las celebraciones barrocas. Se trata de una época en la que la imagen, en este caso la de la Virgen, y la fiesta barroca, la fiesta espectáculo, eran protagonistas poderosos de una cultura que usaba la visualidad impactante y dramática para garantizar la estabilidad, la continuidad, el *status quo*⁶³.

Hay ejemplos mucho menos sutiles del uso de la imagen de la Virgen dentro de proyectos políticos del poder civil y militar para la manutención del orden colonial. Entre 1593 y 1594 la Virgen de Guápulo fue convocada por las autoridades y el clero, partidario en su mayoría de la autoridad real, en la pacificación de la rebelión de las alcabalas. A raíz de su supuesta intercesión, en Julio de 1644, Felipe IV dispuso por medio de una real orden que esta imagen sea proclamada por el

⁶² Anónimo Adicionador, en Fernando Montesinos, op. cit. p.133.

⁶³ Sobre teoría interpretativa del Barroco como cultura funcional a las instituciones de la época, ver José Antonio Maravall, op. cit.

clero y las autoridades políticas *Patrona de las Armas Españolas*, lo que quería decir que pasaba a ser patrona, protectora, defensora y auxiliadora de las armas católicas, y capitana de los ejércitos españoles en el territorio de la Real Audiencia. Según las fuentes la celebración de esta proclamación fue un "espectáculo espléndido" en el que participó la Real Audiencia, el clero, el cabildo civil y el eclesiástico, las órdenes religiosas, etc. Desde entonces cada año después de la pascua de resurrección era trasladada la imagen desde su santuario a la Catedral de Quito, en la llamada *Fiesta de las Armas*⁶⁴ en la que toda la fuerza militar se alineaba en las calles, presentaba armas y tocaba tambores en son de marcha. En los 10 días que la Virgen permanecía en Quito, recibía, por disposición del rey, paga y privilegios como capitana general. La fama de esta Virgen era que concedía a la Audiencia el orden y la tranquilidad públicas. Así como la tarea de las armas católicas era la de sostener el orden vigente, la de la Virgen era la de mantener bajo su manto un mar de contradicciones en aparente armonía, simbolizar y legitimar ese orden.

Es cumpliendo esa misma función que, más de un siglo después, la Virgen de Guápulo, ya bajo el control del clero secular, intercede, a petición del Presidente de la Audiencia y según la interpretación oficial, para mantener la paz en una época de intensos disturbios, rebeliones y descontento popular en distintas regiones del Virreinato. La tradición sostiene que

⁶⁴ Sobre este episodio ver Julio María Matovelle, op. cit., p. 330.

la Audiencia se libró del desorden civil por la ayuda de la Virgen, y para agradecérselo las autoridades, y sobre todo el cabildo civil, le hicieron una solemne fiesta de agradecimiento en 1783, de la que se conserva un cuadro votivo. Nuevamente la imagen, asociada con el milagro de la intercesión, y la fiesta barroca que la rodea, se relacionan con el mantenimiento del orden político, social y económico vigente. Según la descripción del viajero inglés W. Bennet Stevenson, quien presenció la Fiesta de las Armas a inicios del siglo XIX, como en esta fiesta la imagen está "de servicio" aparece en uniforme completo con las insignias de su rango bordadas en las mangas y con un bastón de mando en su mano⁶⁵. Si bien esta descripción es tardía, parece que la escenificación del poder militar y civil a través de la Virgen de Guápulo, se trataba de una práctica común desde que se la proclamó Capitana General de los ejércitos de la metrópoli, convirtiéndola en un medio de legitimación del control español, un instrumento crucial en tiempos de crisis como el del siglo XVIII, y más aún en la época de las Cortes de Cádiz y de los movimientos de independencia que caracterizan los inicios del siglo XIX.

También en la misma época, cuando en 1808 José Bonaparte es nombrado Rey de España, la Virgen del Cisne es trasladada a Loja. Allí, en la Iglesia matriz, las autoridades civiles y eclesiásticas, y según las descripciones, el pueblo, participan

⁶⁵ Ver William Bennet Stevenson, Narración Histórica y Descriptiva de Veinte años de residencia en Sudamérica (1808-1824), Colección Tierra Incógnita 14, Quito, Abya-Yala, 1994, p. 422.

en misas, plegarias y procesiones solemnes, para que se restaure el orden en la metrópoli. En las procesiones la Virgen es cargada por los capitulares, la nobleza y los guardias militares, al parecer leales a los borbones⁶⁶.

6. La Virgen y la Salvación: la creación de un nuevo sujeto.-

Las decisiones tomadas en Trento y acatadas por los monarcas católicos apuntalan esa iglesia extensiva e intensiva de la que he venido hablando, una iglesia que además de buscar su universalidad, fomenta el intenso compromiso individual de los fieles. Muy ligada a esa faceta intensiva de la iglesia está el énfasis que ella pone en la salvación de las almas, y en la figura de la Virgen María como la intercesora ideal, en la idea de que nadie se salva sino es por ella. Hay que tener en cuenta que además enfrentarse a la amenaza protestante, es una iglesia que busca triunfar sobre el "paganismo" americano, despertar al Dios católico en el corazón de hombres para quienes el poder divino se vivía fuera de ellos mismos. De allí también, la necesidad de fomentar la vivencia individual de la religión.

Teniendo en cuenta el papel asignado a la Virgen por la Contrarreforma, en este capítulo me interesa indagar las formas en las que la economía de salvación católica contrarreformista que se dirige hacia la intercesión de la Virgen satisfacen necesidades existenciales y materiales individuales, y cómo, en su respuesta, la Virgen se manifiesta hacia los individuos que

⁶⁶ Francisco Riofrío, op. cit., pp. 191-193.

en misas, plegarias y procesiones solemnes, para que se restaure el orden en la metrópoli. En las procesiones la Virgen es cargada por los capitulares, la nobleza y los guardias militares, al parecer leales a los borbones⁶⁶.

6. La Virgen y la Salvación: la creación de un nuevo sujeto.-

Las decisiones tomadas en Trento y acatadas por los monarcas católicos apuntalan esa iglesia extensiva e intensiva de la que he venido hablando, una iglesia que además de buscar su universalidad, fomenta el intenso compromiso individual de los fieles. Muy ligada a esa faceta intensiva de la iglesia está el énfasis que ella pone en la salvación de las almas, y en la figura de la Virgen María como la intercesora ideal, en la idea de que nadie se salva sino es por ella. Hay que tener en cuenta que además enfrentarse a la amenaza protestante, es una iglesia que busca triunfar sobre el "paganismo" americano, despertar al Dios católico en el corazón de hombres para quienes el poder divino se vivía fuera de ellos mismos. De allí también, la necesidad de fomentar la vivencia individual de la religión.

Teniendo en cuenta el papel asignado a la Virgen por la Contrarreforma, en este capítulo me interesa indagar las formas en las que la economía de salvación católica contrarreformista que se dirige hacia la intercesión de la Virgen satisfacen necesidades existenciales y materiales individuales, y cómo, en su respuesta, la Virgen se manifiesta hacia los individuos que

⁶⁶ Francisco Riofrío, op. cit., pp. 191-193.

solicitaron su ayuda. Es decir, cómo y cuánto la Virgen afecta la vida de individuos construyéndolos como tales. Esto no quiere decir que no existan apropiaciones colectivas de la intercesión y de los milagros, o que en muchas ocasiones se buscan solucionar problemas colectivos a través de María, pero por razones metodológicas prefiero separar ambas esferas.

Por "necesidades existenciales" me refiero a la necesidad de mitigar el dolor que significa la muerte, el miedo que se siente a lo desconocido. La salvación es la única vía que la religión católica da para superar ese miedo, pero al no tenerla asegurada el hombre católico vive una vida con la permanente amenaza de la muerte y lo que sucederá en el "más allá". La salvación da sentido a la vida, y la Virgen es un medio de acercarse a ello. Por otro lado, a través de la Virgen los individuos buscan evitar el sufrimiento de la enfermedad, recuperar pérdidas materiales, en fin, aliviar necesidades mundanas.

Desde el año 431 y hasta el 1135 cuando aparece con San Bernardo la figura de María - Novia, la Virgen había sido representada con los atributos de una reina y, por lo tanto, dentro de su majestuosidad real, era una figura distante en el rico y denso mundo del imaginario cristiano. A partir de San Bernardo, la relación con María empieza a estar imbuída en el culto popular por un amor intenso y personal, que llega a su cumbre en la época de la Contrarreforma. Esto no quiere decir que la Virgen-Reina y su significación desaparezcan, sino que

se combinan con la Virgen-Novia y Madre, en una iglesia contrarreformista y barroca que busca demostrar un poder universal extensivo, como el de los reyes absolutos, y tener efectos profundos, intensos, sobre los individuos. Esa es la idea que transmite, por ejemplo, un cuadro que se veneraba en Guápulo desde fines del siglo XVI, descrito en varias fuentes. En él, la Virgen está representada en medio de un grupo de indios y españoles, que atados con cadenas, se arrodillan suplicantes a sus pies. Según las descripciones la actitud de María es la de una madre compasiva y tierna, que parece llegar al corazón mismo de cada uno de los hombres representados, pero al mismo tiempo aparece coronada y adornada con joyas, poderosa y distante frente al suplicante grupo de hombres.

Al resaltar esta figura de María como medianera y abogada, y buscar una renovación del diálogo con Dios a través de lo sagrado, Trento fomenta una idea de salvación que no depende del comportamiento de uno mismo ante los ojos de Dios, sino de la eficacia del culto al mediador. A diferencia del protestantismo en el que la salvación está predestinada, y una vida virtuosa, una ética, es signo de esa predestinación, los católicos deben sistematizar un comportamiento que asegure la intervención de la Virgen por su salvación. Trento favorece la construcción de este comportamiento devocional, de una disciplina individual de culto, que afecta profundamente el ritmo de vida, el imaginario, la racionalidad, en fin, la conformación de la subjetividad de los grupos humanos sujetos a la doctrina católica.

Antes de entrar de lleno en el tema, y para no transmitir una sensación de derrotismo y de nostalgia por lo perdido que estaría lejos de mis intenciones, debo aclarar que el hecho de que la Iglesia trabaje intensamente en la conformación de una subjetividad sobre los indígenas no implica que los resultados hayan sido los esperados. Hay que tener en cuenta que los aspectos de la vida más intensamente regidos por la iglesia, no necesariamente correspondían a las intensidades de la vida indígena. Si bien se intenta influir en el ámbito de lo privado, en el matrimonio, la sexualidad, etc., los espacios de socialización en donde se impulsa un nuevo tipo de comportamiento, y por lo tanto de subjetividad, son más bien públicos: la iglesia, la plaza, la fiesta, la procesión, hasta el confesionario, son espacios regidos por un tiempo y una lógica ni domésticos, ni mucho menos cercanos al universo indígena cotidiano. El ámbito de la vida cotidiana, escapan en cierta medida a las maniobras de transformación de comportamientos, valores, símbolos y significados. Ahora bien, esto no quiere decir que dentro de esos espacios sobrevivan intactas prácticas ancestrales; al descontextualizarse, éstas se aíslan, se redistribuyen, y dejan de formar una tradición cognoscitiva y semántica general, una "forma de interpretar el cosmos". El siguiente capítulo está dedicado a indagar en las formas en las que se daría una apropiación popular de un proyecto de las élites dominantes como es el de la Virgen. En éste, insisto, me propongo presentar las diversas maneras en las que la Virgen contrarreformista contribuiría a construir un tipo de subjetividad característico de una modernidad barroca que se

presenta como la alternativa católica frente a la modernidad protestante tradicional.

Como hemos visto, los postulados tridentinos empezaron a imponerse en la Real Audiencia de Quito a partir del siglo XVII, después de los Sínodos organizados por el Obispo Solís y con la progresiva consolidación del poder del clero secular, y fueron orientadas, sobre todo, hacia un contexto de débil subjetividad como el indígena, un contexto en el que las creencias, los valores, las formas de vivir y subsistir, no se apoyan sobre individuos, sino sobre solidaridades y obligaciones colectivas. Junto con el énfasis en la salvación, y en el culto a la principal intercesora en ese proceso, la Virgen, Trento fomenta intensamente la aplicación del sacramento de la penitencia que por primera vez es privada con confesión auricular de los pecados. Se impulsa entonces, el reconocimiento personal de faltas, para intentar aliviar el temor de cada uno frente a su propia muerte. Desde 1583 el Concilio Limense insiste en que se manden a las doctrinas confesores que sepan la lengua del sitio a donde iban. Para estimular la confesión Peña Montenegro dice que:

"... se deben contar algunos graves castigos que Dios ha hecho con los que callando pecados faltaron a la integridad de la confesión, que como son tan terrenos no los mueve tanto la razón, como un ejemplo que se toca con las manos... Pero sobre todo procure el cura diligente acabar con los sermones, pláticas y ejemplos con ejercitarlos a hacer actos de contrición que esto es importantísimo..."⁶⁷.

En los Concilios Sinodales de Quito convocados por el

⁶⁷ Alonso de la Peña Montenegro, op. cit., p.71.

Obispo López de Solís en 1594 y 1596, se sigue esta línea, insistiendo además en mantener un riguroso control de los padrones de confesados. Frente a la política seguida en la Real Audiencia durante el siglo XVI, y manifestada en el Primer Concilio de Quito en 1570, de considerar el bautismo como medio de lograr una conversión general y un orden político de vivir, el siglo XVII, se caracteriza por la irrupción de este instrumento destinado a afectar profundamente la conciencia de personas concretas y promover su individualización: la confesión personal y secreta de los pecados, pecados que presuponen la transformación de la multiplicidad del cosmos indígena en una dualidad entre el bien y el mal⁶⁸.

Al parecer, en las fiestas de la Virgen, los sacerdotes aprovechaban para hacer confesarse a los fieles como parte del culto que complementa a la peregrinación y a la procesión, las facetas públicas de la fe. Es claro que el guión para conseguir la salvación a través de la Virgen, debía pasar necesariamente por esa experiencia individual, ese escalón del arrepentimiento, de la confesión. En las descripciones de la estructura de la fiesta se incluye esta "celebración" como parte integral de la misma. Otro hecho que señala la importancia de la confesión en asociación con la Virgen es cuando en 1751, el papa Benedicto XIV concede perpetuas indulgencias a la Parroquia de Nuestra

⁶⁸ Para un estudio específico sobre los efectos de la confesión entre la población indígena ver: Martine Azoulai, Les Péchés du Nouveau Monde. Les Manuels pour la Confession des Indiens, XVIe-XVIIe siècle, Paris, Albin Michel, 1993.

Señora del Cisne y a sus cofrades⁶⁹. Para conseguir la indulgencia había que estar arrepentido de los pecados, haberse confesado y comulgado, haber asistido a la iglesia en donde se halla la Virgen todos o alguno de los días de la fiesta, y haber rezado⁷⁰. La parte material del sacramento de la confesión son los actos de dolor demostrativo, otra faceta en esta construcción del individuo barroco. El arrepentimiento, la contrición, además de ser sentidos interiormente debe ser demostrados: "... la confesión debe ser dolorosa y llorosa de todos los pecados..."⁷¹, y para ello se insiste en que los curas deben ser instruidos en enseñar a los indios a tener dolor y arrepentimiento.

En el mundo barroco en el que se desenvuelve este renovado culto a María como mediadora, casi apagado durante la Edad Media, el lenguaje de oración no sólo se limita a las palabras, sino que se sirve de procesiones, peregrinaciones, cuadros, imágenes y santuarios que, como estímulos externos, parecen hacer más fácil la comunicación del cielo con la tierra. Al mismo tiempo, y en el marco espectacular de los recursos externos, la oración personal e intensa, envuelta en soledad y silencio, es también fomentada como otra faceta individual de este "ejercicio" de la devoción, complementando a la confesión

⁶⁹ Indulgencia es la remisión que hace la iglesia católica de las penas debidas por los pecados. La venta de indulgencias por parte de la iglesia fue duramente criticada por Lutero en la serie de cuestionamientos que culminaron en la Reforma protestante.

⁷⁰ Ver Francisco Riofrío, op. cit., pp. 235-237.

⁷¹ Alonso de la Peña Montenegro, op. cit., pp.290-292.

en el proceso de formación de la interioridad. Durante el siglo XVII y hasta el segundo tercio del siglo XVIII, los cuadros votivos y las fuentes dan cuenta de abundantes milagros a través de los cuales la Virgen, en respuesta a intensas oraciones y súplicas, transforma la vida de hombres y mujeres concretos al llevarlos al arrepentimiento o hacia una vida más virtuosa, alivia y cura enfermedades, repone bienes perdidos, etc. Según el agustino Alonso Ramos Gavilán quien en 1621 publica la historia del santuario de la Virgen de Copacabana, "...no hay cosa que más corrija a un hombre de cualquier estado o calidad que sea una enfermedad, instrumento para apartarnos del mal y reducirnos al bien... cuando nos persiguen los dolores entonces llamamos de veras a Dios y acudimos a valernos del auxilio y favor de la Soberana Virgen María, madre de la salud"⁷². Según el mismo autor, a la Virgen se le dice "botica de las medicinas espirituales y corporales", y sólo cuando uno está confesado y comulgado, es cuando tiene verdadera disposición para pedirle favores a través de la oración. Para Francisco Riofrío, las curaciones de la Virgen del Cisne "...se caracterizan por llevar al espíritu al arrepentimiento, a la compunción, conmueve y quebranta los más arrepentidos corazones... impele a echarse a los pies del confesor..."⁷³.

Para la lógica católica, los favores milagrosos, espirituales o materiales, de la Virgen aseguran una

⁷² Alonso Ramos Gavilán, Historia del Célebre Santuario de Nuestra Señora de Copacabana y sus Milagros, e invención de la Cruz de Carabuco, Lima, 1621, p.259.

⁷³ Francisco Riofrío, op. cit., p.68.

transformación del sujeto, o bien previa al favor, o posterior. Más adelante Alonso Ramos expone claramente esta idea: "...para que en este Nuevo Mundo los moradores de él acaben de venir en conocimiento del verdadero Dios y dejasen sus abusos y supersticiones permitió graves enfermedades en muchos para que de ellas sacasen el bien pretendido..."⁷⁴. Y como para corroborarlo, muchos de los milagros que se les atribuye a las imágenes de la Virgen que se repartían por el territorio de la Audiencia, son seguidos por un castigo si el hombre o la mujer favorecidos no cumplen con las condiciones del arrepentimiento, o no se confiesan, o pecan gravemente, rompiendo con la disciplina a la que se supone se someten si desean participar de la intercesión de la Virgen en la salvación. Por otro lado, el alto porcentaje de "milagros de castigo" revela sentimientos de culpabilidad que indican la aparición de una conciencia interior de responsabilidad personal de los males⁷⁵. Según el mismo Alonso Ramos, "... con la Virgen de Copacabana los indios se empezaron a reformar y manifestar con actos interiores la devoción interior"⁷⁶. A través de esta afirmación, es posible interpretar que detrás de todas los proyectos de la Virgen en la época, había la intención de generar una interioridad, y de construir a partir de ella individuos que respondan a las necesidades de la iglesia contrarreformista y del estado

⁷⁴ Alonso Ramos Gavilán, op. cit., p.326.

⁷⁵ Como señala Owen Chadwic esto es parte del proceso de triunfo del cristianismo sobre el paganismo. En la mentalidad pagana habría una conciencia exterior de los males. Ver The Secularization of the European Mind in the 19th Century, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

⁷⁶ Alonso Ramos, op. cit., p.210.

absolutista.

En algunos ocasiones la oración barroca es tan intensa que lleva a los que la practican, en su mayoría mujeres, a tener visiones e inaugurar la faceta mística del barroco⁷⁷. Muchos de los milagros de origen y los subsiguientes prodigios de nuestras vírgenes hacen referencia a visiones: en 1640 Nuestra Señora del Buen Suceso, se le aparece a una religiosa; durante el siglo XVII y la primera mitad del siglo XVIII varios de los milagros de curación de la Virgen de Guápulo están relacionados con apariciones; a los pocos días de llegar la imagen de Oyacachi al Quinche, la Virgen se le apareció a una india y le pidió que se confesase, "... su vida desde entonces se transformó en virtuosa..."⁷⁸; otro ejemplo es el de Nuestra Señora de Cicalpa, que se le aparece originalmente a una niña muda en el siglo XVII, y la cura; en la misma época, una niña descendiente de caciques, tiene visiones de Nuestra Señora del Guaico.

Reforzando estas ya sólidas incursiones en la individualidad, las constituciones sinodales ordenaron que los prelados hagan una visita general anual de la "vida y costumbres" de sus súbditos para corregir y castigar los delitos y pecados públicos y para instruirlos "en policía", lo que quería decir, en cómo debían ser sus casas, sus camas, en su higiene personal, etc. También es López de Solís quien insiste,

⁷⁷ Para un desarrollo de este tema ver Carlos E. Fdez. de Córdoba, "Cuerpo, visión e imagen en la religiosidad barroca", nariz del Diablo, No. 20, Quito, CIESE-FLACSO, pp.46-63.

⁷⁸ Manuel María Pólit, op. cit., p.43.

en los Concilios, en el poder de las reducciones para la doctrina. Como vimos en los capítulos anteriores, la Virgen es también un medio para favorecer este proyecto, al lograr la identificación de los indígenas con espacios concretos como los de las reducciones. Estas, al facilitar la doctrina y la organización del trabajo y del espacio, alteraron profundamente los tiempos y ritmos de vida, las relaciones y los valores, transformando paralelamente la forma en la que los indígenas concebían su mundo y se desenvolvían en él.

Según Rowe y Schelling, son los jesuitas los que intentan de forma más decidida y creativa transformar la subjetividad indígena. Para lograrlo utilizan los diversos medios que ofrece la cultura barroca, los que no se agotan en la pintura y la imaginería, sino que incluyen la música, el canto, las danzas y el teatro⁷⁹. Es probablemente a esta eficiencia a la que se refieren algunas autoridades eclesiásticas cuando recomiendan mantener a los jesuitas con sus doctrinas, y no tratarlos como a las demás órdenes religiosas. En un devocionario jesuita de inicios del siglo XVIII, se presenta una lista de medios para conseguir la intercesión de la Virgen, algo como un manual de comportamiento devocional para asegurar la salvación a través de la intercesora por excelencia. Frente al siglo XVI en el que el modelo de vida y de comportamiento estaba en la vida de los curas, este devocionario postula a María como modelo cotidiano, invita a imitar sus virtudes para conseguir su intercesión.

⁷⁹ William Rowe y Viviam Schelling, Memoria y Modernidad. Cultura Popular en América Latina, México, Grijalbo, 1993.

Además, se debe practicar la meditación, hacer lecturas reflexivas sobre las excelencias de la Virgen, reverenciarla con sus imágenes, visitar su iglesia, rezar el rosario, hacer celebrar misas a su nombre, confesarse y hacer penitencia, comulgar, no cometer pecados....⁸⁰, es decir, se plantean una serie de prácticas que si se siguen interfieren en la vida cotidiana, la organizan, cambian la manera de ver y vivir la muerte y por lo tanto la vida, y terminan construyendo individuos, subjetividades distintas que habitan un mundo distinto.

Gerardo Arando, un teólogo de la Compañía de Jesús, publica en 1759 un libro dedicado a la devoción a María, o, como dice el autor "...para ejercitar la salvación a Dios con suavidad y sin fastidio..."⁸¹. En esta obra, como en la anterior, es muy claro que la devoción a la imagen de la Virgen, las prácticas del culto, están muy lejos de ser irracionales, y escapan totalmente a la forma en la que tradicionalmente se ha interpretado la religión. El culto, la reverencia a la imagen de la Virgen, es un ejercicio, un método racionalmente planteado, que se ajusta a fines concretos. El hecho de que esos fines sean extramundanos -alejarse del mundo y acercarse al cielo-, no resta a la práctica religiosa católica una profundidad racional, una lógica que podríamos calificar de moderna.

⁸⁰ Ver, El Devoto de María, de la Librería del Noviciado de la Compañía de Jesús de Latacunga, s.f., p.233.

⁸¹ Gerardo Arando, María Santísima, Refugio de Pecadores, Idea de Justos, Imán de la Cristiana Devoción..., Madrid, Imprenta del Supremo Consejo de la Inquisición, 1759, p.4.

Además del efecto que tiene sobre el proceso de individualización la asociación de la Virgen mediadora con la salvación, las confesiones, las reducciones, los milagros y la oración, hay que tener en cuenta que la cultura de la contrarreforma, el barroco, llega a América asociado con la escritura, y por lo tanto con una cadena de cambios profundos sobre la construcción de subjetividades. Para graficar esta idea basta con pararnos en frente de cualquiera de los cuadros votivos que plagan el santuario del Quinche, o alguno de los que queda en Guápulo, o cualquiera de los del Cisne. Estos cuadros cuentan el milagro en una estructura narrativa, que además viene reforzada por el relato escrito del milagro, normalmente en la parte inferior. Los cuadros se dividen en varios espacios y tiempos ordenados de forma lineal, relatando paso a paso el milagro. No creo necesario profundizar en la idea de que la escritura era el monopolio de muy pocos, pero se erigía como portadora de conocimiento, convirtiéndose en un importante instrumento de dominio y aculturación. El que para los indígenas, que en muchos casos son los donantes, aunque no necesariamente los artífices de estos exvotos narrativos, haya sido necesario acercarse a la Virgen a través de esos canales de comunicación, implica una serie de cambios en la forma en la que ellos conciben el tiempo e interpretan el mundo, y supone también el hecho de que empiecen a reconocer en la escritura un medio de legitimidad.

Pero no hace falta limitarse al mundo indígena, ni siquiera dentro de las élites es posible hablar de un alfabetismo más o

menos generalizado. La escritura, así como los demás medios concebidos por la iglesia tridentina y desplegados en el barroco, están destinados a alterar al conjunto de la población católica, y a construir sujetos distintos a través una disciplina devocional autorregulada, a través de una racionalidad individual dirigida hacia la consecución de una felicidad extramundana, y a través de la alteración profunda de la manera en la que los católicos conciben el mundo y se relacionan con él.

Siendo la Virgen una mujer, muchos se preguntarán por qué no abordo la manera en la que ella contribuye a construir una determinada subjetividad femenina. Es evidente que María se postula como el modelo ideal al que debería aspirar toda mujer, y que en ese modelo se sustentan una serie de valores que configuran una experiencia limitada y limitante de lo femenino: la castidad o ausencia de placer sexual, un tipo determinado de experiencia maternal, la abnegación, el sacrificio, la ternura, la dulzura, etc. El tema es de enorme riqueza y validez actual, sin embargo entrar en él sería imposible en unas cuantas páginas y, más bien, debería ser objeto de una investigación exclusiva. Del sustento histórico y teórico da buena cuenta Marina Warner en la obra ya mencionada, mientras que Carlos Espinosa da algunas pistas en su artículo sobre las místicas quiteñas, apuntando al cambio de subjetividad en el medio urbano.

En todo caso, habría que tener en cuenta, para una investigación de ese tipo, hasta qué punto, desde el siglo XVI

hasta el XVIII, la vida de las mujeres indígenas fue realmente afectada por este proceso de construcción de subjetividades, y qué impacto tuvo en ellas la figura de la Virgen como un modelo a seguir. Tengo algunas hipótesis sobre la posibilidad de que las mujeres pudieran escapar, al menos en parte, de esta faceta individualizante de la religión. Entre otras cosas habría que tener en cuenta que la iglesia contribuía a hacer los padrones de tributarios a través de los padrones de bautizo y confesión, y que esa es una de las razones por las que se insistía en su riguroso control y seguimiento. Es decir que estas listas de control apuntaban en gran medida a los hombres indígenas que eran considerados individuos útiles a la economía colonial. Como dije antes, la jerarquía de los espacios indígenas no necesariamente corresponde a la española católica y colonial, y eso abre la posibilidad de que muchas esferas de acción social indígena hayan escapado a la intensidad con que se las pretendía transformar.

7. La Virgen y el santuario para la plebe. Apropiación popular de la imagen de María.

Como he aclarado antes, no busco recuperar posibles huellas intactas de un pasado que ya no existe más. Es por eso que en este capítulo dedicado a indagar en las apropiaciones populares del proyecto de la Virgen, nadie va a encontrar restos que pretendan anclar lo popular en el pasado. Como señalé en el capítulo anterior, si alguna práctica cultural sobrevive, ya ha sido descontextualizada y se redistribuye dentro de un marco de

hasta el XVIII, la vida de las mujeres indígenas fue realmente afectada por este proceso de construcción de subjetividades, y qué impacto tuvo en ellas la figura de la Virgen como un modelo a seguir. Tengo algunas hipótesis sobre la posibilidad de que las mujeres pudieran escapar, al menos en parte, de esta faceta individualizante de la religión. Entre otras cosas habría que tener en cuenta que la iglesia contribuía a hacer los padrones de tributarios a través de los padrones de bautizo y confesión, y que esa es una de las razones por las que se insistía en su riguroso control y seguimiento. Es decir que estas listas de control apuntaban en gran medida a los hombres indígenas que eran considerados individuos útiles a la economía colonial. Como dije antes, la jerarquía de los espacios indígenas no necesariamente corresponde a la española católica y colonial, y eso abre la posibilidad de que muchas esferas de acción social indígena hayan escapado a la intensidad con que se las pretendía transformar.

7. La Virgen y el santuario para la plebe. Apropiación popular de la imagen de María.

Como he aclarado antes, no busco recuperar posibles huellas intactas de un pasado que ya no existe más. Es por eso que en este capítulo dedicado a indagar en las apropiaciones populares del proyecto de la Virgen, nadie va a encontrar restos que pretendan anclar lo popular en el pasado. Como señalé en el capítulo anterior, si alguna práctica cultural sobrevive, ya ha sido descontextualizada y se redistribuye dentro de un marco de

significados distinto al que le dio origen.

Siguiendo a De Certeau, entiendo religiosidad popular como la apropiación creativa por parte de los sectores subalternos de la religión oficial y dominante. Es en ese sentido que hablar de la apropiación popular de un proyecto dominante como es el de la imagen de la Virgen y sus santuario, es hablar sobre un conflicto de usos y significados, es decir, sobre un conflicto entre el uso y el significado que pretende darle la religión oficial a la Virgen y a las prácticas que se generan en torno a ella, y el uso y significado popular de las mismas. Si considero que se trata de un proceso abierto, este conflicto no puede resolverse unilateralmente en una imposición o una emancipación, sino que culminaría en una negociación que da lugar a una experiencia religiosa popular distinta a la propuesta por los especialistas, y a una conciencia y una cultura popular diferentes a las de la élite dominante. Como sostienen Rowe y Schelling, la definición de lo popular no se agota en un objeto, un significado o un grupo social; ellos definen lo popular como un lugar o una serie de lugares dispersos, en los que se producen prácticas y significados específicos⁸².

Tampoco considero que la cultura popular, y dentro de ella la religiosidad popular, sean necesariamente expresiones de resistencia frente al estado de las cosas. De lo popular no se puede hacer un desplazamiento automático hacia la posibilidad

⁸² William Rowe y Vivian Schelling, op. cit.

de alternativas sociales. Más bien hay que ver en la cultura popular un espacio muy fluído y abierto, polivalente, en el que al mismo tiempo pueden darse discursos de resistencia y de conformidad. Asimilar necesariamente subalterno con resistente y emancipatorio es una tentación, tal vez una ilusión, que hace perder de vista las condiciones de intercambio y resignificación que se dan en un conflicto de este tipo y que lo convierten en un proceso sumamente rico y complejo.

Por otro lado, hay que tener en cuenta que hablamos de un período en el que la modernidad tradicional todavía no ha llegado con su ímpetu homogeneizador. Hasta el siglo XVIII la sociedad colonial es una sociedad barroca no secularizada que, al utilizar la diferencia, da un mayor margen para la convivencia de prácticas y significados distintos. Según Jean Meyer, "la Iglesia católica ...es una institución que se caracteriza por el pluralismo interno y los intercambios con el exterior"⁸³, lo que me lleva a pensar que es ese pluralismo y son esos intercambios los que acunan la diversidad y riqueza que ofrece la religiosidad popular en el mundo católico. A diferencia del protestantismo en el que se pretende democratizar el saber y el rito, en el mundo católico la existencia de especialistas religiosos y la enorme brecha que separa el monopolio de sus prácticas y conocimientos de los de los fieles, parecen resolverse en la existencia de esa otra faceta de la religión que es la religiosidad popular.

⁸³ Jean Meyer, art. cit., p.712.

En esta esfera "pluralista" y abierta del catolicismo que usa lo distinto para sus propios fines, en ese espacio que abre a la negociación, parecería enmarcarse la política de respetar algunos ritos y ceremonias "...que les quedaron del tiempo de la infidelidad, que no repugnan clara y abiertamente con la ley de Dios...éstas se han de permitir con prudencia... con tal ... que se hagan con mejor título y más honesto fin del que tenían en la gentilidad"⁸⁴. Es claro en esta cita que el respeto por la diferencia viene mediado por la instrumentalización de la misma, su uso para fines distintos a los originales, lo que da lugar a la descontextualización y la resignificación a la que antes me he referido. Una práctica colonial que se enmarca dentro de la misma política sería la utilización de espacios con un significado previo para los indígenas para instalar santuarios o cruces o imágenes en ellos, o sustituir huacas por símbolos católicos. Es posible mirar el intersticio abierto por políticas como esta, como un lugar del que surgen significados y prácticas distintos a los que pretenden ser impuestos, pero que también rompen con la idea de una prístina sobrevivencia de lo subalterno encarnada en lo popular.

Me he referido hasta ahora a la utilización de prácticas y símbolos indígenas en las celebraciones católicas y cómo de ese uso surge, en la vivencia popular de la religión, algo distinto a lo que se pretende obtener. Pero tal vez es más interesante poner algunos ejemplos de cómo la Virgen, concebida como un proyecto de la dominación, es apropiada en una respuesta

⁸⁴ Ver Peña Montenegro, op. cit., p.110

popular que rebasa las intenciones de la religión oficial.

Este tipo de apropiación popular se ve de manera muy clara en el uso que los indígenas del Cisne dan a la imagen de la Virgen y su santuario. A principios del siglo XVII, se ordenó la reducción de los habitantes de El Cisne al pueblo de San Juan de Chuquiribamba. Según algunos documentos el intento de reducción se dio por la pérdida de las cosechas a raíz de la sequía de 1594; otras fuentes que sitúan el prodigio en 1617, dicen que se quiso reducir a los indios de El Cisne porque debido a las epidemias habían quedado muy pocos y la Iglesia matriz de San Juan de Chuquiribamba les quedaba muy lejos. En todo caso, la orden de reducción se inscribe en la política virreinal de reducciones, que a su vez es parte de aquel proyecto más amplio y general de ordenar el espacio andino para ajustarlo a parámetros más conocidos y manejables para la autoridad colonial, y para administrarlo política y económicamente de una manera más eficiente.

Pero, ¿qué relación tiene la imagen de la Virgen con este intento de reducción? Según la tradición, cada vez que los moradores de El Cisne se trasladaban a San Juan de Chuquiribamba llevando con ellos la imagen, se desataba una tormenta con vientos huracanados que los obligaba a volver al Cisne. A pesar de ello las autoridades, siguiendo una práctica coercitiva común, quemaron sus casas y chacras para obligarlos a quedarse en la nueva reducción. Pero son los mismos habitantes de San Juan los que, hartos de las tormentas ocasionadas con cada

traslado, no aceptaron a los habitantes de El Cisne en su pueblo. A partir de entonces se reconoció que era voluntad de Dios que no se desamparase el pueblo del Cisne ni se saque la imagen de allí, el sitio en el que ella dispuso se le hiciera un santuario⁸⁵.

Como vimos en el cuarto capítulo, en un principio la Virgen del Cisne sirvió para que los habitantes pudieran ser reducidos, para que se identificaran con un espacio concreto. Al parecer, la identificación con ese espacio a través de la imagen y del santuario que la albergaba superó las expectativas de las autoridades. Cuando se quiso sacar a la población de allí la misma imagen fue usada para impedirlo. Había intereses importantes de por medio y ellos, sin duda, influyeron en la estrategia indígena: a los habitantes del Cisne se les asignaron más tierras que a los demás pueblos, porque, de acuerdo a las provisiones de la Real Audiencia, al estar el Cisne en lo alto de unos riscos, entre barrancos, se le debía compensar de alguna manera. Mediante provisiones de Quito confirmadas por los Corregidores de Loja, se les asignó tierras altas que les servían para cría y pastoreo de ganado, y "en lo bajo algunas sabanas de temple ardiente donde cultivar caña, plátanos y naranjas..."⁸⁶. Esta distribución de las tierras de cultivo coincidía con una práctica ancestral de aprovechamiento de

⁸⁵ La Virgen es mediadora de los deseos de Dios, y sus actos son interpretados como voluntad divina.

⁸⁶ Esto consta en los Títulos Posesorios de los Indios del Cisne, fs. 102 y bis., citados por Francisco Riofrío, op. cit., p.6.

distintos pisos ecológicos, y los cisneños supieron cómo aprovechar de ella. Con la reducción a otro pueblo, se les entregarían menos tierras que además estarían en un sólo piso ecológico, lo que significaría una alteración profunda, no sólo a nivel productivo, sino en el funcionamiento total de la comunidad, en la relación con la naturaleza y en la puesta en práctica de valores y relaciones sociales. A través de la Virgen fueron reducidos, pero también a través de la Virgen, evitaron una nueva reducción que alteraría aún más sus ya trastocadas prácticas y tradiciones.

Otro caso de apropiación de la imagen de la Virgen para fines distintos a los que señalaba la élite política y la religión dominante, es el de la Virgen de Cicalpa en el levantamiento de Riobamba de 1764. En 1763 se ordenó al oidor Félix de Llano que hiciera una numeración de la población para un nuevo repartimiento de mitayos en la Audiencia. En Marzo de 1764 cuando culminó la numeración de la provincia y el oidor estaba en Riobamba, los forasteros ante la amenaza de ser reducidos a llactayos, encabezaron un levantamiento en contra de la numeración. Al advertir las posibilidades de una dura represión por parte de los españoles, los indígenas refugiados en la iglesia Matriz sacaron a la imagen de la Virgen de Cicalpa, enfrentando con ella, como si fuera un estandarte, a los españoles. Los españoles atacaron al grupo indígena incluso al que estaba refugiado en la Iglesia, y causaron algunos daños en la Virgen, lo que generó indignación entre los sacerdotes y altercados de éstos con las autoridades de la villa. Los

destrozos en la Virgen de Cicalpa fueron utilizados por los indios forasteros, interesados en que no se hiciera la numeración, como una de las razones para convocar esa noche a los indígenas a un asalto a la villa de Riobamba⁸⁷.

En este ejemplo es evidente el uso de la imagen de la Virgen para legitimar una causa que se opone al interés español. Por otro lado, el símbolo de la Virgen parece levantarse como un emblema de solidaridad frente a la opresión, un factor de identidad social y étnica local, que escapa a los intentos españoles por convertirlo en un medio de pacificación que disimule las diferencias entre dominantes y dominados. Bajo el manto de la Virgen de Cicalpa no conviven pacíficamente indios y españoles hermanados en sus luchas individuales por conseguir la salvación; bajo el manto de la Virgen se dibujan conflictos, rabias acumuladas, miserias, y una conciencia del poder de esta imagen como un estímulo externo para la acción. Según Segundo Moreno, quien se apoya en la opinión del cura de Cajabamba en los tiempos de la sublevación, a partir de ella es posible hablar de un proceso de concientización entre los indígenas sobre su condición y sobre su valor para la corona⁸⁸.

En la segunda mitad del XVIII, cuando, según algunos autores como Carlos Espinosa, con los Borbones irrumpiría la modernidad protestante ya secularizada, hay un cambio en esta

⁸⁷ Para una completa descripción de esta sublevación ver: Segundo Moreno, Sublevaciones Indígenas en la Audiencia de Quito, Quito, PUCE, 1985, pp.44-102.

⁸⁸ Ibid, p.102.

dimensión abierta del catolicismo a la que nos hemos referido, por lo menos en lo que a la celebración de fiestas religiosas se refiere. Y ese cambio lo podemos constatar en una serie de medidas que se toman a través de las cuales se pretende romper con la celebración popular de la fiesta religiosa. En 1774, el Visitador de Chuquiribamba y el Cisne, Fray Francisco Vélez ordena al cura doctrinero que prohíba borracheras y danzantes y "otras invenciones" en las fiestas religiosas⁸⁹. En 1779, el visitador del distrito de Ibarra por comisión del obispo de Quito, don Blas Sobrino y Minayo, suspendió las fiestas de la Virgen y romerías del distrito porque en ellas se producían "actos reñidos con la religión"⁹⁰. Es probable que esta última medida se ajuste a toda una política de represión a raíz del levantamiento de 1777 en Otavalo y sus alrededores⁹¹. Tal vez hubieron algunas coincidencias entre la celebración indígena de fiestas religiosas y desórdenes sociales, como las hay entre un inicial toma de conciencia y el uso de la imagen de la Virgen; o tal vez, para las autoridades de fines del siglo XVIII la apropiación que los indígenas han hecho de la fiesta y el culto a la Virgen no encaja en sus afanes homogeneizadores y en su proyecto de dominación. En todo caso, tampoco en este ejemplo, la respuesta popular coincide con los intentos represivos de la iglesia; poco tiempo después de estas prohibiciones las fiestas resurgieron espontáneamente, y hasta hoy las vivimos plagadas

⁸⁹ Francisco Riofrío, op. cit., p.50.

⁹⁰ Julio María Matovelle, op. cit., p.553.

⁹¹ Sobre este levantamiento ver Segundo Moreno, op. cit., pp.152-202.

de danzantes, luminarias, música, borracheras y disfrazados.

8. La formación de identidades desde la vivencia común de la devoción.-

Según Eric Hobsbawm, la religión es un antiguo y bien probado método para establecer identidades a través de la práctica común, constituyendo una especie de hermandad entre gente que de otro modo no tendría nada para compartir⁹². En esa construcción de identidades, los íconos sagrados son un importante componente de los proto-nacionalismos populares⁹³, al concentrar símbolos, rituales o prácticas colectivas comunes que dan una realidad palpable a lo que Anderson llama "comunidades imaginadas"⁹⁴. Para Warner "las apariciones son insignias de un pueblo, una nación, una causa. La experiencia extática privada se convierte en una experiencia comunitaria por la cual el conjunto del pueblo es bendecido"⁹⁵. Una imagen específica de la Virgen María, o prácticas como la fiesta en su honor que atrae a gente de distintos lugares, o el santuario que la acoge, o la peregrinación, todos logran el mismo efecto de identificar colectividades en torno a ellos.

⁹² Eric Hobsbawm, op. cit., p.68.

⁹³ Para Hobsbawm estos proto-nacionalismos son sentimientos de pertenencia colectiva que superan lo estrictamente lo local y que se dibujan como sustentos del nacionalismo moderno. Ibid, pp. 46-79.

⁹⁴ Benedict Anderson, Imagined Communities, Londres, Verso, 1991.

⁹⁵ Marina Warner, op. cit., p. 391.

de danzantes, luminarias, música, borracheras y disfrazados.

8. La formación de identidades desde la vivencia común de la devoción.-

Según Eric Hobsbawm, la religión es un antiguo y bien probado método para establecer identidades a través de la práctica común, constituyendo una especie de hermandad entre gente que de otro modo no tendría nada para compartir⁹². En esa construcción de identidades, los íconos sagrados son un importante componente de los proto-nacionalismos populares⁹³, al concentrar símbolos, rituales o prácticas colectivas comunes que dan una realidad palpable a lo que Anderson llama "comunidades imaginadas"⁹⁴. Para Warner "las apariciones son insignias de un pueblo, una nación, una causa. La experiencia extática privada se convierte en una experiencia comunitaria por la cual el conjunto del pueblo es bendecido" ⁹⁵. Una imagen específica de la Virgen María, o prácticas como la fiesta en su honor que atrae a gente de distintos lugares, o el santuario que la acoge, o la peregrinación, todos logran el mismo efecto de identificar colectividades en torno a ellos.

⁹² Eric Hobsbawm, op. cit., p.68.

⁹³ Para Hobsbawm estos proto-nacionalismos son sentimientos de pertenencia colectiva que superan lo estrictamente lo local y que se dibujan como sustentos del nacionalismo moderno. Ibid, pp. 46-79.

⁹⁴ Benedict Anderson, Imagined Communities, Londres, Verso, 1991.

⁹⁵ Marina Warner, op. cit., p. 391.

Pero como el mismo Hobsbawm dice no siempre estos "íconos sagrados" sirven como símbolos de la proto-nación. Aunque en la Real Audiencia nos afanemos por encontrar un símbolo nacional tan poderoso como la Guadalupe mexicana, no es posible hacerlo. Entre los cientos de vírgenes a las que se rinde culto aquí, y que surgieron a lo largo de la colonia, ninguna logra servir como vínculo a un espacio que supere la región, y la mayoría son patronas de villas o comunidades pequeñas, los ejemplos de esto abundan. Tal vez, y siguiendo el razonamiento de Hobsbawm, faltó ese "cemento" proto-nacional que es el enraizamiento histórico, y que indudablemente la Guadalupe sí tuvo. Ninguna de nuestras imágenes de la Virgen, han sido relacionadas con un pasado pre-colonial, ni ha habido un consistente proyecto que intente sustentar la nacionalidad en ellas. Puede ser fructífero relacionar esto con el hecho de que las revoluciones de la independencia en Sudamérica, desde sus más remotos intentos, fueron mentalizadas y lideradas por población civil. En México, no se puede hablar de la independencia, ni de los movimientos que la precedieron, sin hablar de la intensa y crucial participación del clero.

Ahora bien, el hecho de que a través de las imágenes de la Virgen analizadas no hayan ido cuajando ideas nacionalistas, no quiere decir que estas imágenes, sus fiestas y peregrinaciones, y los santuarios que las acogían, no hayan sido elementos cruciales en la conformación de identidades. Volviendo a lo que decíamos en un principio, está claro que la vivencia religiosa como práctica colectiva común, constituye un lazo de unión entre

gente o comunidades locales diversas. Desde otra perspectiva Jean Meyer sostiene que en un mundo de explotación y sufrimiento como el colonial, la virgen y el santuario tienen un significado especial como propiedad colectiva, y la fiesta es la manera en la que se encarna la comunidad⁹⁶.

Siguiendo con este razonamiento sobre la identificación en torno a la imagen de la Virgen y el santuario, incluso la experiencia individual de la Virgen, el milagro por ejemplo, se revierte en lo colectivo del culto. A través de los exvotos y de los cuadros, el individuo comunica el milagro a la comunidad que comparte con él la fe en una determinada imagen, contribuyendo a intensificar la devoción colectiva y por lo tanto el sustento de la identidad. Además, estos milagros y apariciones, tan abundantes durante el barroco, así como la posesión del objeto sagrado, convierten al lugar donde ocurren en un espacio privilegiado, favorecido por Dios, y por lo tanto lleno de poder y *status* moral en lo temporal. La conciencia de ser los "favorecidos", y por lo tanto de participar de este poder y autoridad moral, refuerza aún más la consolidación de identidades en torno a estos "íconos sagrados". ¿Cómo evitar pensar que la imagen de la Virgen, y el sentimiento de prestigio que ella genera, no son parte importante en la conformación de la identidad de quienes se enfrentan al poder temporal de las autoridades españolas usando la Virgen como estandarte o evitando a través de ella una reducción?

⁹⁶ Jean Meyer, art. cit., p.713.

8.1. La imagen de la Virgen en el centro de la identidad regional.-

Al margen de la intensidad con que la imagen de la virgen y el santuario contribuyen en la formación de identidades locales, lo cual hasta cierto punto resulta obvio, por la información recogida me aventuro a afirmar que en imágenes como las de la Virgen del Quinche o la del Cisne es posible observar, ya desde el siglo XVII, es decir coincidiendo con la centralización de estas imágenes, la progresiva consolidación de aquellas identidades regionales que caracterizan la historia del Ecuador, desde el siglo pasado, según algunos autores, hasta nuestros días. Junto a las razones geográficas y económicas expuestas por autores como Juan Maiguashca, Ives Saint-Geours, Silvia Palomeque, etc.⁹⁷, las imágenes de la Virgen y las prácticas que giran en torno a ellas, ofrecen la posibilidad de ver ese fraccionamiento regional desde una perspectiva que apunta a sustentar la formación de identidades en razones distintas a las materiales y que tienen su origen mucho antes de que seamos república.

En el santuario de la Virgen del Quinche, desde la colonia temprana, se reúne la población de la sierra norte, incluyendo en ella a Pasto y Popayán, muy vinculadas con Quito, y de donde venían muchos fieles devotos. De acuerdo a la información de las fuentes podría decir que la intercesión de la Virgen se da sobre una amplia región en la que destaca El Quinche, y sobre todo la

⁹⁷ Ver por ejemplo el libro editado por Juan Maiguashca, Historia y Región en el Ecuador, 1830-1930, Quito, Corporación Editora Nacional, 1994.

ciudad de Quito que se autoerige como centro promotor de la devoción. Desde allí hasta Popayán, la Virgen interviene en pestes, terremotos, plagas, y sequías. Entre los milagros recopilados hay muchos que benefician a hombres o mujeres de distintos sitios del Norte de la Audiencia, incluso de Cali.

Por otro lado, en la Virgen del Quinche, al ser una de las imágenes que reclama como intercesora la ciudad de Quito, capital de la Audiencia y luego de la República, se pueden ver ciertos intentos tardíos por convertirla en símbolo de la nación. Pero entrar a la época republicana requiere de otras vertientes de análisis y no es parte de las metas de este trabajo.

El otro polo claro de identidad regional es la Virgen del Cisne. Desde muy temprano, esta imagen convoca a devotos de todos los pueblos y comarcas meridionales: Loja, Zaruma, Cuenca, Riobamba, e incluso de Piura y Paita, ciudades que tenían intensos vínculos con el Sur de la Audiencia. Como en el caso de la Virgen del Quinche, además de la intercesiones en calamidades naturales que tienen una dimensión colectiva, la Virgen del Cisne favorece a individuos que vienen desde distintos puntos de esta vasta región. Además de no vincularse con Quito, desde donde se difunden las ideas independentistas y nacen los primeros intentos por construir una nación, la Virgen del Cisne cohesiona a una región que más bien surge a finales de la colonia como un polo económico y político con intereses opuestos a los de la región norte. Es así que lejos

de sugerir identificaciones nacionales, la Virgen del Cisne sirve en el siglo XIX a un intento autonomista. En 1859, Loja se proclamó independiente y autónoma según un régimen federal y bajo el patronazgo de la Virgen del Cisne. Este episodio culminó con una negociación tras la que García Moreno otorga a Loja un Obispado y la Corte Superior de Justicia.

Es interesante resaltar que en este reclamo regional por el que el favor divino superaría el ámbito meramente local, el santuario pasa a ser un elemento totalmente prescindible. La imagen de la Virgen es un objeto sagrado transportable cuya presencia es reclamada de polo a polo de la región. Tanto la Virgen del Quinche como la del Cisne van santificando a su paso los lugares por donde transitan. A través de los reclamos de los pobladores del Cisne y sobre todo del Quinche para que retorne la imagen a su santuario, se puede ver de manera muy clara que el santuario se vacía de significado cuando la imagen no está allí. El santuario deja de convocar peregrinos, pierde su eficacia como lugar sagrado, y sólo cuando la imagen vuelve a él se convierte otra vez en el centro en el que confluye la identidad regional.