

Maria en pueblos indígenas-mestizos

Diego Irarrazaval *

Los símbolos marianos, presentes en todo el continente, no sólo han sido asimilados en varias épocas y por diversos estratos culturales; también han sido reconfigurados y resignificados. Esto sobresale en la trayectoria de sectores indígenas y mestizos. Una perspectiva creyente admira a María, madre de Jesús e ícono latinoamericano. También reconoce con gratitud a pueblos que aunque pisoteados han resistido y sido creativos, y contribuyen hoy a la 'buena noticia' del ser cristiano polifacético.

1) Transcendencia femenina y masculina.

En los fundamentos del acontecer humano hay una conjugación de lo femenino y lo masculino. Percibimos estructuras inclusivas y complementarias. También en las representaciones de la divinidad se incluye y co-relaciona todo. Estos fundamentos marcan la identidad amerindia. En otras palabras, se percibe y se forma parte de una transcendencia; ésta sostiene y revitaliza el universo; y como varón y mujer somos interactivos y co-responsables de la vida.

La deidad (con rasgos femeninos y masculinos) es ubicada en los orígenes del cosmos y la humanidad, del alimento y de factores sociales (1). Según el Popol Vuh, libro sagrado de la población maya, todo proviene de Tzakol (= Engendradora) y Bitol (= Engendrador), Alom (= Madre) y Qaholom (= Padre), Ixmucané (=Anciana) y Ixpiyacoc (= Anciano). Las divinidades han hecho surgir del maíz a cuatro varones y cuatro mujeres. Por otra parte, los antiguos nahuas (toltecas y aztecas) concebían cinco 'soles' o

etapas de la creación, y tenían parejas fundantes: Ometecuhtli (= Señor de la dualidad) y Omecihuatl (= Señora de la dualidad) que engendraron cuatro hijos: Tonaocatecuhtli (= Señor de nuestra carne) y Tonacacihutl (= Señora de nuestra carne), Quetzalcoatl (= Serpiente emplumada), el cual junto con otros dioses hacen salir del cuerpo de Tlaltecuhli (= Señora de la tierra) todo lo existente. Otros relatos explican como Coatlicue (madre de los dioses), Cihuacóatl (terrible mujer serpiente), Tonantzin (diosa madre, en cuyo santuario brotó el culto a la Virgen de Guadalupe) están asociadas con los héroes Huitzilopochtli y Quetzalcoatl (generadores del universo).

Con respecto a la tradición andina, en 1613 Pachacuti Yamqui describe una imponente figura en el Coricancha del Cusco; es un diagrama cosmológico con líneas de parentesco y complementariedad, en que la deidad Wiracocha congrega lo masculino y lo femenino. Los cronistas españoles recogieron muchos mitos sobre el Sol, sobre Pachacamac, sobre los cuatro héroes Wiracocha como generadores del ser humano. (Wiracochas fueron una pareja, según el Inca Garcilaso de la Vega; han sido 4 varones y 4 mujeres, según Pedro Sarmiento). Además, comunidades quechuas veneraban a Saramama, divinidad del maíz, y a Raiguana que dio origen a la papa y a la planta de coca. En cuanto al universo mapuche, tiene divinidades complementarias, que abarcan las fases de la vida: Chao (= Padre) y Ñuke (= Madre), y también Fucha (= Anciano) y Kushe (= Anciana) y Weche Wentrú (= el Joven) y Ulcha Domo (= la Joven).

Es decir, la convivencia humana es llevada a cabo en relación a una matriz sagrada. Es algo muy distinto a la ilusión moderna que cada individuo construye su destino. Es un nosotros indesligable de una fuente divina representada en forma masculina y femenina. A fin de cuentas, la energía de la población del continente proviene de fuentes trascendentes, y no de un sujeto

autoconstruido ni de un humanismo patriarcal. Quechuas y aymaras en los actuales países andinos invocan correlativamente a Protectores masculinos (Apu, Huamani, Achachila) y a la acogedora Pachamama (madre-tierra de la familia y la comunidad y el universo). En Argentina y Chile, la población mapuche recibe vida de Chao y Ñuke. Cada cultura autóctona concibe lo sagrado con las metáforas de padre-madre, varón-mujer, con un sentido de complementariedad y praxis creadora.

En ambientes católicos, una muy común fórmula de fe es "creo en Dios y la Virgen". El culto se desenvuelve con imágenes de ambos géneros (en altares en el hogar y en el trabajo, y en procesiones con Santos y Santas). La ética es solidaria y transformadora de la realidad. Los sectores evangélicos captan lo sagrado sobre todo a través de la Palabra y el Espíritu, que nutren e interactúan con el varón y la mujer creyentes; su moral genera vínculos comunitarios; se aspira a progresar material y socialmente; por otra parte, el animismo y la sanación autóctona parecen contribuir a creencias evangélicas en el Espíritu.

En general, los pueblos de nuestro continente, al asumir y recrear la tradición cristiana ya sea de modo católico o de modo pentecostal, representan a Dios por encima del parámetro patriarcal y providencialista (2). Cabe subrayar que los sincretismos aportan a una mejor captación del Dios vivo y verdadero. Las culturas indo-americanas tienen fructíferos 10 mil y más años; y tenemos unos 500 años de sincretismo indígena-mestizo-cristiano. Por otra parte, en dichas culturas hay problemáticas de ubicar a Dios más en el cosmos y menos en el caminar histórico, y también porque atribuyen a la divinidad tanto la maldad como la bondad, tanto el castigo como la bendición al pobre.

En cada región del continente se constata que la mujer conduce religiones populares: 'curanderas' y 'rezadoras' en todas las zonas indígenas y

mestizas; 'machis' del pueblo mapuche; 'mae de santo', 'babalorishá', 'hundas' en regiones afro-americanas; 'catequistas' y 'animadoras' en comunidades de base católicas, y diversos roles en las asociaciones evangélicas. Es significativo no sólo que sean líderes y cómo ejercen su responsabilidad, también es importante como ellas manifiestan lo sagrado en el acontecer cotidiano del pueblo pobre. Logran mostrar posibilidades y signos de salvación en facetas concretas de la existencia humana. La condición femenina entonces anuncia algo sagrado en sí misma, y también muestra la densidad sagrada que hay en las necesidades humanas.

Otra cuestión básica es el modo de relacionarse con la Divinidad. En vastas zonas indígenas y mestizas andinas, Pachamama es Madre en el espacio y tiempo concreto (3). Grupos y multitudes afro-brasileñas se conjuncionan con sus seres sagrados (4); resaltan las tradiciones yorubas de Oxum (vanidosa divinidad del agua y del amor); la santería cubana que ha incorporado a la morena Virgen de la Caridad, y en Brazil Oxum se conjugó con la Virgen del Carmen.

Por otra parte, la población moderna auto-genera y fortalece cultos a figuras santas, que incluyen ciertos elementos cristianos. La Difunta Correa en Argentina, encontrada amamantando a su hijo, es como una Dolorosa de la pampa. La mestiza Sarita Colonia preside innumerables hogares y centros de trabajo en el Perú. En Venezuela, María Lionza combina rasgos indígenas, negros, espíritas, católicos. La esclava bahiana Anastacia, con su boca amordazada y con muchos milagros a su haber, es reivindicada por espiritistas y umbandistas; y mujeres violentadas (prostitutas) como María Padilha, en Rio de Janeiro, y Jandira en Campinas son también figuras veneradas.

En general, existen incontables rasgos inter-culturales e inter-religiosos en ceremonias dirigidas a María. Esto uno lo constata en cada rincón del

continente, con sus historias de identidad y de transcendencia. Por ejemplo, en Falcón, Venezuela, celebran a la Virgen de Las Mercedes correlacionada con diosas de la fecundidad (5). Muchísimos poblados hacen plegarias y festejos en honor de Maria y así expresan sus costumbres y anhelos. En fin, es pluralista la representación de lo sagrado, y son reivindicados rasgos propios de cada lugar y grupo humano. En la relación con la transcendencia, el ser amerindio (y afro-americano, y mestizo), ha ido reconfigurando a María.

2) Facetas autóctonas, inter-culturales, inter-religiosas.

Nuestro continente arrastra el predominio de élites blancas, y suele negar o encubrir diferencias culturales y espirituales. En estos contextos, son contestatarias las actitudes del pueblo con Maria. Ella es invocada con nombres como 'nuestra Madre', 'chinita', 'morenita' (muy diferentes a pomposos nombres oficiales: 'Santísima Madre', 'Patrona', 'Reina', etc.). También ella es asociada a lugares marginales (y no sólo a metrópolis), y tiene atributos de espacios devaluados por los poderes socio-religiosos. Se trata pues de una simbología plural, sincrética, con la creatividad de los pueblos. Además, estas representaciones tienen elementos en común; de modo que se consolidan lazos entre estratos sociales, razas, géneros, grupos de edad, regiones, naciones (y también con Europa y Norteamérica).

Por otro lado tenemos representaciones marianas que conllevan privilegios económicos y culturales; por ejemplo, imágenes con ropa de lujo y joyas, señales militares, rasgos piadosos neoconservadores, privilegios de órdenes religiosas. Otro factor problemático es que representaciones femeninas son exaltadas con ingredientes patriarcales. Se ha configurado un "marianismo", que implica ideologizar la superioridad espiritual de la mujer y

a la vez postergar y subordinar a mujeres concretas; lo que permite hablar del marianismo como otra cara del machismo (6).

Por mi parte, deseo subrayar actitudes y ritualidades marianas que expresa modos como la población marginada ha estado caminando hacia una vida cualitativamente mejor. Los pueblos originarios fueron convertidos al cristianismo mediante métodos coercitivos. Sin embargo, ellos hábilmente modificaron y resignificaron los elementos cristianos. En numerosos casos la Virgen que llegó con la colonización fue transformada en un símbolo a favor de la población autóctona (7). Cito brevemente casos muy significativos. En 1531, Guadalupe se apareció al nahuatl Juan Diego y se inició el culto guadalupano. El acucioso misionero y etnólogo B. de Sahagún advirtió: "la devoción es sospechosa porque en todas partes hay muchas iglesias de Nuestra Señora, y no van a ellas, y (en cambio sí) vienen de lejanas tierras a esta Tonantzin como antiguamente". En Chiquinquirá (Colombia), en 1586 María se manifestó primero a mujeres indígenas, mediante una pintura. En 1652, la Virgen de Coromoto (Venezuela) ingresa en un hogar autóctono y les habla en su idioma. Otros dos importantísimos cultos son iniciados por artistas nativos; la Virgen de Copacabana (Bolivia) es tallada por el aymara Francisco Tito Yupanqui, quien reclama que los españoles "*lo reyan di merarlo, e me lo dexeron que los natorales (es decir, indígenas) no se pueden hazer imágenes del Vergen...*", sin embargo, en 1583 comienza su culto. Caacupé en Paraguay es tallada en 1603 por un guaraní. En el norte argentino, la Virgen del Valle de Catamarca "estaba entre las piedras y era morenita como los indios y por eso también la querían". Desde comienzos del siglo XVII, a la Virgen del Cobre (Cuba) "hiciéronle los indios coplas en su lengua, i en sus bailes y regocijos... cantaban i al son de voces bailaban". Es decir, con la Virgen-Madre los vencidos han desarrollado dignidad, fuerza, arte, alegría, fe.

La práctica mariana congrega a autóctonos y mestizos. María y la población andina-mestiza ha sido pachamamaizada, y la Pachamama y sus comunidades autóctonas han sido Marianizadas. La simbología indígena de María enriquece las expresiones mestizas, que son mayoritarias en el continente.

En la gama de ceremonias a Santos y a María abunda la creatividad mestiza (8). Por ejemplo, campesinos chilenos ofrecen su producción a la 'comaire' (comadre María):

.... Señora doña María
hermosísimo donaire,
consiga con ño José
que yo sea su comaire.
Zapallos le traigo,
papas araucanas,
harina tostada,
pa' la pobre Ana...

Morenos ecuatorianos, con bombo y maraca, cantan a su "Carmela":

...Carmelita Bendita/dame tu sombrero/
Para yo subirme/por la sindero/
María, María era/María, María era, José...

Estos dos casos, como tantos otros, explicitan una complementariedad de géneros (de María y de José) y muestran un amestizado relato cristiano.

El culto hacia la Madre consolida identidades humanas, y ello se contrapone a esquemas racistas y patriarcales. Las comunidades que invocan a María, y la denominan mestiza y morena, también estén consolidando sus identidades. En Las Lajas (Colombia), la Virgen pintada es una roca tiene el título de "La Mestiza". En regiones andinas se las llama "Mamacha" y

"Mamita". Varios centros de peregrinación en el norte chileno tuvieron inicios indígenas y luego se han desenvuelto en forma mestiza (por ejemplo, recordemos la leyenda de la *ñusta* Huillac, 'la Tirana'; y por otro lado, la 'China' de Copiapó encontrada en un cerro por Mariano Caro Inca en 1780). En Argentina, la imagen de barro de Luján (con escasos 38 cms.) simbólicamente habla de María optando por la pampa y por el mestizaje. Como paradigma continental tenemos la Guadalupe, que "al principio fue la Mujer india que resucitó al antiguo pueblo mexicano... y finalmente se convierte en una mestiza... en Madre de todos los mexicanos" (9). Ella es comúnmente invocada como la "Morenita" (en México y en Estados Unidos).

Ahora bien, se trata de una realidad polivalente y ambigua, que merece una interpretación crítica; en algunas circunstancias tenemos un mestizaje que afianza la fe, la identidad solidaria, el tejido social latinoamericano, y hasta formas propias de intercambio moderno. Un caso ilustrativo (10). En Paruro (Perú), un humilde campesino: "se encuentra con la Virgen del Carmen, que le preguntó: ¿qué llevas ñiñucha? Y el chiquito le contestó: duraznitos, señora. Regálame un poquito; y el chiquito le regaló, y cuando llegó al mercado abrió su talega y los duraznos grandes eran, y toda la gente compraba y no se terminaba, y en su adentro el chiquito decía: esto es milagro, la señora me ha dado suerte. Tras comprar todo, se regresaba y nuevamente se encontró con la señora. Y, al momento de regalarle pancito, la señora se convirtió en la Virgen del Carmen que agarraba a su niño". Así, y en otras formas, el mestizaje plantea la salvación del pobre y la preeminencia de la mujer. Como anota Sonia Montecino, la cultura mestiza se centra en la madre de la tierra y en la madre del cielo.

En otras circunstancias el mestizaje agrade y excluye al indígena. Milagros Palma, retomando a Octavio Paz, habla de un mestizaje que niega a

la madre india violada y que “prefiere verse huérfano y por eso busca a la madre perfecta en la Virgen María...” cuyo culto “se construye alrededor de la “mujer-virgen-madre, única en su género, sin encarnación posible en lo femenino” (11). Por consiguiente, el marianismo mestizo tiene su luminosidad y su oscuridad.

A estas realidades nos podemos acercar desde diversos ángulos. Una lectura antropológica examina la representación femenina y masculina de Dios, ya sea en las tradiciones indígenas y afro-americanas como en los actuales cristianismos populares. También caben lecturas políticas, espirituales, estéticas, teológicas. Se desentrañan factores en la existencia humana, y en su matriz sagrada. Se recalca, además, el protagonismo socio-religioso de la mujer y de culturas marginales. Ellas afirman pluralmente lo sagrado, y la preeminente adhesión a la Virgen Madre.

Además, se toma distancia de prejuicios mono-culturales, que descalifican a las religiones populares por ser sincréticas. Tampoco cabe una actitud etnocéntrica. A menudo ha sido juzgada la vivencia de la fe con elementos indígenas, mestizos, negros, urbanos modernos, como si hubiera infiltraciones que hay que “purificar” o “elevar” a un plano cultural superior. Desde el punto de vista de la fe, a Dios no se le pueden poner barreras para comunicarse y salvar a la humanidad.

En conclusión, una mirada teológica hacia la experiencia mariana aprecia formas de catolicidad e inculturación de la fe. También es admirable la resistencia y creatividad cultural de pueblos marginados, y la interacción entre mujer y varón en el terreno de lo sagrado. La transcendencia es sentida y entendida con rasgos femeninos y masculinos. Esto cuestiona cualquier representación de Dios que sea unilateralmente masculina y androcéntrica.

A fin de cuentas, las creencias marianas en pueblos indígenas y mestizos son recursos a favor de una humanidad nueva. En la religión popular se constatan fenómenos ambivalentes e instrumentos de dominación. Sin embargo, una buena parte de acciones y místicas en torno a María, madre de Jesús, renuevan a la humanidad y son teológicamente admirables.

Notas.

*Al participar (disfrutar, y estudiar) fiestas y costumbres marianas en varias partes del continente, a tantos creyentes (y es también mi caso) nos abren puertas a lo sagrado en cada pueblo y nos permiten acercarnos al corazón del Evangelio. Algo de todo eso es reseñado en este escrito de carácter académico; ha sido publicado en *Revista de Teología* 16 (2016), 43-52 (Studium Teologicum, Curitiba).

1. Así lo indican el El Popol Vuh (México: FCE, 1961), descubierto en el siglo XVIII por el dominico Jiménez, pero redactado al iniciarse la conquista; y J. Monjaras-Ruiz, *Mitos cosmogónicos del México Indígena* (México: INAH, 1989). En cuanto a lo andino. J. S. Pachacutl Yarnqul, *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú* (Madrid: BAE, 1968, pg. 291); P. Duviols, *Cultura andina y represión* (Cusco: Las Casas. 1986), Pedro Mamani, Daysi Ramos, *Cosmovisión Andina* (Cochabamba: Verbo Divino, 2013. Lo mapuche: Martín Alonqueo, *Instituciones religiosas del pueblo mapuche* (Santiago: UC. 1979), Rolf Foerster, *Introducción a la religiosidad mapuche* (Santiago: Universitaria, 1993).

2. Ver el acento mariano católico en Ivone Gebara y Maria C. Bingemer, *Maria, Mae de Deus e mae dos pobres*, Petrópolis: Vozes, 1987; y la perspectiva evangélica del espritu en David Martin. *Tongues of Fire, the explosion of protestantism in Latin America*, Oxford: B. Blackwell, 1990, Waldo Cesar, R. Shaull, *Pentecostalismo e future das igrejas cristás*, Petrópolis: Vozes, 1999.

3. Testimonios de comunidades quechuas, en B. Condori y R. Gow, *Kay Pacha* (Cusco: Las Casas, 1962); ópticas históricas en X. Albo, “Pachamama y k'ara: el aymara ante la opresión de la naturaleza y de la sociedad”, *Sociedad y Estado*, 1 (1966), 73-88, Josef Estermann, “La imagen de Dios” en su *Cruz y Coca, hacia una descolonización de la religión y la teología* (La Paz: Armonía, 2013, 115-131); lecturas teológicas en D. Irarrazaval “Mutación en la identidad andina: ritos y concepciones de la divinidad”, *Allpanchis*, 31 (1988), 11-84, Domingo Llanque, “Pachamama” en su *Vida y Teología Andina* (Cuzco: CBC, 2004, 83-85).

4. Con respecto a Iemanjá en Brazil, a partir de mediados del siglo 20, las playas se llenan de participantes tanto morenos como de otros sectores socio-culturales. El 02/02/91, en

Salvador (Bahia), constaté como casi todas las ofrendas son llevadas por mujeres negras y mulatas, y que la ‘casa de Iemanjá’ en la playa roja incluye a dos imágenes de la Inmaculada Concepción. Iemanjá, bella orishá del mar, recibe ofrendas de flores, velas, jabón, perfume; ella en parte es sincretizada con la Inmaculada (y en Río de Janeiro con imágenes marianas de Gloria y de Piedad).

5. Angélica Pollak-Eltz, 'El catolicismo popular en Venezuela', *SIC*, abril 1973, 157; y la gama de formas marianas en A. Pollak-Eltz, *La religiosidad popular en Venezuela* (Caracas: San Pablo, 1994, 39-44).

6. Ver Sonia Montecino, *Madres y Huachos, Alegorías del mestizaje chileno* (Santiago: Catalonia, 2007, 65-89); Ana Pescatello (comp.), *Hembra y macho en Latinoamérica* (México: Diana, 1977); Milagros Palma (comp.) *Simbólica de la feminidad* (Quito: Abya Yala, 1990, 73-81).

7. Este proceso es mencionado en VV.AA., *Nuestra Señora de America*, vol. II, Bogota: CELAM, 1988 (Coromoto en págs. 434-6; Chiquinquirá, págs. 228-230, Caacupe. pg. 293). Cito a B. de Sahagún (*Historia General de las cosas de Nueva España*, Mexico: Porrúa, 1956) en Enrique Florescano, *Memoria Mexicana* (Mexico: J. Mortiz, 1987, 184). Texto de Copacabana en A Ramos Gavilán, *Historia de Nuestra Señora de Copacabana* (La Paz, 1976, 125). Testimonio de Catamarca en A Miranda, *Historia popular de la Virgen del Valle* (Buenos Aires: Guadalupe, 1988, 63). Sobre la Virgen del Cobre, Rubén Vargas U., *Historia del culto de Maria en Iberoamerlca y de sus imágenes y santuarios más celebrados* (Buenos Aires: Huarpes, 1947, 34).

8. Cito fragmentos de un villancico, en M. Arteché y R. Canovas, *Poesía religiosa chilena* (Santiago: PUC, 1989); y un “arrullo” ecuatoriano, en L Hidalgo, *Décimas Esmeraldeñas* (Quito: Banco. Central, 1982, 45).

9. Virgilio Elizondo, *La Morenita* (Missouri: Ligouri, 1981, 91). Ver el contenido nahuatl en C. Siller, *Para comprender el mensaje de Maria de Guadalupe* (Buenos Aires: Guadalupe. 1989). Por otra parte, Javier García G., *El rostro indio de Jesús* (Mexico: Diana, 2002) descarta la reflexión indígena desde 1990 hasta el presente (véanse VV.AA., *Rostros indios de Dios*, Quito: Abya Yala, 1991), y con peculiares “reglas del buen hacer teológico”, García pone a Guadalupe como la “mejor síntesis” (pg. 301).

10. Relato por Ernesto Molle P. en *Sur* 143 (1990) 8.

11. Milagros Palma, *obra citada*, 15 y 18.