

# LA VIRGEN DEL ROSARIO DEL MONTE OG KRISTNINGEN AV QUERO, ECUADOR

1534-1822



CECILIE PEREZ

HOVEDOPPGAVE I RELIGIONSHISTORIE  
INSTITUTT FOR KULTURSTUDIER OG ORIENTALSKE SPRÅK  
UNIVERSITETET I OSLO  
VÅR 2007

# INNHOOLD

INNLEDNING.....	5
Innsamling av materiale.....	6
Kildene om Quero og La Virgen del Monte kulten.....	8
Annen litteratur om kolonitiden.....	10
Lokal identitet.....	11
La Virgen del Monte.....	15
Min tilknytning til Quero.....	17
Lesning av oppgaven.....	21
EROBRING, KOLONISERING OG TIDLIG KRISTEN MISJON.....	24
Stammesamfunn og allianser.....	24
Koloniseringens begynnelse: Inkaene.....	25
Spanjolene kommer til Ecuador.....	27
Encomiendasystemet.....	28
Fransiskansk misjon.....	29
Fransiskanere i Quito og Katolsk Reform.....	30
Den spanske kronen etablerer seg i koloniene.....	31
Den politiske administrasjonen.....	35
Regionale Konsil, Kirkemøter og en samlet misjon.....	37
1. Regionale konsil i Lima (1551).....	38
2. Regionale konsil i Lima(1556).....	39
Biskop Pedro de la Peña (1563-1583).....	40
Kirkemøtet i Quito (1570).....	40
3. Regionale konsil i Lima(1582).....	41
Biskop Fray Lu�s L�pez de Sol�s (1593-1603).....	42
Intensivering av indianermisjonen.....	43
SPANSK GRUNNLEGGELSE AV SANTIAGO DE QUERO I 1572 OG DOMINIKANSK LEDET MISJON I OMRÅDET .....	45
Opprettelse av domprosti og Queros tilknytning til Riobamba og Latacunga.....	47
Prestene i tjeneste.....	49

Misjonsstasjon og trosopplæring.....	50
Dominikansk misjon.....	52
Dominikanere og rosenkranshengivenhet.....	53
En ny generasjon misjonærer.....	54
LA VIRGEN DEL ROSARIO DE MONTE OG ETABLERINGEN AV KRISTNE HELLIGDOMMER.....	57
Førkristne pilegrimstradisjoner og møtet med kristendommen.....	57
Maria-helligdommer i Riobamba og Baños.....	60
La Virgen de Cicalpa i Riobamba.....	60
La Virgen del Rosario de Agua Santa i Baños.....	61
La Virgen del Monte i Quero.....	62
Legenden.....	63
La Virgen del Monte som pilegrimsmål.....	65
Jordskjelv og etablering av pilegrimstradisjoner.....	72
BAROKKATOLISISME.....	75
Sta. Mariana de Jesús (1619-45).....	79
Barokkfesten.....	82
Festen for el Barchilón.....	86
JESUITTENE OG KORSET AV TREDJE MAI I QUERO.....	87
Jesuittene i Quero.....	88
ØKONOMISKE OG KULTURELLE OMVELTNINGER I KOLONIEN.....	92
Økonomiske omveltninger.....	93
Utvisning av Jesuittene og opplysningskristendom.....	95
Frigjøringskamp.....	97
LA VIRGEN DEL MONTE KULTEN OG QUERO ETTER 1767.....	100
Jordskjelv og krise.....	101
SAMMENSLUTTENDE BETRAKTNINGER.....	103

APPENDIKS 1.....	109
LITTERATURLISTE.....	101
Kilder om Quero.....	115
SAMMENDRAG.....	117

# INNLEDNING

Quero ligger blant grønne åser og vulkanske fjell midt i det ecuadorianske høyland. Spanske conquistadorer grunnla bosetningen Santiago de Quero 25. juli 1572, for å administrere skattleggingen av indianerne og organisere kristen misjon i området. Dominikanske misjonærer kom til Quero i 1634, og kort tid etter skulle også de Høyere Makter vise sin interesse for stedet: Da viste Jomfru Maria seg for en stum gjetergutt som La Virgen del Rosario del Monte (Rosenkransjomfruen av fjellet).<sup>1</sup> Apparisjonen ledet til funnet av en statue av Jomfruen med barnet. Denne åpenbaringen og statuefunnet ble utgangspunkt for Maria-kulten i Quero. I denne hovedoppgaven ser jeg på Maria-kulten og dens historie.

Økonomiske og sosiale omveltninger har krevd sine tilpasninger både fra folket og Kirken. Regional helgenkult har fulgt denne historiske utviklingen, og den lokale Maria-kulten i Quero reflekterer endringene på et lokalt nivå. La Virgen del Monte blir som en dynamisk aktør i Queros kulturelle landskap. Ved å studere denne Maria-kulten i sitt lokale miljø, ønsker jeg å belyseforholdet mellom religion og kultur og kommer nærmere en forståelse av et folk i utvikling.

Det er ikke tidligere blitt gjort historiske undersøkelser av Queros La Virgen del Monte kult. Jeg ble derfor interessert i å nøste opp bakgrunnen for denne lokale Maria-kulten og sette den inn i en historisk sammenheng. Det er et stort tema som spenner over et stort tidsspenn. Denne hovedoppgaven får dermed et visst generelt preg, men har som mål om å trekke linjene ned til lokalt nivå.

Ecuador var i perioden 1534 til 1822 underlagt spansk herredømme. Spanjolene etablerte sin koloniadministrasjon her med det formål å erverve materiell rikdom og omvende indianerne til den kristne tro. De spanske conquistadorene og misjonærene var preget av kulturelle omveltninger i Spania og Europa forøvrig.

Spanjolene hadde gjenerobret den Iberisk halvøy fra muslimene i 1492. Det vil si samme år som Columbus oppdaget Amerika.<sup>2</sup> En langvarig kristen gjenerobring hadde utrustet

---

<sup>1</sup> Jeg har beholdt denne Maria-apparisjonens spanske tittel gjennom oppgaveteksten, hovedsakelig i sin forkortede versjon som La Virgen del Monte.

<sup>2</sup> Fuglestad 1994:58-59.

conquistadorene med erfaring som de overførte til Den Nye Verden. På det europeiske kontinent publiserte Martin Luther sine teser i 1517, og med dem kom begynnelsen på en bølge av protestantisk reform over stor deler av Europa. Protestantismen og trykkekunstens fremmarsj på 1500-tallet utfordret Den Katolske Kirkens posisjon i verdenssamfunnet. Den Katolske Kirken mistet medlemmer i Europa, men dette tapet ble kompensert for i rikt monn som følge av spansk ekspansjon og katolsk misjon i Amerika.<sup>3</sup>

Den Katolske Kirken måtte finne sin plass i en foranderlig verden. Konsilet i Trent (1545-1563) resulterte i en rekke forordninger og fastsettelse av prinsipper som markerte begynnelsen på katolsk reform. Disse hendelsene skulle ha mye å si for kristningen av Ecuador og Latin-Amerika for øvrig.<sup>4</sup> Det vil si at katolsk misjon i Ecuador skjedde i en sammenheng preget av ekspansjon og katolsk reform.

Det er vanlig å dele kolonitiden inn i tre faser. Den første fasen er fra erobringen til slutten av 1500-tallet. I løpet av denne tiden etablerte spanjolene sin dominans over indianerne og organiserte det nye samfunnet i landet. Den andre fasen er fra begynnelsen av 1600-tallet til midten av 1700-tallet. Her eksisterte en "Kolonial Pakt" (Pacto Colonial) mellom de lokale dominerende klassene og den spanske statsmakten om indianernes posisjon. Med andre ord ble det i denne fasen etablert en fast samfunnsorden. Den tredje fasen fra midten av 1700-tallet og ut kolonitiden var preget av krise i kolonisystemet som for Ecuador sin del førte til endelig frigjøring fra spansk dominans i 1822.<sup>5</sup> Denne hovedoppgaven konsentrerer seg om kristningen i Quero og den lokale La Virgen del Monte kulten i løpet av tidspennet som sammenfaller med kolonitiden i dens tre faser.

### Innsamling av materiale

Jeg oppholdt meg i Quero i perioden august 2004 til begynnelsen av juli 2005. Kulten jeg observerte i løpet av denne perioden har fungert som inngangsport til ønsket om å forstå den historiske prosessen som ligger til grunn for dagens La Virgen del Monte kult. Det var krevende å finne skriftlige kilder om Quero og den lokale La Virgen del Monte kulten, og jeg har lett både her og der, på det lokale biblioteket i Quero og biblioteket i Ambato, i

---

<sup>3</sup> Perry & Echeverría:1988.

<sup>4</sup> Nolan:1991.

<sup>5</sup> Padilla 1989:25.

sognekirken i Quero, og arkivet ved bispekontoret i Ambato, men ingen hadde systematisert sin litteratur om Maria-kult. Disse institusjonene kunne være hjelpelige med noe historisk data, men mine viktigste kilder har kommet fra privatpersoner. Gjennom mitt kontaktnettverk i Quero fikk jeg tilgang til bøker og hefter fra private samlinger. Fra de samme personene fikk jeg også presentert religiøs litteratur som ga meg et innblikk i La Virgen del Monte kultens betydning, og som ofte hadde en stor personlig verdi for eieren.

Resultatet av min intense letingen er en håndfull med lokalproduserte tekster fromhetslitteratur. De er alle sammen utgitt i forbindelse med, eller i etterkant av at Quero i 1972 ble formelt anerkjent som *cantón*.<sup>6</sup> Ingen av tekstene er utgitt på noe kjent forlag, men er produsert på privat initiativ eller med noe støtte fra lokale myndigheter i Quero. Det vil si at forfatterne selv i stor grad var belastet med kostnadene i forbindelse med trykkingen, og opplagene er små. Det er også utgiveren selv som har stått for distribusjonen av eksemplarene, det vil si uten tilknytning til bokhandel eller andre formidlingsinstitusjoner. Fordi disse utgivelsene skjedde i forbindelse med feiringen av jubileumsår for kantoniseringen<sup>7</sup> av Quero i 1972, er de preget av den patriotiske stemningen som følger slike anledninger. Disse inneholder få historiske opplysninger. Noe lokalhistorisk kirkearkiv finnes ikke i Quero, så min rekonstruksjon av La Virgen del Monte kultens opphav og utvikling baserer seg på disse heller sparsomme sekundærkildene som jeg har supplert med kunnskap om religionsutviklingen i Ecuador fra kirkehistorisk litteratur, særlig arbeidene til dominikaneren José María Vargas som er Ecuadors største autoritet på kirkehistorie i kolonitiden.

I løpet av året jeg oppholdt meg i Quero gjorde jeg en del intervjuer og observasjoner. Dette materialet, ved siden av uformelle samtaler og deltagelse i lokalmiljøet, har vært verdifulle bidrag til mitt inntrykk av Quero, slik landsbyen fremstår i dag. Feltarbeidet har vært grunnlag for en forståelse av lokalkulturen, og den forståelsen har vært retningsgivende for arbeidet med den historiske delen av hovedoppgaven.

---

<sup>6</sup> "Cantón" kan oversettes til "distrikt" på norsk og er en politisk underkategori til provins. Queros opphøyede politiske status i 1972 hadde stor innflytelse på lokalkulturen som nå så oppblomstringen av en intellektuell elite. Den besto av en liten gruppe mennesker med varierende grad av formell utdanning, hvorav ingen kan ansees som å representere den gjennomsnittlige innbygger i Quero. Kildene jeg har funnet stammer fra denne gruppen av intellektuelle.

<sup>7</sup> Jeg benytter begrepet "kantonisere" om den prosessen som resulterte i at Quero fikk den formelle politiske anerkjennelsen som *cantón*.

## Kildene om Quero og La Virgen del Monte kulten

Det eldste skriftelige arbeidet jeg fant fra Quero var Anastasio Navarretes nedtegnelser av La Virgen del Monte kultens legendetradisjon: *Historia de los milagrosos apariciones de la santísima Virgen del Rosario del Monte*. Denne legendesamlingen kom i 1966 og representerer et brudd med tradisjonen basert på muntlige overleveringer. Ti år senere, i 1976 kom en redigert andreutgave. Forandringene som var gjort gikk i hovedsak ut på å tone ned forsøk på å integrere distriktene rundt Quero, og føye til flere lokale vitnesbyrd om La Virgen del Montes mirakuløse evner. Det vil si en styrking av kultens lokale forankring.

Legendesamlingen kom også i en tredjeutgave i 2002 i forbindelse med 30års-markeringen for Queros kantonisering. Denne utgaven var redigert av Teodoro Navarrete på grunn av Anastasio Navarretes bortgang. Det er gjort en del endringer i denne utgaven for å tilpasse innholdet en ny økonomisk og sosial sammenheng. For eksempel har Teodoro Navarrete føyd til vitnesbyrd fra troende som på mirakuløst vis er reddet fra bilulykker etter å ha påkalt La Virgen del Montes hjelp.

Den politiske oppgraderingen til status som *cantón* inspirerte til et par utgivelser som omhandler Quero. De ble begge gitt ut i anledning ettårs-feiringen for kantoniseringen i 1973. De lokale myndighetene tok initiativ til utgivelsen av *Quero en sus Fiestas Aniversarias de Cantonización*. Det er en artikkelsamling redigert av Arnulfo Llerena Silva som representerer den offisielle versjonen av hendelsene rundt kantoniseringen av Quero.

Den andre utgivelsen fra 1973 er skrevet av Vicente Navarrete. Hans *Folklore Quereño y otros recuerdos de mi Pueblo* er en beskrivelse av en del tradisjoner med bakgrunn i Quero. Boken bærer klare likhetstrekk med den ecuadorianske dominikaneren José María Vargas *El Arte Ecuatoriano* som ble utgitt i Quito i 1960, og inneholder mange generaliseringer uten klare referanser. Boken er derfor problematisk som historisk kilde, men er verdifull som referanse til tradisjoner fra forfatterens egen samtid. Vicente Navarretes arbeid kan betraktes som en lokalvariant av en nasjonal kulturell trend som ble innført på 1930-40 tallet. En gruppe intellektuelle hentet elementer fra bøndenes tradisjoner og satte dem inn i en elitekulturell



sammenheng, og på det grunnlaget utviklet man en nasjonal folklore.<sup>8</sup> En forståelse av folklore som nasjonal kulturarv er den dominerende i Latin-Amerika.<sup>9</sup>

Vicente Navarrete har utgitt enda to titler av interesse for min hovedoppgave: *Homenaje a Quero en sus veinte años de cantonización* fra 1992, som kom i anledning kantoniseringens 20-års jubileum, og *La Cruz del tres de Mayo, que se venera en Hualcanga Quero Ecuador* fra 1996, som er en hyllest til lokal korskult.

Det er gitt ut to hefter med artikler av ulike slag i anledning jubileumsår for kantoniseringen: *Quero* fra 1995 (redigert av Rodrigo Fierro Benítez) og *El Quereño* fra 1997 (redigert av Marcos Navarrete). Artiklene redegjør for lokalmyndighetenes realisering av prosjekter, deres videre planer og ”mimringer over fordoms gode dager”. *El Quereño* inneholder også en artikkel av tidligere sogneprest Ignacio Carvajal.

I anledning 30-års jubileet for kantoniseringen av Quero i 2002 tok de lokale styresmaktene, i samarbeid med Universidad Técnica de Ambato, initiativ til utgivelse av en artikkelsamling under navnet *Perfiles Histórico Genealógicos de Santiago de Quero*. Kulturpersonligheter fra området ble invitert til å delta med bidrag, blant annet historikeren Gerardo Nicolás López, samfunnsviteren Rodrigo Fierro Benítez og sogneprest Ignacio Carvajal. Artikkelsamlingen skiller seg ut fra tidligere utgivelser ved å inkludere anerkjente akademikere i større grad enn tidligere, men mange av artiklene bærer et sterkt patriotisk preg, og historiske opplysninger er sparsomme.

Det skriftelige materialet jeg fant i Quero har gitt meg noen ledetråder til en historisk undersøkelse. De inneholder historiske opplysninger først og fremst for å støtte påstander om kulturell kontinuitet. Det vil si at lokalkulturen fremstilles som en arv fra spanjolene, og er overført fra generasjon til generasjon som en statisk størrelse. La Virgen del Monte kulten er selve skatten som kom med spanjolene, og den lokale Maria-kultens fortsatte aktualitet et bevis på folkets rene tro og ære. Det er allikevel noen opplysninger å hente fra disse kildene, og jeg har samlet dem i Appendiks 1.

---

<sup>8</sup> Weismantel 2003:327.

<sup>9</sup> Rowe & Schelling 1991:64.

## Annen litteratur om kolonitiden

I mangel av kilder og lokalhistoriske undersøkelser måtte jeg søke i den regionale historien etter ledetråder, og ved hjelp av dem forklare hendelsene på lokalt nivå. Ecuadoriansk historieskrivning har for det meste konsentrert seg om den politiske historien, med hovedvekt på hendelser som berører historien på nasjonalt nivå. Det har med andre ord vært liten interesse for lokalhistorie.

Historikeren Jean Meyer hevder at ecuadoriansk historieskrivning har gjennomgått en sekulariseringsprosess hvor det religiøse elementet har blitt fjernet fra viktige politiske hendelser.<sup>10</sup> Det vil si at mye av historien har blitt tilpasset de styrende klassers smak, og at det kan være en utfordring å spore opp en folkereligjøs utvikling på lokalt nivå.

Sosialantropologene Rowe & Schelling hevder at styresmaktene i Latin-Amerika har forsøkt å fjerne folkereligjøse elementer fra landets historie, og på den måten fremstå som et sivilisert samfunn etter europeisk standard.<sup>11</sup> I enkelte land, som Argentina, ble indianerne ikke bare fysisk fjernet, men de ble også eliminert fra folkets bevissthet.<sup>12</sup> Historieskrivningen er med andre ord farget av *mestizaje*-konseptet ikke bare på lokalt nivå, men også regionalt.

Dominikaneren José María Vargas (1902-1988) er Ecuadors største autoritet på kirkehistorie i kolonitiden. Han har blant annet forfattet Ecuadors bidrag til Cehila-prosjektets undersøkelser av latinamerikansk kirkehistorie. Han skriver i hovedsak om hendelser på regionalt nivå ut fra de sentrale kirkemyndighetenes perspektiv, men i mangel av nyere undersøkelser av ecuadoriansk kirkehistorie baserer jeg meg i stor grad på hans arbeid.

Albuja Mateus har skrevet en avhandling om tidlig kirkehistorie i Ecuador, *Doctrinas y Parroquias del Obispado de Quito en la Segunda Mitad del Siglo XVI*, som behandler perioden fra bispedømmet Quito ble opprettet i 1546 og frem til 1600. Han hevder at det er vanskelig å finne brukbare kilder fra denne perioden, men baserer seg på dokumenter fra den spanske koloniadministrasjonen og statistisk materiale fra 1597, 1598 og 1600.<sup>13</sup> Albuja Mateus makter å berøre den lokale utviklingen til en viss grad, men i mangel av gode kilder blir også denne fremstillingen av en generell karakter.

---

<sup>10</sup> Meyer 1989:36.

<sup>11</sup> Rowe & Schelling 1991:38-39.

<sup>12</sup> Rowe & Schelling 1991:28.

<sup>13</sup> Albuja Mateus 1998:265.

Historikeren John Leddy Phelan har studert det tidlige kolonisamfunnet i Quito, og det spanske imperiets byråkrati i kolonien. Phelans *The Kingdom of Quito in the Seventeenth Century: Bureaucratic Politics in the Spanish Empire* gir viktige ledetråder til forholdet mellom indianere og den styrende eliten i kolonisamfunnet.

Historikeren William Christian har studert opprinnelseslegender fra kristne helligdommer i 1500- og 1600-tallets Spania.<sup>14</sup> Christians *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain* er mitt utgangspunkt for å analysere opprinnelseslegenden om La Virgen del Monte.

Historikeren Mary Lee Nolan redegjør for europeiske røtter i latinamerikanske pilegrimstradisjoner i *The European Roots of Latin American Pilgrimage*. Her knytter hun en forbindelse mellom Christians studier i Spania og disse spanske tradisjonene overført til en latinamerikansk sammenheng.

Enrique Ayala Mora er den ecuadorianske samtidens største autoritet på Ecuadorisk historie. *Resumen de Historia del Ecuador* har gitt meg generell oversikt over Ecuadors sammenhengende historie.

Den ecuadorianske historieskrivningen er sterkt sentralisert i innhold. Det vil si at lite oppmerksomhet er rettet mot den historiske utviklingen på lokalt nivå. Sosialantropologene William Rowe og Vivian Schelling gir i *Memory and Modernity: Popular Culture in America* noen ledetråder til den historiske bakgrunnen for noen folkereligiøse tradisjoner på de latinamerikanske landsbygda. Disse ledetrådene har vært nyttige for å belyse den historiske utviklingen på lokalt nivå.

## Lokal Identitet

Patriotisme og lokal stolthet er en gjennomgående tendens i alt skriftlig materiale jeg har funnet fra Quero. Alle tekstene jeg har samlet er produsert i et miljø som jobbet for å styrke Queros kulturelle og politiske status utad, og skrivningen i seg selv kan tolkes som en identitets skapende aktivitet.<sup>15</sup> Sentralt i dette arbeidet står en gruppe menn som jeg vil kalle

---

<sup>14</sup> Cristian 1981.

<sup>15</sup> Anastacio Navarretes legendesamling fra 1966 kom fra et miljø som ønsket å styrke Queros politiske anseelse. Målet var å oppnå politisk status som *cantón*. Første offisielle forsøk kom i 1944.

lokalmiljøets intellektuelle elite. Siden 1970-tallet har de jobbet for å utvikle en lokalkultur som etter deres mening samsvarer med Queros nye politiske status. Gruppen utgjør en lokal elite og er ikke representativ for lokalbefolkningen i sin helhet. De lokale tekstene jeg har funnet frem til og som jeg benytter i denne oppgaven stammer fra dette miljøet og reflekterer gruppens patriotiske målsetning.

Representanter fra det samme miljøet sto også bak utformingen av Queros offisielle symboler; flagg og våpenskjold. Min beskrivelse er basert på den offisielle beskrivelsen av flagget og våpenskjoldet i *El Quereño* (1997). Disse symbolene er ment som lokalkulturens ansikt utad og bekrefter stedets kulturelle identitet. Både tekstene og symbolene bygger opp under den samme målsettingen; bekrefte lokalbefolkningens identitet som mestiskultur.<sup>16</sup>



Flagg

Flagget er delt i tre med fargene grønn-hvit-grønn. I følge den offisielle versjonen symboliserer den grønne fargen jordens fruktbarhet og de grønne markene. Den hvite fargen symboliserer snøen på toppen av Andesfjellene og befolkningens rene ære og rettskaffenhet.



Våpenskjold

---

<sup>16</sup> "Mestis" betyr blanding mellom spanjoler og indianere. Mestiskultur vil si at lokalbefolkningen identifiserer seg med en påstått kulturell arv fra Spania.

Våpenskjoldet bærer på den ene siden nasjonalfargene, gult, blått og rødt, og på den andre siden fargene til det lokale flagget, grønt og hvitt. Øverst finner vi en hjelm slik de spanske conquistadorene brukte, og nederst er et blått banner som viser datoen for kantoniseringen av Quero.

Bildet på skjoldet viser tre fjell som er høydene som omgir Quero; Llimpe, Mulmul og Shaushi. De to stjernene representerer de to kirkesognene, *parroquias*, som opprinnelig utgjorde *cantón* Quero; La Matriz og Yanayacu. Lenger ned er to jordbruksredskaper; hakke og spade. Nederst er vannfontenen som befinner seg midt i parken foran kirken i Quero. Under fontenen er to grener; en av laurbær og en av oliven.

Sentralt i symbolikken står tre elementer som sammen er viktige for Queros identitetsforståelse; jordbruksredskap, jord og vann. Jordbruket dominerer dette samfunnet og har vært utslagsgivende for den økonomiske og sosiale utviklingen i området. Tilgang til vann er essensielt da distriktet i perioder er rammet av tørke. Kontroll over vannressursene har vært en utslagsgivende faktor i konflikter med naboene.

Jordbrukssymbolene er rammet inn av en symbolikk som forsøker å formidle en historisk kontinuitet av spansk kultur. Hjelmen symboliserer spansk tilstedeværelse både fysisk og kulturelt. Forbindelsen med europeisk kultur forsterkes ved bruk av laurbær- og olivengrener. Disse plantene er "fremmede" i Quero, og min erfaring er at ytterst få har kjennskap til dem, langt mindre en forståelse for symbolikken.

I følge den offisielle forkaringen står symbolene for folkets renhet i ære og moral, og skal vise at området er befolket av høyverdige og edle familier. Det er interessant at man har valgt "fremmede" symboler som befolkningen flest ikke har kjennskap til. Det viser at den intellektuelle eliten i Quero strekker seg til Europa og Spania på jakt etter sine kulturelle idealer. Det betyr at Quero identifiserer seg med mestiskultur, og har *mestizaje*-konseptet som samlende kulturell plattform.

*Mestizaje* kommer fra *mestis* som opprinnelig betyr blandingen mellom hvite spanjoler og indianere. Etter hvert har begrepet utviklet seg til et ideologisk konsept. *Mestizaje* står i denne

sammenheng for et ideal om raseblanding som grunnlag for samfunnet.<sup>17</sup> *Mestizaje*-konseptet er nært forbundet med *blanqueamiento*, som står for ”forhvitning” i både rasemessig og kulturell betydning. *Mestizaje* er derfor en motsetning til det nyere begrepet *multinacionalidad* (multinasjonalitet), som står for respekt og forente krefter på tvers av kulturell ulikhet.<sup>18</sup> I følge den amerikanske antropologen Michael A. Uzendonski fører den inkluderende tonen i ”mestizaje-konseptet” med seg en maskering av ulike sosiale forhold basert på rase. *Blanqueamiento* blir i denne sammenheng som et skjult, men viktig kulturelt mål.<sup>19</sup>

Min erfaring med *mestizaje*-konseptet i Quero er at det er svært komplekst, og refererer til en generell holdning som gjennomsyrrer kulturen på alle nivå. *Mestizaje* gjennomgår en relativisering avhengig av bosted og livsstil, og på toppen av samfunnspyramiden får det negativ betydning. Hvis man ønsker å klatre oppover i det sosiale hierarkiet må man ta del i *blanqueamiento*-prosjektet, blant annet ved å ta i bruk en vestlig kleskode og flytte inn til urbane strøk. Det vil si at jo nærmere man bor et urbant senter, jo ”hvitere” blir man. Landsbygda derimot sidestilles med ”indiansk”, og i denne betydning ”laverestående”. Det vil si at denne kulturforståelsen innebærer en devaluering av tradisjoner forbundet med landsbygda og progresjon likestilles med urban kultur.

Folk i provinshovedstaten Ambato karakteriserer kulturen i Quero som ”indiansk”, mens man i Quero sier at folket oppe i fjellene er ”indianere”. Ringvirkningen er så ekstrem at bare små nyanser kan være utslagsgivende. Bosted blir dermed grunnlaget for å hevde seg som kulturelt overlegen den andre.

*Mestizaje*-konseptet overføres også til det folkereligjose området. Her benyttes begrepet til å karakterisere tradisjoner som ”rent” katolske eller ”indianske”. Skillet blir gjort på grunnlag av hvor man selv føler seg hjemme, slik at ”indiansk” betyr at det er noe man distanserer seg fra, og som ikke passende i en religiøs sammenheng. Sagt på en annen måte så står ”hvithetens” verdier som mer urbane, kristne og siviliserte, mens bøndenes tradisjoner og indiansk kulturer forbindes med ignoranse, bakstreverskhhet og nærmest barbari.

---

<sup>17</sup> Whitten 2003:23.

<sup>18</sup> Whitten 2003:12.

<sup>19</sup> Uzendonski 2003:136-137.

De offisielle symbolene i Quero er utformet med utgangspunkt i *mestizaje*-konseptet. Det vil si at disse symbolene ønsker å formidle spansk dominans i kulturen, nærmest som en statisk størrelse. De gjenspeiler med andre ord ikke folkets historiske bakgrunn, men et kulturelt ideal, og det er dette idealet som definerer befolkningens kulturelle identitetsforståelse

Tekstene jeg har funnet fra Quero stammer fra det samme miljø som sto bak utformingen av de offisielle symbolene. De er derfor sterkt patriotisk influert og har et tydelig mål om å formidle lokal stolthet. Det vil si at de fremstiller lokalkulturen som en statisk kontinuitet av spansk arv. Kulturen ble i følge disse kildene båret frem av spanske *conquistadores*, og denne kulturelle overføringen nådde sitt absolutte høydepunkt i La Virgen del Monte kulten. Det vil si at den lokale Maria-kulten fremstår som en direkte videreføring av spanske tradisjoner. Disse kildene må behandles med varsomhet og tolkes ut fra sin kulturelle sammenheng.

### La Virgen del Monte

Statuen av La Virgen del Monte er laget i tre og viser Jomfruen med Jesusbarnet på fanget. Hun er ikke mer en ca. 5 cm høy, og oppbevares i en monter i sognekirken i Quero. Selve monteringen er laget i tråd med kolonitidens tradisjoner, av svart sedertre med utsmykninger av sølv i relieff. Inne i monteringen er et lite myrtetre laget i gull, og oppe i treet sitter Jomfruen. Hun holder en rosenkrans i høyrehånd og har Jesusbarnet på fanget. Han støtter en kule med et kors og i den andre hånden holder han et belte.

Monteringen står i et alter i sognekirken i Quero. Lokalmyndighetene fremhever dette som Queros viktigste turistattraksjon, og forsøker å trekke tilreisende til sognekirken. Min erfaring er at det er først og fremst lokalbefolkningen selv som oppsøker helligdommen og at La Virgen del Monte statuen i liten grad fungerer som et samlingsmerke for folk utenfor Quero med omland.

På søndagene, som er Queros markedsdag, transformeres hele landsbyen til en stor markeds plass. Folk kommer inn til Quero fra distriktene rundt og tilbyr sine varer og tjenester. Det økonomiske aktivitetsnivået er så høyt at mange familier lever hele uka på det de omsetter denne ene dagen. Det er med andre ord en dag med yrende folkeliv og tilreisende kommer langveisfra for å kjøpe og selge.

Sognekirken er merkbart tom sammenlignet med markedsplassen utenfor. Sogneprest Ruben Sanchez sier selv at det lave oppmøtet til messen er en utfordring. Han kompensere den lave deltagelsen med å kringkaste hel messen fra høytalere festet til klokketårnet, og slik kan ingen i nærheten av Kirken unngå å høre Guds ord. Inne i sognekirken og foran alteret til La Virgen del Monte er det først og fremst lokalbefolkningen som henvender seg.

Det er vanskelig å oppspore bønnekort og bilder av La Virgen del Monte. Doña Sara, en kvinne på 90 år hadde et bønnekort, og doña María, en kvinne i 40-årene hadde en liten monter i sitt hjem. Jeg forsøkte selv å finne bønnekort av La Virgen del Monte, men fant ingen verken i Ambato eller Quero, og sognepresten i Quero hadde heller ingen. Doña María ble veldig begeistret over at jeg gjerne ville finne et bilde av La Virgen del Monte, og ga meg et hun hadde liggende. Dette bildet var opprinnelig forsiden av en bønnebok, men siden doña María ikke selv leser eller skriver har hun klippet ut bildet og beholdt det. For henne som, for de fleste andre troende i Quero, er det bildet i seg selv som er viktig. Hun ga meg bildet slik at La Virgen del Montes mirakuløse velsignelse også skulle komme min familie til gode.

Mangel på bilder av La Virgen del Monte er påfallende sammenlignet med et enormt mangfold av masseprodusert religiøs kunst. Bilder og statuer er å finne overalt, og tilbys både i butikker og av gateselgere på markedsdagene. Disse billedfremstillingene er hentet fra nasjonale helligdommer, som La Virgen del Quinche, La Virgen del Cisne og La Virgen del Agua Santa. Det er representasjoner av disse nasjonale Maria-helligdommene som inntar husalterene i Quero, og den yngre generasjonen troende henvender seg til dem heller enn til den lokale La Virgen del Monte.

Kommunikasjonsmulighetene er revolusjonert i løpet av de siste tiårene, og det har virket inn på lokalbefolkningens muligheter for å reise på pilegrim til de nasjonale helligdommene. Disse pilegrimsturene skjer som oftest i kombinasjon med ferier og reiser for forlystelsens skyld. Doña Luz, en kvinne i 30-årene, sier hun tar med seg barna til Baños hvor de kan bade i kildne. Samtidig kombineres turen med en pilegrimsreise til La Virgen del Agua Santa i katedralen i Baños. De tar med seg noe av det hellige vannet fra kilden i katedralen, og når de kommer hjem sprer de vannet rundt i huset som en velsignelse.

De nasjonale helligdommene har også sin opprinnelse fra kolonitidens dager. Den sosiale og økonomiske integreringen i landet har utviklet disse pilegrimssentrene til knutepunkter både



for statsadministrasjonen og Kirkens organisering. La Virgen del Monte har ikke strukket sin popularitet utover sin forankring i lokale tradisjoner, og legendetradisjonen bygger opp om den oppfatning at hun forsvare lokale interesser. I følge tradisjonen hadde kulten sin opprinnelse som pilegrimsmål for reisende mellom Baños og Riobamba, men etter et jordskjelv i 1797 ble Jomfruen flyttet inn til sognekirken i den gjenoppbygde landsbyen. Det vil si at La Virgen del Monte kulten beveget seg fra å være et sentralt pilegrimsmål i fjellet til å bli en lokal helligdom i den nye landsbyen, og i følge legendene representerer hun først og fremst lokale interesser.

Quero er et samfunn hvor private kontakter og sosiale forbindelser er avgjørende. Politi og rettssikkerhetsapparat strekker ikke sin myndighet utenfor Queros urbane kjerne, og det er bøndene selv som ivaretar sikkerheten ute i distriktet. De har organisert sitt eget forsvarssystem, La Junta Defensa del Campesinato, en grasrotorganisasjon som oppsto på 1960-tallet i mangel av myndighetenes tilstedeværelse på landsbygda. Organisasjonen er i dag landsomfattende med mange lokalavdelinger fordelt i alle provinser. Myndighetene kritiserer den for å ta loven i sine egne hender og for å være nærmest paramilitær. Raúl Vayas, organisasjonens nasjonale leder, er bosatt i Quero. Han mener at denne organisasjonen er svar på en guddommelig vilje, og at Jomfru Maria selv legitimerer dens eksistens. Vayas hjem i Shaushi, Quero, er fylt opp med religiøse bilder som er plassert side om side med Che Guevara og Fidel Castro. Maria blir på denne måten en mektig beskytter for en grasrotorganisasjon og dens kamp mot myndighetene.

### Min tilknytning til Quero

Jeg kom første gang til Quero i 1998. Jeg hadde akkurat begynt på mine studier ved Universitetet i Oslo og reiste for å besøke Marcelo, en kjær venn gjennom mange år som jeg siden giftet meg med. Min tilknytning til Quero er derfor først og fremst gjennom familie, men etter flere år og mange erfaringer rikere har jeg også utviklet min egen relasjon til dette stedet.

August 2004 reiste jeg med mann, Marcelo, og to barn til Quero. Denne gangen tok vi sikte på å bo der i et år, frem til juli 2005. Det var i løpet av den perioden jeg samlet inn materiale til hovedoppgaven. Samtidig var både minn mann og jeg engasjert i ulike sosiale prosjekter i lokalmiljøet.

Under oppholdet bodde vi i to ulike politiske soner (caseríos) i Quero. Disse sonene har en viss politisk uavhengighet, og det sosiale liv er sentrert rundt et kirkebygg viet til sonens skytshelgen. I 2004 bodde vi San Vicente, mens vi på nyåret 2005 flyttet til et lite hus i Pueblo Viejo. Disse to sonene grenser mot hverandre, men ingen kan si med sikkerhet akkurat hvor grensa går. Denne usikkerheten har forårsaket mange tvister og konflikter, og hvilken side man tar i saken avhenger av hvilken kirke man oppsøker, eller motsatt. Vi opplevde derfor et visst press på å vise tilknytning til San Vicente til tross for at vi flyttet til Pueblo Viejo. Forholdet ble ytterligere komplisert ved at en del styringsinstanser jobber på tvers av sonene, og samarbeid med begge sider var nødvendig for å påvirke resultatene i prosjektene. Dette forholdet var ofte en utfordring i dette lokalsamfunnet hvor personlige kontakter og bekjenskaper kan være avgjørende for sosial stilling og sikkerhet.

Datteren min gikk på den lokale skolen i San Vicente, Bernardo Darquea, og jeg ble sterkt involvert i miljøet og aktivitetene knyttet til skolen. Skolen er liten med klassetrinn fra 1-7 fordelt mellom to lærere som underviser i hver sin klasse. Skolen samler lokale familier som ikke har råd til å sende barna til skolene i Quero sentralt eller til private skoler i Ambato. Undervisningen i San Vicente er fokusert på grunnleggende lese- og skriveopplæring og enkel matte. Gitt foreldrenes økonomiske situasjon er det mange av disse barna som ikke har noen videre mulighet for utdanning. Dette på tross for godt utrustede evner og sterk motivasjon. Mange av barna kommer fra familier preget av analfabetisme, og man kan på det grunnlaget si at barna representerer et vendepunkt ved at de kan bistå foreldrene med lese- og skriveferdigheter. På den andre siden er tilgangen til bøker så dårlig at de færreste eier en bok, og selv skolebøker er en mangelvare. En mann fortalte til og med at han hadde glemt å lese fordi han aldri hadde åpnet en bok siden skoledagene. Det viser at dette samfunnet er grunnlaggede forskjellig fra hverdagen i Norge, og at informasjonsflyten hovedsakelig går gjennom ikke-skriftlige medier.

Jeg var gjennom hele året engasjert i en kvinnegruppe i San Vicente; Centro Femenino. I løpet av denne tiden bidro jeg til organiseringen av to prosjekter. For det første oppføring av lokaler hvor kvinnene kunne organisere sine aktiviteter, og for det andre etablering av en barnehage i området. Kvinnene er tradisjonelt tildelt en passiv rolle i det offentlige liv. Lokale styringsorganer og sosiale aktiviteter (for eksempel fotball) domineres av menn, mens kvinner er tilskuere uten mulighet for direkte innflytelse på samfunnet. I dag er de fleste

husholdninger avhengige av at begge kjønn er i arbeid, og i tillegg er det flere arbeidsplasser i byen for kvinner enn for menn. Det betyr at de sosiale og økonomiske rammene er forskjøvet, og kvinnene møter en ny livssituasjon. Samfunnsinstitusjonene har ikke fulgt etter i denne utviklingen, og i 2004 eksisterte det ikke en eneste barnehage i hele distriktet. Centro Femenino representerer et brudd med gamle tradisjoner og gir kvinnene mulighet for aktiv deltagelse. Derfor ønsket ikke kvinnene noen tilknytning til de mannsdominerte styringsorganene i San Vicente, men ønsket å stå på egne bein. Prosjektene vi har jobbet med kom som svar på kvinners behov i et samfunn i stadig utvikling. Mitt sosiale engasjementet i kvinnegruppen ble også bakgrunn for at jeg fikk kontakt med Queros borgermester og byråd.

Mannen min og jeg var engasjert i husbygging. Vi hadde tidligere kjøpt oss vår drømmetomt i området mellom San Vicente og Pueblo Viejo, og nå tok vi fatt på selve husbyggingen. På landsbygda i Ecuador medfører denne typen arbeid en del forpliktelser både fra arbeidsgiver og arbeidstager, blant annet servering av frokost og tradisjonell lunsj i vårt hjem. Det resulterte i at hjemmet vårt til tider var ganske fullt med mennesker, diskusjoner og meningsutveksling. Denne praksisen skulle vise seg å være viktig som grunnlag for dialog og gjensidig respekt mellom oss som arbeidsgivere og arbeiderne.

Sosialt engasjement, personlig tilknytning og familiære bånd har bidratt til at jeg har blitt trukket dypt inn i dette samfunnet, samtidig som min status som utlending og ”fremmed” har opprettholdt en viss avstand. Bare ved min blotte tilstedeværelse i Quero gikk jeg imot en del etablerte samfunnsnormer. Med bakgrunn i *mestizaje*-konseptet skulle jeg, som europeer med høyere utdanning, normalt ha bosatt meg i Quito eller i det minste Ambato. Min erfaring var at de lavere sosiale lag responderte positivt, mens eliten stilte seg heller undrende og uforståelig til vårt valg av bosted. Kvinne i San Vicente argumenterte enda til for at om jeg kunne bo på landet i Quero, så kunne også deres ektemenn ta de mindre attraktive jobbene i fjellene. Den generelle holdningen var at jeg som ”gringa” hadde andre preferanser enn folk flest.<sup>20</sup>

Hovedutfordringen som utlending var å komme forbi en lokal fordom om at alle utlendinger er evangeliske misjonærer. Utenlandsk turisme er nær sagt ikke-eksisterende i Quero, og

---

<sup>20</sup> ”Gringo”, eller ”gringa” blir i Ecuador benyttet som fellesbetegnelse på utlendinger med lyse farger. Det er med andre ord irrelevant hvor man egentlig kommer fra, ordet refererer til visse antatte kulturelle særtrekk og ikke nasjonalitet.

utlendingene som finner veien hit er gjerne amerikanske misjonærer. Det er noen evangeliske menigheter i Quero, blant annet anglikanere, men deres eksistens er overhodet ikke anerkjent blant den katolske majoriteten. Disse menighetene omtales som ”sektene”, og er ifølge sogneprest Ruben Sanchez en trussel mot nasjonen og det sosiale samhold. Holdningen til ”sektene” er svært fiendtlig og til tider aggressiv.<sup>21</sup> Jeg konverterte selv til katolisismen i 2001, og på det grunnlaget kom jeg forbi en del hindringer. Mine informanter sa til meg at om jeg ikke var katolikk ville de aldri ha sluppet meg inn i sitt hjem, langt mindre snakket med meg om religiøse spørsmål. Samtidig var jeg ikke kjent i det folkereligjøse universet og måtte ha hjelp for å finne meg frem i et samfunn hvor folketro og hverdagsliv går i ett. Jeg var med andre ord ikke fullt ut katolikk etter lokal standard.

Jeg opplevde at Quero var farget av en mengde kontraster satt opp mot hverandre; ro og intensitet, fattigdom og rikdom, gammelt og nytt, tradisjon og nyskapning, liv og død. Samtidig var motsetningene flette sammen i et folkereligjøst univers hvor gode og onde ånder virker inn i hverdagen, og folkets nærhet til det overnaturlige viser seg på et mangfold av måter. Gud fremstår her som en fjern, allmektig herre som mennesket er fullstendig underlagt. Denne holdningen munner ut i et fatalistisk verdenssyn hvor ingen praktiske forhåndregler nytter, for Guds vilje skjer uansett. Selv når man fryktet et kommende utbrudd fra den nærliggende Tungurahua-vulkanen var det fatalismen som fikk råde, og Røde Kors hadde store problemer med å samle folk til sitt forebyggende program. Mennesket er, i følge denne forestillingen, fullstendig underlagt det guddommelige og naturen.

Å leve og bo i dette samfunnet var både inspirerende og utfordrende og kunne by på mange overraskelser. Fordi jeg levde i lokalkulturen grep også den inn i meg, og folkereligjøsiteten dukket frem på alle områder. Helgener og Maria-figurer ble båret til mitt hjem for almisser og bønn, og en dag ble jeg på det strengeste oppfordret til å holde barna innendørs, da djevelske vesener paraderte landskapet. Jeg møtte med andre ord en verdensorientering og samfunnsstruktur som er vesentlig forskjellig fra Norge.

I Quero er det helgenene og Jomfru Maria som formidler kontakt mellom mennesket og det guddommelige. I følge doña Juana, en kvinne på 85 år, og i tråd med katolsk lære, er helgenene menneskenes ”advokater”, og det er gjennom dem man kan påvirke Gud og det

---

<sup>21</sup> Det har hendt at sinte katolikker i Quero har satt fyr på de evangeliske kirkene i Quero. Mange har den oppfatningen at evangeliske misjonærer representerer djevelens representanter på jord.

guddommelige. Hun sammenligner forholdet med menneskets samfunn på jorda. Man går ikke rett til autoritetene for å fremme sin sak, sa hun, men får en advokat til å snakke for seg. På samme måten virker helgenene, de fremmer menneskets sak til de høyere makter, og er på den måten vår forbindelseskanal til Gud. Samtidig er forholdet mellom menneske og helgen preget av gjensidig avhengighet. Den troende må bringe et offer til helgenen når han ber om hjelp, og helgenen på sin side må vise seg å være effektiv om kulten skal vedvare. Noen ganger må man til og med minne helgenen på menneskenes plager som når det er tørke og helgenen ennå ikke har hjulpet med regn. Da bærer de troende helgenen mellom seg i prosesjon. Kvinnene ber rosenkransbønnen, mens barna oppfordres til å sparke i marken slik at støvet kommer i helgenens øyne, da blir han selv så plaget at han vil starte regnet med en gang. Dette gjentar seg helt til regnet kommer, og helgenen har vist seg effektiv nok en gang.

Jomfru Maria er lokalbefolkningens i Quero sin beskytter fremfor alle helgener. Hun er ikke bare Guds Mor, men også folkets Mor. I følge Ignacio Carvajal, tidligere sogneprest i Quero, er det å snakke om La Virgen del Monte å berøre selve hjertet i lokalbefolkningen. Til henne kan de øse ut både gleder og sorger. Gud er i skyene som en mektig hersker over liv og død, men Maria er den nære Mor som viser omsorg for sine barn.<sup>22</sup> Det vil si at La Virgen del Monte er fremfor noen Queros ”advokat” og gjennom lokalhistorien fått rollen som distriktets mektige beskytter.

Etter å ha opplevd Quero med sine kontraster og nyanser var det nettopp La Virgen del Monte kulten som fengslet min oppmerksomhet. Hvor kommer hun fra? Hvordan har hun fått rollen som lokal beskytter? Hvorfor sitter hun i toppen av et tre? Disse og mange andre spørsmål ble mitt utgangspunkt, og jeg begynte å trenge ned i røttene til denne lokale Maria-kulten. Det var med andre ord en personlig interesse som motiverte meg til å jobbe med emnet i denne hovedoppgaven.

### Lesning av hovedoppgaven

I Første kapittel redegjør jeg for kolonitidens første fase, spanjolenes erobringer og tidlig misjon. Det var i løpet av denne perioden at koloniadministrasjonen etablerte seg i området og Kirken definerte sitt hierarki. Fremstillingen er generell og legger hovedvekt på sentrale hendelser som la grunnlaget for kolonitidens videre utvikling.

---

<sup>22</sup> Carvajal 2002:302-303.

Regionale konsil i Lima og kirkemøter i Quito la fundamentet for kristenmisjonen i Ecuador. Et sentralt spørsmål for kirkemyndighetene var behandlingen av indianernes ”avgudsdyrkelse”. Konsilene og kirkemøtene utarbeidet en rekke forordningene og reguleringene som ble utgangspunktet for en intensivt og offensiv misjonskampanje på 1600-tallet. Målsettingen med denne kampanjen var å utslette indianernes siste rester av ”avgudsdyrkelse”.

Andre kapittel tar utgangspunkt i den spanske grunnleggelsen av Quero i 1572. I dette kapitlet forsøker jeg å trekke linjene ned til lokalt nivå og forklare hvordan misjonsgjerningen utartet seg i Quero. På denne tiden gikk kolonitiden inn i sin andre fase, det vil si en etablert orden. Både Kirken og de sivile myndighetene samlet indianerne i definerte grupper som ble utgangspunkt for administrering av skatter og organisering av kristen misjon i området. Dominikanske misjonærer kom fra Latacunga i 1634. Dominikansk tilstedeværelse markerte begynnelsen på en intensivt misjonskampanje blant indianerne i Quero. Det var i løpet av denne perioden La Virgen del Monte åpenbarte seg i fjellet Mulmul. Apparisjonen og statuefunnet av Jomfruen ble begynnelsen på en kristen pilegrimstradisjon i Quero.

Tredje kapittel presenterer opprinnelseslegenden om La Virgen del Monte i Quero. Legendene blir utgangspunkt for å forklare La Virgen del Monte kultens europeiske røtter. Spanske misjonærer tok med seg erfaringer fra den spanske landsbygda, hvor opprettelse av Maria-helligdommer sakraliserte førkristen villmark til et pilegrimsmål i kristen sammenheng. Indianerne kunne fortsette sine pilegrimstradisjoner, men ved bruk av kristen ikonografi.

La Virgen del Monte skilte seg ut fra skytshelgenen Santiago el Mayor. Santiago representerte den institusjonaliserte Kirken sentralt i Quero. Kirkens offisielle lære segregerte indianerne fra et fullverdig liturgisk medlemskap i Kirken. Gjennom hengivenhet til La Virgen del Monte kunne indianerne selv henvende seg til det Hellige i en kristen sammenheng. La Virgen del Monte ble dermed en bru mellom kristendommen slik den ble formidlet i sognekirken og indianernes behov for rituell deltagelse. Det kristne objektet videreførte indianernes tradisjoner i en religiøs kult med utgangspunkt i kristen ikonografi.

I fjerde kapittel trekker jeg frem viktige tekk ved barokkatomismen i bispedømmet Quito. En rå og udefinert pionertilværelse i kolonien svekket samfunnselitens moralske standard. Det

åpnet for en indre motsetning mellom religiøse idealer og levd liv i kolonisamfunnet, og det er denne indre spenningen som kjennetegner barokk katolisismen. Barokken var også tiden for store og prangende offentlige feiringer. Barokkhesten hadde også en folkereligjøs utgave som ga indianerne mulighet til å videreføre noen av sine tradisjoner.

Femte kapittel tar for seg jesuittenes tilstedeværelse i Quero og etableringen av korskult i området. Indianerne var allerede velkjent med det kristne korset, men de hadde gitt korset en rolle i folkereligjøs praksis i hjemmet, det vil si utenfor Kirkens kontroll. Kirken fryktet at indianerne ikke kunne håndtere det kristne objektet på en passende måte, og at de i vanskjøtsel kunne komme til å krenke det. Jesuittene plasserte Korset av Tredje Mai i et kapell på sine haciendaer i Quero, og trakk dermed korskulten ut i det offentlige rom. På den måten kunne de lettere kontrollere at praksisen samsvarte med kristen standard. Korset av Tredje Mai var derfor ment som et virkemiddel for å rense indianernes folkekatolisisme for førkristne elementer.

Sjette kapittel redegjør for utviklingen etter at jesuittene ble utvist fra kolonien i 1767. På denne tiden gikk kolonisamfunnet inn i en fase preget av krise og sosial uro. Sosiale og økonomiske omveltninger satte sitt preg på kolonisamfunnet som nå beveget seg i retning av frigjøring fra Spania.

I sjuende kapittel redegjør jeg for kolonitidens siste fase i Quero. Etter at jesuittene ble utvist fra La Audirncia de Quito i 1767 ble Haciendaene i Quero overført til private jordeiere. Det gjaldt også området som var dedikert til lokal La Virgen del Monte kult. Kildene hevder at indianske arbeidere videreførte lokale tradisjoner og fortsatte å feiringene av Maria-apparisjonene, men nå som et privilegium gitt dem fra de sekulære jordeierne.

Etter at Quero ble ødelagt av jordskjelv i 1797 ble landsbyen bygget opp igjen på et nytt sted. Flyttingen av landsbyen markerte lokale sosiale og økonomiske forandringer. La Virgen del Monte ble fraktet fra kapellet i La Playa Grande og til sognekirken i Quero, og ble dermed den nye lokaladministrasjonens mektige beskytter i et nytt Quero.

# EROBRING, KOLONISERING OG TIDLIG KRISTEN MISJON

I dette kapittelet presenterer jeg kolonitidens første fase slik den utartet seg i Ecuador. Denne perioden var preget av erobring og etablering av spansk koloniadministrasjon i området. Katolske misjonærer kom til Ecuador samtidig med de spanske *conquistadorene* og startet med det samme å omvende indianerne til kristen tro. Området var allerede bebodd av stammesamfunn underlagt inkaenes imperium, og denne tidlige samfunnsstrukturen ble utgangspunkt for etablering av et spansk styre.

## Stammesamfunn og allianser

Det er vanskelig å finne informasjon om den tidlige historien i det området som i dag utgjør Ecuador. Kildene er av generell karakter, især når det gjelder redegjørelser av samfunnsstrukturer som dominerte i tiden før inkarikets erobring av området på slutten av 1400-tallet. Det er derfor problematisk å finne historiske data om Quero fra denne tidlige epoken. Arkeologiske funn fra Quero er så å si ikke-eksisterende. Dette gir de historiske fremstillingene av dette områdets tidlige historie et visst spekulativt preg.<sup>23</sup> Jeg gir her en kort historisk oversikt basert på toneangivende historikere.

I følge den ecuadorianske historikeren Ayala Mora var det sosiale liv organisert i et stabilt byliv med jordbruksbasert økonomi. Produksjonen var variert og metallutvikling var også vanlig. Han skriver videre at det allerede på denne tiden eksisterte faste kommunikasjonskanaler for utveksling av varer. Især mellom områder med ulikt klima og ulike produksjonsmuligheter.<sup>24</sup>

I den sentrale Andes-regionen var befolkningen spredt, og besto av mindre grupper som var organisert i stammesamfunn. Stammesamfunnene inngikk i større krigsallianser. Det var et

---

<sup>23</sup> De eneste arkeologiske funnene fra Quero som er nevnt er noen potteskår fra området hvor landsbyen opprinnelig lå før jordskjelvet i 1797. Pedro Reino poengterer at disse likegodt kunne vært brakt hit på et senere tidspunkt, f. eks under inkatiden. Da var utveksling mellom regionene vanligere, som ledd i inkaenes produksjonssystem. Disse potteskårene gir dermed ingen sikre indikatorer på Queros kulturell tilknytning før inkaenes erobring. (Pedro Reino:2002).

<sup>24</sup> Ayala Mora 2004:19.



autoritativt styre basert på komplekse systemer av slektskap og tradisjon, hierarkisk organisert med stammeoverhodet på toppen.<sup>25</sup> Det eksisterte imidlertid ingen sentralisering av politiske myndighet som kunne sammenlignes med styresmaktene i inkaimperiet.<sup>26</sup>

I følge den ecuadorianske historikeren og dominikaneren José María Vargas var den sentrale Andes-regionen dominert av to stammesamfunn. Det var Panzaleos i Tungurahua, Cotopaxi og Pichincha, mens Puruháene dominerte i Chimborazo.<sup>27</sup> Quero og det nærliggende senteret, Mocha, var nært knyttet til Chimborazo, og det er derfor sannsynlig at dette området utgjorde en del av Puruhaenes rike.<sup>28</sup>

Den ecuadorianske Nicolás López forteller oss at Quero på denne tiden var dekket av skog, for det meste sedertrær.<sup>29</sup> Landskapet er dominert av vulkanene Chimborazo og Tungurahua. Tungurahua er fremdeles aktiv og har hatt stor påvirkningskraft på samfunnet. Historien forteller om flere utbrudd og jordskjelv. Nicolás López hevder at disse voldsomme naturfenomenene, utenfor menneskets kontroll, har hatt en stor plass i befolkningens religiøse univers. Vulkanene representerte henholdsvis maskulin og feminin energi i naturen.<sup>30</sup>

### Koloniseringens begynnelse: Inkaene

Det er misvisende å se koloniseringen av området som i dag utgjør Ecuador for å ha begynt med spanjolenes ankomst utover på 1500-tallet. Inkaene startet sin erobring av dette området på slutten av 1400-tallet. Inkaherskeren Hayna Capac ekspanderte ut fra Cuzco i Peru og helt til Pasto, i dagens Colombia. Taktikken han benyttet besto av alliansebygging og handel, og militær aksjon i møtet med motstand. Hayna Capac giftet seg med en Prinsesse fra Quito-området og fikk med henne sønnen Atahualpa. Ved sin død delte han sitt rike mellom sine to

---

<sup>25</sup> Ayala Mora 2004:19.

<sup>26</sup> Phelan 1967:49.

<sup>27</sup> Vargas 1987a:53.

<sup>28</sup> Den ecuadorianske historikeren Nicolás López slutter seg til denne oppfatningen basert på arbeidene til González Suárez, ecuadoriansk geistlig og historiker fra 1800-tallet. En annen ecuadoriansk historiker, Pedro Reino, representerer en annen vinkling på problemstillingen. Han baserer seg på språkstudier for å finne spor av hvilke folk som bodde i Quero i denne epoken. Blant annet sammenligner han stedsnavn med de språk som dominerte i henholdsvis Puruháenes og Panzaleoenes stammesamfunn. Ut fra de resultater han fant konkluderer Pedro Reino med at Quero må ha hatt tilknytning til Panzaleoene, og ikke Puruháene som tidligere antatt (Pedro Reino 2002).

<sup>29</sup> Nicola López 2002 :153.

<sup>30</sup> Nicola López 2002:153.

sønner; Atahualpa i nord (Quito) og Huascar i sør (Cuzco). Det brøt ut borgerkrig mellom brødrene, og Atahualpa gikk av med seieren.<sup>31</sup> Atahualpa var regjerende inkahersker til spanjolene henrettet ham i april 1533.<sup>32</sup>

Inkaenes erobring var kortvarig, men hadde store følger for samfunnet. Quecha ble innført som offisielt språk i store deler av Andes-regionen. Andre språk fortsatte å eksistere, men bare på lokal basis. Bosetningene ble knyttet nærmere sammen. Inkaene kontrollerte befolkningsforflytninger slik at det ble dannet strategisk plasserte kolonier. Inkaene bygde også byer, templer og festninger. Utvidelsen av inkaenes veinett bidro også kraftig til økt sosial sentralisering.<sup>33</sup>

Inkastaten var karakterisert ved sitt autoritære styre. Jordbruket fortsatte også etter inkaene, men nå underlagt autoriteten til inkaene. Selv om produksjonsformen forble den samme som før, ble lokalbefolkningene delt i en arbeiderklasse og en inka overklasse. "The old forms of economic reciprocity and the corresponding forms of ideology and ritual, served from now on the functioning of the direct relations of economic exploitation and servitude characterizing the new forms of mode of production."<sup>34</sup> Det vil si at inkaene videreførte systemet basert på gjensidig avhengighet, men nå underlagt et autoritativt styre. Fernando Aliaga Rojas hevder at dette forholdet etablerte prinsippet om fullstendig underkastelse som gjeldende samfunnsnorm, også i relasjon til det overnaturlige og naturkreftene.<sup>35</sup>

Inkaene innførte et enhetlig statsstyre med quechua som felles språk. For å administrere imperiet var mellomsjefer plassert på alle sentrale steder. Disse mellomsjefene var bundet opp til Inkaen og utgjorde den lokale overklassen.<sup>36</sup>

Da spanjolene ankom dette området fant de det allerede dominert av en fremmed nasjon. Man kan si at spanjolene fullførte hva inkaene hadde påbegynt. Spanske byer ble grunnlagt på inkaenes sentrale bosetninger, og kirker ble bygd på sentre for indianernes religiøse praksis.

---

<sup>31</sup> Ayala Mora 2004:21.

<sup>32</sup> Ayala Mora 2004:26.

<sup>33</sup> Phelan 1967:50.

<sup>34</sup> Godelier som sitert i Hanssen-Bauer 1982:30.

<sup>35</sup> Aliaga Rojas 1987a:20-21.

<sup>36</sup> Vargas 1987a:53.

Quecha fortsatte å være det gjeldende språk i relasjon til indianerne. Misjonsarbeidet ble lettere når man hadde et språk å forholde seg til i stedet for en mengde ulike talemål. Og på samme måte som inkaenes språkpolitikk fungerte samlende ble inkaenes infrastruktur et nyttig middel i spanjolenes erobringsferd.<sup>37</sup>

Spanjolenes bruk av inkaenes ekspansjonssystem effektiviserte den spanske erobringen. Historikeren Phelan hevder at høylandsindianernes sosiale systemer gjorde overgangen til spansk styre mye enklere her enn for eksempel ved kysten hvor det ikke eksisterte lignende systemer. Tilpasningen til kolonistynet var i følge ham vanskeligere ved kysten hvor en større andel av den indianske befolkningen døde ut.<sup>38</sup>

### Spanjolene kommer til Ecuador

Kristendommen i sin romersk-katolske form kom til Ecuador da spanjolene erobret dagens Ecuador i 1532, under ledelse av Fransisco Pizarro.<sup>39</sup> I 1524 hadde Pizarro sammen med Diego de Almagro og presten Hernando de Luque dannet et selskap i Panama med det mål å erobre og kolonisere inkaenes imperium. Bartolomé Ruíz, en av Pizarros menn, trådte som første spanjol på ecuadoriansk jord i 1526. Men Pizarro returnerte til Panama for å få kong Carlos I velsignelse til å begynne erobringen av området. Pizarro ble på forhånd utnevnt til guvernør og overgeneral over de områdene han klarte å erobre. Han fikk også ansvar for å ta med seg flere prester for å evangelisere de innfødte. I 1531 reiste han med tre skip fra Panama til kysten av Ecuador for å innta Inkariket.<sup>40</sup> Sebastián de Benalcázar ble kommandert av Pizarro til å lede erobringen i nord. Han grunnla byen Santiago de Quito i august 1534 nær dagens Riobamba.<sup>41</sup> De spanske erobrerne hadde kommet for å bli.

Kirkens representanter kom altså til Ecuador med samme skip som Pizarro og hans erobrere. For de spanske *conquistadorene* var det et intimt forhold mellom promoteringen av kristen tro

---

<sup>37</sup> Phelan 1967:50-51.

<sup>38</sup> Phelan 1967:46-47. Det forklarer hvorfor den indianske befolkningsdelen er av mer betydningsfull størrelse i denne delen Andes-regionen enn i andre deler av Sør-Amerika, f. eks Chile og Argentina. Disse landene hadde ikke erfart inkaenes erobringsimperium.

<sup>39</sup> Ayala Mora 2004:26.

<sup>40</sup> Padilla 1989:22.

<sup>41</sup> Vargas 1960:18.

og underleggelse av nye områder under den spanske kronen. Det å være kristen og det å være spansk ble sett på som en og samme sak.<sup>42</sup>

*Conquistadorene* kom med drømmer om å samle seg rikdommer og materiell velstand. Kirken ville frelse sjeler og omvende indianerne til den kristne lære. At de ulike interessene ikke sto så langt fra hverandre kommer frem i at både conquistadorene og Kirkens representanter ble utsendt fra den spanske kronen. Paven hadde gjennom patronatordningen overdratt det meste av sin myndighet over den spanske kirken til den spanske kronen.<sup>43</sup> Spanias sivile overhodet fungerte dermed også som overhode for Kirken i de erobrede områdene. Misjonsstasjonene i Amerika hadde derfor forbindelse med Kirken i Spania og ikke direkte til pavestolen i Roma. Kirken og den sivile statsmakt eksisterte altså side om side, men spenningsforholdet mellom de to har kommet til uttrykk gjennom ulike hendelser i historien.

### Encomiendasystemet

Den grunnleggende institusjonen under første fase av kolonitiden var *encomiendasystemet*. Dette systemet hadde røtter tilbake til *reconquista*-perioden i Spania. Det gikk ut på at den spanske kronen valgte ut spanske kolonister, kalt *encomenderos*. Disse ”fordelte” indianergruppene mellom seg. En *encomienda* besto altså av en gruppe indianere. Den spanske *encomendero* hadde ansvar for å beskytte indianerne og undervise dem i den kristne lære. Indianerne sto fremdeles i teorien som eiere av landet, men de var forpliktet til å gjengjelde spanjolens militære og religiøse tjenester i form av pliktarbeid og skatter.<sup>44</sup> *Encomiendasystemet* var således en mekanisme for utbytting av indiansk arbeidskraft og innkreving av skatter. Samtidig fungerte systemet som et effektivt instrument for ideologisk kontroll.<sup>45</sup> *Los encomenderos* hadde mange privilegier, og noen omfattet også det religiøse feltet. Blant annet kunne de utnevne kateket etter eget ønske. Kateketen var ofte økonomisk avhengig av *el encomendero* under sitt virke.<sup>46</sup>

Det oppsto etter hvert konflikt mellom statsmakt og kirkemakt. Kirken klaget over utbytting av indianerne og de spanske herrenes manglende oppfølging av kristningen. Samling av materiell rikdom resulterte i økt sosial makt knyttet til enkeltpersoner. Denne situasjonen ble

---

<sup>42</sup> Padilla 1989:17.

<sup>43</sup> Fuglestad 1997:92.

<sup>44</sup> Fuglestad 1997: 67-68.

<sup>45</sup> Ayala Mora 2004:32.

<sup>46</sup> Aliaga Rojas 1987a:30.

en utfordring for den sentrale styringsmakt.<sup>47</sup> Den spanske kongen Carlos I støttet de religiøse ordenenes misjonsarbeid på det Amerikanske kontinent. Han gjorde dette i et forsøk på å innsette en motvekt til de stadig mektigere *encomenderos*<sup>48</sup>.

### Fransiskansk misjon

På 1520-tallet ankom første generasjon av fransiskanske misjonærer Mexico. De var under sterk påvirkning av Erasmus av Rotterdams humanistiske ideer.<sup>49</sup> Begeistringen var stor over indianernes aksept av den kristne tro. Indianernes levesett, som ble sett på som fritt for materialistiske idealer, skapte optimisme blant misjonærene. Man satte i gang sosiale eksperimenter hvor man forsøkte å kombinere elementer fra indianernes jordbrukskultur med en ”rett” og ”ren” form for spansk kristendom inspirert av det fransiskanske fattigdomsidealet. I sin mest ekstreme form ble disse tankene til en idé om å oppnå en enklere og mer ”perfekt” form for kristendom i et ”jordisk paradys” som misjonærene ønsket å skape blant indianerne.<sup>50</sup> Den spanske misjonen og forsøket på å etablere kristen kultur fikk blant annet et uttrykk i kulten av La Virgen de Guadalupe i Mexico.

I 1531 åpenbarte Jomfru Maria seg for Juan Diego, en fattig indiansk bonde, like ved dagens Mexico City. Denne åpenbaringen representerer det første dokumenterte tilfellet av at Jomfruen viser seg for innbyggerne i denne delen av verden<sup>51</sup>. Ved å åpenbare seg for den fattige bonden talte Jomfruen ikke bare til Juan Diego, men henvendte seg direkte til den indianske delen av befolkningen. Møtet mellom indianeren og den kristne Kirkens Mor skulle vise seg å ha stor effekt på evangeliseringsarbeidet.<sup>52</sup>

Maria-kulten ble systematisk oppfordret som ”siviliserende” faktor i misjonsarbeidet. Dette ble blant annet fremhevet ved kirkerådene i Lima og Mexico i 1580. Disse rådene, som var under sterk jesuittisk påvirkning, fremla flere forslag til hvordan man kunne fostre oppriktig kjærlighet til Guds Mor.<sup>53</sup>

---

<sup>47</sup> Fuglestad 1994:83.

<sup>48</sup> Phelan 1967:52.

<sup>49</sup> Phelan 1967:51.

<sup>50</sup> Phelan 1967:51.

<sup>51</sup> Turner & Turner 1978:92. Denne opprinnelseslegenden ble ikke offentliggjort før 1648 (Perry & Echeverría 1988:41).

<sup>52</sup> Rowe & Schelling 1991:23-24.

<sup>53</sup> Perry & Echeverría 1988:41.

Perry & Echeverría hevder at det også eksisterte en viss skepsis til disse nye kultformene. Den fransiskanske krøniker Bernardino Sahagun motsatte seg den synkretiske Guadalupe-kulten i Mexico. Han hevdet at den hadde hedenske røtter og var inspirert av modergudinnen Tonantzin av Tepeyac. Han mente at pilegrimene som reiste hit ikke var sanne kristne, men motivert av sine gamle religiøse forestillinger.<sup>54</sup>

Kirkehierarkiet var imidlertid positive til kultutviklingen. I 1629 ble La Virgen de Guadalupe anerkjent som beskytter for Mexico City.<sup>55</sup> Kulten av henne eksisterte side om side med kulten av St Thomas og Santiago på 1600-tallet og etter en epidemi i 1736-7 ble La Virgen de Guadalupe etablert som beskytter av hele Amerika.<sup>56</sup>

Turner & Turner hevder at Guadalupe-kulten i Mexico representerer de lavere sosiale lag og den indianske befolkningens interesser.<sup>57</sup> Kulten uttrykker folkereligøse forestillinger hos denne samfunnsgruppen og skapte en kontrast til kulten av Virgen de los Remedios, også i Mexico City, som representerte den spanske overklassens interesser.<sup>58</sup>

Den spanske kong Phillip II så med økt skepsis fransiskanernes innflytelse og makt over de meksikanske indianerne. Han satte inn et motstøt for å redusere det religiøse presteskapets rolle i misjonsarbeidet. Kongen forsøkte å styrke det sekulære presteskapet som en motvekt. Dette, ved siden av økt byråkratisering og interne konflikter mellom spanskfødte og amerikanskfødte prester, førte til større avstand mellom indianerne og misjonærene, som for en stor del var spanske.<sup>59</sup>

### Fransiskanere i Quito og Katolsk Reform

Fransiskanerne i Quito var inspirert av de samme humane kristenfilosofien som sine meksikanske brødre, men misjonen i Quito nådde langt fra de samme resultater som i Mexico. Phelan forteller at det i 1552 bare oppholdte seg tjue fransiskanske munkere i Quito fordelt på åtte misjonsstasjoner.<sup>60</sup> Jeg mener at denne manglende innsatsen i misjonsarbeidet må sees i lys av det faktum at Quito på denne tiden kun fungerte som kirkesogn under Cuzco. Cuzco

---

<sup>54</sup> Perry & Echeverría 1988:41.

<sup>55</sup> Perry & Echeverría 1988:41.

<sup>56</sup> Perry & Echeverría 1988:41.

<sup>57</sup> Turner & Turner 1978:92.

<sup>58</sup> Turner & Turner 1978:92.

<sup>59</sup> Phelan 1967:52.

<sup>60</sup> Phelan 1967:52.

var frem til 1545 det eneste bispedømmet i det enorme området som i dag utgjør Peru og Ecuador.<sup>61</sup>

Den kristen-humanistisk inspirerte misjonen fikk ytterlige innskrenkninger i løpet av 1560-tallet og 1570-tallet som følge av Katolsk Reformasjon.<sup>62</sup> ”All over the empire there came to prevail the cautious and conservative spirit of the Counter Reformation, with little room for innovation and experiment.”<sup>63</sup> Den Katolske Reformasjonens vektlegging av kontroll over religiøs praksis la grunnlaget for regionale konsil og kirkemøter i kolonien.<sup>64</sup>

Den amerikanske historikeren og antropologen Mary Lee Nolan vektlegger Den Katolske Reformasjonens betydning for pilegrimstradisjonene i Latin-Amerika: ”My general conclusion is that Latin American pilgrimages surviving from the colonial period are best viewed as an overseas extensions of the great Catholic-Reformation pilgrimage cult florescence of Western Europe.”<sup>65</sup>

Det vil si at evangeliseringen av området som i dag utgjør Ecuador ble ledet av prester preget av Katolsk Reform. Etableringen av kristne helligdommer i denne delen av verden skjedde dermed ved at legendetradisjoner og religiøs praksis fra et reformert Spania ble satt inn i en amerikansk sammenheng.

### Den spanske kronen etablerer seg i koloniene

Etter spanjolenes militære erobring av Amerika fulgte en fase som er kalt den ”byråkratiske erobringen”.<sup>66</sup> Her etablerer den spanske statsmakt sin administrasjon i koloniene. Det skjedde samtidig med at kirken organiserer sitt hierarki på de nye misjonsmarkene.

*Encomiendasytemet* hadde sørget for at de spanske *conquistadorene* hadde ervervet seg store rikdommer ved utbytting av indianerne.. Dette var noe den spanske kronen så på som en

---

<sup>61</sup> Se: Albuja Mateus 1998:39. Peru var preget av borgerkrig og indre uro. Noe som utsatte mulighetene for et effektivt misjonsarbeid (Phelan 1976:52).

<sup>62</sup> Phelan 1976:52.

<sup>63</sup> Phelan 1976:52.

<sup>64</sup> Vargas 1987a:54-55.

<sup>65</sup> Nolan 1991:46.

<sup>66</sup> Fuglestad 1994:83.

utfordring. *Los encomenderos* var i ferd med å utvikle seg til å bli ”... en slags militarisert, arvelig og *de facto* uavhengig lensadel.”<sup>67</sup>.

I 1535 ankom den første visekongen til Mexico<sup>68</sup>. Det markerte en ny strategi fra den spanske kronen for styringen av koloniene. I 1542 lanserte kronen en lov som slo fast at *encomiendaene* ikke var eller kunne gjøres arvelige, og i 1549 kom en annen lov som fratok *los encomenderos* retten til å benytte seg av indianerne i tvangsarbeid.<sup>69</sup> Dette var de første skritt i retning av å avskaffe *encomiendasystemet* og etablere en sterkere kongetro i koloniene.

Kirken så også med skepsis på de stadig mektigere *encomenderos* fordi kristningsarbeidet i praksis også var underlagt disse sivile herrenes kontroll. Under *encomiendasystemet* var misjonærene økonomisk og juridisk i et avhengighetsforhold til *el encomendero*.<sup>70</sup> Han, på sin side, utnyttet dette forholdet til egen fordel. Resultatet var en heller halvhjertet innsats for å vende indianerne til den kristne lære.

I 1552 ga den dominikanske monken Bartolomé de Las Casas ut en bok, *brevísima relación de la destrucción de las Indias*, som på norsk kan oversettes med *Kort beretning om de indianske lands ødeleggelser*. Denne boken vakte oppsikt ikke bare i Spania, men også i det protestantiske Europa. Las Casas kritiserte kraftig *encomiendasystemet* og utbyttingen av indianerne. Boken bidro til at det i Spania ble satt i gang en debatt om de rettigheter og plikter den spanske kronen hadde overfor indianerne.<sup>71</sup>

Noen *encomenderos* hadde samlet seg opp enorme rikdommer med påfølgende makt i Den Nye Verden. Denne Individuelle makten ble sett på som en trussel mot den spanske kronens autoritet. I 1563 ble *encomiendasystemet* reformert i et forsøk på å stanse de enorme arbeidsforpliktelsene *los encomenderos* krevde av indianerne. I det reformerte systemet kunne skatter kreves i form av eiendom og naturalia, etter takster fremsatt av la Audiencia, men ikke i form av arbeid. Resultatet ble at antall private *encomiendas* ble kraftig redusert i perioden 1574-1591.<sup>72</sup> Kirken utviklet en *doctrina indigenista* som også ble den spanske kronens

---

<sup>67</sup> Fuglestad 1994:83.

<sup>68</sup> Fuglestad 1994:83.

<sup>69</sup> Fuglestad 1994:83.

<sup>70</sup> Albuja Mateus 1998:64.

<sup>71</sup> Fuglestad 1997:69-70.

<sup>72</sup> Crain 1989:103.



offisielle politikk ovenfor indianerne.<sup>73</sup> I følge den norske historikeren Finn Fuglestad gikk denne ”doktrinen” ikke bare ut på at indianerne var kronens undersåtter, men at de også hadde rett på beskyttelse, ”samt at spansk overhøyhet bare kunne rettferdiggjøres i den grad de brakte kristendommen til indianerne.”<sup>74</sup>

Med de nye mer ambisiøse mål for misjonsarbeidet, ble det nødvendig å styrke Kirkens sentrale autoritet i koloniene. Det ble i den forbindelse arrangert fem regionale konsil i Lima i perioden fra 1551 til begynnelsen av 1600-tallet<sup>75</sup>. Kirken i Spania anerkjente også behovet for å etablere nye bispedømmer i de erobrede områdene.

Den første tiden etter at spanjolene hadde erobret Quito militært utgjorde dette enorme området i Andes-regionen ett sogn under biskopen i Cuzco, Peru. I San Francisco de Quito fantes det bare en sogneprest.<sup>76</sup> Biskopen i Cuzco var altså ansvarlig for et enormt territorium. Dette var forhold som vanskeliggjorde et effektivt misjonsarbeid. I praksis var den kristne misjonen prisgitt los encomenderos, men de handlet først og fremst ut fra egne interesser og var dessuten ikke underlagt Kirkens kontroll.<sup>77</sup>

Vaca de Castro, den spanske kronens representant i Cuzco fra 1542, ba om at det skulle utnevnes en biskop i Quito. Vatikanet reagerte raskt og bispedømmet Quito ble formelt dannet i 1545. Dette bispedømmets område utgjorde det som i dag er Ecuador pluss noen områder sør i Colombia og nord i Peru.<sup>78</sup> Fra bispedømmet Quito ble opprettet i 1545 og frem til 1848 var det underlagt erkebiskopen av Lima.<sup>79</sup>

Garcí Díaz Arias ble utnevnt som første biskop i bispedømmet Quito. Han ankom ikke Quito før 1550 på grunn av borgerkrig i Peru. Arias tok med seg kultpraksis fra sitt hjemsted, Sevilla i Spania og innførte blant annet Maria Inmaculada som skytshelgen for bispedømmet.<sup>80</sup>

---

<sup>73</sup> Fuglestad 1997:69.

<sup>74</sup> Fuglestad 1997:69.

<sup>75</sup> Albuja Mateus 1998:65.

<sup>76</sup> Albuja Mateus 1998:39. Den første sognepresten som ankom San Francisco de Quito var Juan Rodríguez.

<sup>77</sup> Se avsnitt om Fransiskansk misjon i Quito. Fransiskanerne oppnådde få resultater under den tidlige erobringstiden grunnet mangel på prester og statsapparatets institusjoner.

<sup>78</sup> Ayala Mora 2004:35-36.

<sup>79</sup> Albuja Mateus 1998:65.

<sup>80</sup> Vargas 1987a:54.

3 september 1565 bestemte kong Felipe II av Spania at biskopen av Quito etter avtale med presidenten av la Real Audiencia de Quito skulle omorganisere bispedømmet for bedre å kunne betjene de troende. Det har nå forløpt 6 femårsperioder fra erobringen av Quitos territorium. På dette tidspunktet er de viktigste byene i Ecuador grunnlagt og distriktssentre utpekt. *Encomiendasystemet* hadde ført til at indianerne var samlet i definerte enklaver. Hensikten med kirkens organisering var å tydeliggjøre det organisatoriske hierarkiet og fordele oppgavene bedre. Landet ble delt inn i sogn (parroquias), som på landsbygda ble opprettet med en spansk kjerne. Misjonsstasjoner (doctrinas) med tilknytning til sognet ble grunnlagt i nærliggende områder for å gjøre evangeliseringen av indianerne lettere.<sup>81</sup>

Kirken skilte mellom sin tjeneste blant spanjolene (parroquia), og misjonsgjeringen rettet mot indianerne (doctrina).<sup>82</sup> Albuja Mateus hevder at skillet mellom sognene og misjonsstasjonene i hovedsak var basert på innbyggernes sosiale status. Sett fra et organisatorisk synspunkt kan misjonsstasjonen (doctrina) sees på som indianernes sogn.<sup>83</sup> Det er av likevel viktig å skille mellom de to fordi delingen mellom indianere og spanjoler tydeliggjør at Kirken hadde ulik holdning til de to samfunnsgruppene. Det var en utbredt holdning blant misjonærene at indianerne manglet forutsetninger for å fatte den kristne lære i sin helhet. Undervisningen baserte seg derfor på elementær trosopplæring tilpasset indianerne som erobret folk.<sup>84</sup>

Spanjoler, indianere og mestiser var med andre ord ikke likeverdige medlemmer av samfunnet, men de var heller ikke uavhengige av hverandre. Motreformasjonens spanske kirke var ekstremt fiendtlig innstilt til religiøse nyvinninger, men spanjolene kunne fremvise stor grad av fleksibilitet når det gjaldt å inkorporere ulike folkeslag i deres religion. På samme vis fant den sivile administrasjonen en plass for indianerne. Det skjedde ved bruk av kolonisamfunnets ny-middelalderske korporative karakter. Hvis man tenker seg samfunnet som en kropp utgjorde spanjolene hodet, mens indianerne (og de afrikanske slavene) var armene og bena.<sup>85</sup>

---

<sup>81</sup> Vargas 1987a:55-56.

<sup>82</sup> Jeg oversetter "parroquia" som "sogn" og "doctrina" som "misjonsstasjon" for å skille dem fra hverandre basert på hvilken funksjon de hadde.

<sup>83</sup> Albuja Mateus 1998:62.

<sup>84</sup> MacCormack 1999:210-211.

<sup>85</sup> Phelan 1967:57.

Den religiøse tjenesten ble utført av sekulære og religiøse prester som kom fra Spania. Menighetene var store og mangel på prester til å lede dem førte til at biskop la Peña åpnet et presteseminar for kreoler. Det ble dermed dannet et sekulært presteskap av kreoler som etter hvert utgjorde ryggraden i Ecuadors geistlighet.<sup>86</sup>

### Den politiske administrasjonen

Den politiske administrasjonen fikk sin endelige organiseringen i 1563 ved dannelsen av La Real Audiencia de Quito<sup>87</sup> med grenser tilsvarende bispedømmet. La Audiencia de Quitos første president var Hernando de Santillán. Hans presidentembete trådte i kraft i 1564.<sup>88</sup> La Audiencia de Quito var inkorporert som en del av Visekongedømmet Peru og underlagt administrasjonen i Lima. Dette forholdet varte frem til 1717. På dette tidspunktet ble Quito underlagt visekongedømmet Nueva Granada med senter i Bogotá frem til opprettelsen av Stor-Colombia i 1822.<sup>89</sup>

I motsetning til store deler av Andesregionen fant man i La Audiencia de Quito få metallforekomster. Kolonisystemet var i stor grad sentrert om utvinning av edle metaller som gull og sølv, og sentrene for gruvedrift utviklet seg til dynamiske poler i koloniens økonomiske system. La Audiencia de Quito fikk derfor en heller marginal rolle i dette systemet og ble utpekt som forsyningszone til gruvebyene. Det medførte en del reguleringer av produksjon og økonomisk aktivitet i området som nå konsentrerte seg om jordbruksprodukter og tekstilproduksjon.<sup>90</sup>

San Francisco de Quito ble i 1534 grunnlagt som første by i dette andinske området. Quitos jurisdiksjon strakte seg dermed over store områder av det andinske platå, noe som vanskeliggjorde en effektiv administrasjon. For at den spanske kronens autoritet skulle gjøre seg gjeldende var det behov for flere spanske byer.<sup>91</sup>

---

<sup>86</sup> Vargas 1987a:56.

<sup>87</sup> Videre i teksten benytter jeg forkortelsen La Audiencia de Quito.

<sup>88</sup> Ayala Mora 2004:36.

<sup>89</sup> Ayala Mora 2004:50.

<sup>90</sup> Hanssen-Bauer 1982:35.

<sup>91</sup> Morelli 2000:42. Den videre byutviklingen fulgte erobringens rytme og de viktigste sentrene i la Real Audiencia de Quito kom i følgende rekkefølge: Portoviejo (1535), Guayaquil (1537), Loja (1548), Cuenca (1557), Baeza (1558), Riobamba (1575) og Ibarra (1600) (Vargas 1987:53).

Under dannelsen av kolonimaktens administrasjon var utviklingen av byer viktig. Byene virket som redskap for koloniseringen og som brudefor utbyggingen av mineraler og jordbruksressurser.<sup>92</sup> Et byråd (cabildo) og en guvernør, utnevnt av kongen, hadde det juridiske ansvaret over store områder fordi kolonimaktens urbane kontroll gikk utover det urbane området og inkorporerte landlige områder som var funksjonelle for byens utvikling.<sup>93</sup> Byrådene besto av stedets borgerskap og representerte stedets lokale interesser.<sup>94</sup>

Byene var administrative sentre samtidig som de var tilholdssted for de herskende klasser. Ved å bruke byene som base fikk koloniherrne kontroll over landsbygda hvor de så grunnla nye byer. Byene ble dermed en slags ”parasittiske sentre” for erobrernes dominans. Dermed, i motsetning til Europa, fikk ikke byene i Latin-Amerika oppgaven å integrere regioner, men å åpne dem opp for spansk inntrenging.<sup>95</sup>

Under grunnleggelsen av byer ser vi hvordan Kirken og staten arbeidet side om side. Kirken trengte byen som senter for sitt evangeliseringsarbeid, mens *el Municipio* var kronens juridiske agent for å sette i verk jordbrukskonsesjoner og organisere den innfødte arbeidskraften.<sup>96</sup>

Indianerne ble administrert som et separat samfunn, *la república de los indios*, med sin egen lovgivning og sine egne magistrater. Segregeringen fikk tydelig uttrykk ved samlingen av indianerne til egne landsbyer. Her ble indianske ledere utpekt for å ha ansvar for arbeidsorganiseringen og innsamlingen av skatter, og fungerte således som et bindeledd mellom indianerbefolkningen og de spanske herrene.<sup>97</sup> Indianerne kunne benytte seg av landområdene høyt opp i fjellterrenget hvor jorden var skinn. Spanjolene, og senere også kreolene, forsynte seg av den fruktbare jorden nede i dalene.<sup>98</sup>

---

<sup>92</sup> Hanssen-Bauer 1982:33.

<sup>93</sup> Morelli 2000:42.

<sup>94</sup> Ayala Mora 2004:35.

<sup>95</sup> Hanssen-Bauer 1982:34.

<sup>96</sup> Hanssen-Bauer 1982:34.

<sup>97</sup> Phelan 1967:58.

<sup>98</sup> Phelan 1967:58. Fremdeles kan man finne de sentrale urbane stedene nede i dalene. Bosted oppe i fjellene karakteriseres som indiansk, barbarisk og usivilisert.

Den spanske middelalder institusjonen *konfraternitet*<sup>99</sup> gjorde seg gjeldende på det amerikanske kontinent med stor suksess. En *konfraternitet* besto av en gruppe lekfolk som samlet seg om kulten av en spesiell helgen. I helgenkulten kombinerte man religiøs praksis med gjensidige ytelser blant sine medlemmer. Institusjonens sosiale og økonomiske sider mistet betydning i Spania på 1500-tallet, men opplevde altså en oppblomstring i Amerika. Usikkerhet og røffe forhold i kolonienes utposter vekket behov for det gjensidige ytelsesperspektivet i *konfraterniteten*. Denne institusjonen nedfelte seg derfor raskt i nær sagt enhver indianerlandsby.

Religiøse bilder og statuer var sentrale i *konfraterniteten*. Disse institusjonene sto bak bestillinger av helgenbilder og statuer, og arrangerte fester til ære for helgenene.<sup>100</sup> Denne institusjonen sto bak etablering av kristenkult i distriktet, og da i hovedsak ved etablering av helligdommer viet til Maria-kult.<sup>101</sup>

Kirkemyndighetene var på den ene siden positivt innstilt til denne utviklingen, men så samtidig utfordringen i å kontrollere hvordan praksisen utartet seg. Kirkens sentrale styringsmakter forsøkte derfor å begrense antallet *konfraterniteter* til et håndterlig antall.<sup>102</sup> Etter 1570 trengte man biskopens tillatelse for å etablere en ny *konfraternitet*.<sup>103</sup> Med andre ord gikk Kirken i retning av å etablere et sentralisert kirkehierarki som ønsket kontroll over rituell praksis.

### Regionale Konsil, Kirkemøter og en samlet misjon

I 1546 hadde Lima i Peru oppnådd posisjon som metropolsk sentrum for bispedømmene Nicaragua, Quito, Popayán og Cuzco.<sup>104</sup> Erkebiskop Loaysa samlet biskopene til regionale konsil i 1551 og 1565. Formålet med disse regionale konsilene var i hovedsak å forsøke å løse problemene man møtte i misjonsarbeidet blant indianerne, samt anvendelse av gjeldende kanonisk lov.<sup>105</sup> Målet var å legge grunnlag for en enhetlig metode som skulle sikre renhet i

---

<sup>99</sup> "Konfraternitet" er norsk oversettelse for "cofradía" på spansk eller "confraternity" på engelsk. Begrepet kan oversettes med "religiøst brorskap" eller "laug". Denne institusjonen besto av en gruppe lekfolk om samlet seg om kulten av en spesiell helgen. Jeg mener at både "religiøst" brorskap og "laug" ikke dekker begrepets partikulære betydning. Jeg har derfor valgt å benytte "konfraternitet" for å dekke dette begrepet på norsk.

<sup>100</sup> Vargas 1987b:102.

<sup>101</sup> Vargas 1987c:147.

<sup>102</sup> Phelan 1967:53.

<sup>103</sup> Vargas 1987c:147.

<sup>104</sup> Aliaga Rojas 1987a:33.

<sup>105</sup> Aliaga Rojas 1987a:33.

tro og moral.<sup>106</sup> De regionale konsilene ble utgangspunkt for organisering av kirkemøter i Quito, med tilpasning etter bispedømmets lokale forhold.

### 1. Regionale konsil i Lima (1551)

På dette stadiet i evangeliseringsprosessen vektla man at indianerne skulle akseptere den kristne tro på grunnlag av et frivillig valg. Man valgte derfor å ikke bruke dåpstvang. På den andre siden var det obligatorisk for indianerne å regelmessig lytte til det kristne budskap. Det frivillige elementet var dermed pakket inn i en ramme av tvang.<sup>107</sup> De kristne misjonærene vurderte indianernes kultur som å være ute av stand til å utruste mennesket med evner til å forstå kristendommens premisser, og den ble derfor ikke funnet verdig for videre undersøkelser.<sup>108</sup> Misjonærene mente at de indianske guddommene hadde en demonisk opprinnelse og at onde makter kontrollerte tilhengernes sinn. Bare religiøs tvang kunne bryte denne demonske innflytelsen.<sup>109</sup>

Et viktig punkt som ble behandlet i 1551 var behandlingen av indianernes avgudsdyrkelse. Tvangsmomentet kommer tydelig frem i de metodene man gikk inn for. Forordningene bestemte at enhver førkristen helligdom skulle brennes og ødelegges. På det aktuelle stedet skulle reises en kirke, eller i mangel av denne, i det minste et kors.<sup>110</sup>

Praksisen med å etablere en kristen helligdom på steder som tidligere hadde fungert som sentre for førkristen kult skulle bli normgivende for videre evangeliseringsarbeid. Man jobbet også ut fra en vurdering av indianerne som enkle mennesker. De kunne bare undervises i troens elementære sider.<sup>111</sup> Korset eller det religiøse bildet var egnede virkemidler i denne misjonsgjerningen. Ved å vende indianernes oppmerksomhet til det kristne kultobjektet ville man også lede deres sinn til den kristne tro.<sup>112</sup>

---

<sup>106</sup> Vargas 1987a:54-55.

<sup>107</sup> MacCormack 1999:203.

<sup>108</sup> MacCormack 1999:204.

<sup>109</sup> MacCormack 1999:210.

<sup>110</sup> Aliaga Rojas 1987a:30.

<sup>111</sup> MacCormack 1999:210-211.

<sup>112</sup> Padilla 1989:38.

## 2. Regionale konsil i Lima (1565)

Oktober 1565 ankom dokumentene fra Trent-konsilet Lima. De ble mottatt med åpne armer av Kirkens ledere.<sup>113</sup> Sammen med dokumentene kom også den spanske kongens<sup>114</sup> befaling om at dekretenes utarbeidet i Trent skulle gjelde som universell lov i alle områder underlagt hans styre.<sup>115</sup> Det ble dermed nødvendig å organisere bispedømmene etter Trent-konsilets premisser. Det andre regionale konsilet i Lima i 1565 var dermed et direkte svar på kongens krav.<sup>116</sup> Deltagerne var biskoper fra Nicaragua, Quito, Cuzco, La Plata, Santiago y la Imperial de Chile, som bl.a. diskuterte administrative spørsmål og indianermisjon.

Konsilet i Trent tildelte biskopene fem oppgaver: Reformasjon, krav om at biskopene må bo i sine respektive bispedømmer, visitasreise, organisering av kirkemøter og et krav om å etablere presteseminar i bispedømmet.<sup>117</sup>

Konsilets dokumenter besto av to deler. Første del omhandlet administreringen av sakramentene, mål om renhet i tro og lære, evangelisering og kirkens hierarki. Andre del omhandlet ”den pastorale handling i indianernes tjeneste”, det vil si misjon. Dokumentet bærer preg av en paternalistisk tankegang. Bl.a. fremheves det at det må utvikles en egen pedagogisk metode for å lære det kristne budskapet til indianerne. Kort sagt ble indianerne betraktet som barn i den kristne familie.<sup>118</sup>

Som ledd i kampen mot indianernes ”avgudsdyrkelse” ble det bestemt at det skulle bygges kirker i alle misjonsstasjoner. Dette målet ble det ikke alltid mulig å omsette i praksis. En skyggeside ved prosjektet var at man for å realisere kirkebyggingen var avhengig av å benytte seg av indianernes arbeidskraft. De samme indianerne var samtidig pålagt å betale betydelige skatter<sup>119</sup>.

Med Konsilet i Trent som basis, la biskopene ved konsilet i Lima fundamentet for troen i denne delen av Den Nye Verden. Biskopene som deltok i konsilet i Lima hadde alle

---

<sup>113</sup> Aliaga Rojas 1987b:60.

<sup>114</sup> Phillip II var konge i Spania 1556-1598.

<sup>115</sup> W. Padilla 1989:36.

<sup>116</sup> Aliaga Rojas 1987a:34.

<sup>117</sup> Aliaga Rojas 1987b:60.

<sup>118</sup> Vargas 1987a:55

<sup>119</sup> Aliaga Rojas 1987a:31.

opprinnelig studert teologi ved Universitetene i Valladolid og Salamanca i Spania.<sup>120</sup> En av biskopene som hadde vist et særlig stort engasjement i reformarbeidet var Quitos biskop Pedro de la Peña.<sup>121</sup>

### Biskop Pedro de la Peña (1563-1583)

Ved biskop Arias død i 1562 ble Fray Pedro de la Peña satt inn som ny biskop i Quito.<sup>122</sup> Som sin forgjenger tilhørte også han den dominikanske ordenen. La Peña hadde sin religiøse utdannelse fra Valladolid i Spania, og hadde virket som prior ved et dominikansk kloster i Santo Domingo, Mexico, før han ankom Quito i 1563.<sup>123</sup>

Pedro de la Peña viste et stort engasjement for å ta i bruk Trent-konsilets forordninger i denne delen i verden.<sup>124</sup> Han hadde mange studiekamerater som hadde deltatt ved diskusjonene i Trent, og i Spania hadde la Peña vært vitne til den spanske kongens beordring om å realisere Trent-konsilets dekreter i alle spanskkontrollerte områder.<sup>125</sup> Samtidig utrustet erfaringene fra Mexico ham også med kjennskap til misjonens utfordringer i en amerikansk sammenheng.<sup>126</sup>

Pedro de la Peña samlet i 1570 et utvalg av prester i bispedømmet til kirkemøtet i Quito. Dette kirkemøtet la fundamentet for Kirkens hierarki og misjon i bispedømmet. Man kan si at Pedro de la Peña fikk rollen som organisator av bispedømmet. Han sterke forbindelse med Den Katolske Reformbevegelsen tydeliggjør denne reformens innflytelse på bispedømmet Quito.

### Kirkemøtet i Quito (1570)

La Peña reiste to ganger gjennom bispedømmet, i 1569 og begynnelsen av 1570. Erfaringer fra disse reisene, samt forordningene fra det regionale konsilet i Lima i 1565, dannet grunnlaget for organiseringen av kirkemøtet i Quito, 1570.<sup>127</sup>

Pedro de la Peña samlet 30 prester fra ulike sentrale byer i bispedømmet.<sup>128</sup> Møtet signaliserte sentralisering av kirkemakten i kolonien og skulle anvende avgjørelsene i Trent i en

---

<sup>120</sup> Vargas 1987a:55

<sup>121</sup> Vargas 1987b:98.

<sup>122</sup> Albuja Mateus 1998:41.

<sup>123</sup> Albuja Mateus 1998:43.

<sup>124</sup> Vargas 1987b:98.

<sup>125</sup> Vargas 1987a:55.

<sup>126</sup> Vargas 1987b:98.

<sup>127</sup> Vargas 1987b:98.



ecuadoriansk sammenheng. Man videreførte Lima-konsilets prinsipp om enhet i metode uavhengig av folkegruppens variasjon og kulturelle særegenhet. På denne måten mente man å oppnå målet om renhet i tro og moral.<sup>129</sup>

Kirkemøtets forordninger er delt inn i fire kapitler som hver behandler sitt område: Fastsettelse av kirkehierarkiet med biskopen på toppen, normer for religiøse tjenesten i katedralkirken, prestegjerner i spanskdominerte sogn og indianermisjon.<sup>130</sup>

Kirkemøtet vedtok blant annet en kalender med obligatoriske religiøse fester som gjaldt for hele bispedømmet, og ga klare normer for hvordan sakramentene skulle administreres blant indianerne. Kanonisk og rituell struktur var en videreføring av direktivene etablert i kirken i Spania.<sup>131</sup>

På tross av Kirkens sterke føringer for likhet i metode oppsto det regionale ulikheter som følge av misjoneringen. Variasjoner kom til uttrykk i forhold til assimileringen av den kristne lære og rituell praksis. Indianerne hadde sine egne særegne skikker som Kirken så på men beskyrmring. Kirkemøtet listet opp de vanligste forekomstene av indiansk ”avgudsdyrkelse”. I møtet med disse krevdes det et hyrdebrev som på samme tid overveide en forandring av religiøs mentalitet og et humant tilbud adekvat til deres situasjon som erobret folk.<sup>132</sup>

Kirkemøtet i Quito 1570 satte sterke føringer for misjonsarbeidet i bispedømmet i Quito. De senere kirkemøtene var i stor grad videreføring av retningslinjene som ble fastsatt her.

### 3. Regionale konsil i Lima (1582)

Det ble i 1582 arrangert et tredje regionalt konsil i Lima. Målet med dette konsilet var å tilpasningen av Trent-konsilets forordninger til den spanskamerikanske misjonshandlingen.<sup>133</sup> Man ønsket på denne måten å legge noen regionale føringer for hvordan man skulle møte utfordringer på lokalt nivå.

---

<sup>128</sup> Vargas 1987b:98.

<sup>129</sup> Vargas 1987b:99.

<sup>130</sup> Vargas 1987b:99.

<sup>131</sup> Vargas 1987b:99.

<sup>132</sup> Vargas 1987b:99-100.

<sup>133</sup> Aliaga Rojas 1987b:60.

Utgangspunkt for indianermisjonen ble nå tilpasning til en amerikansk og lokal sammenheng. Sentralt for dette perspektivet var utarbeidelsen av en offisiell katekisme på grunnlag av Pave Pio V's sammensetning. Denne katekismen ble deretter oversatt til quechua og andre indianske språk.<sup>134</sup>

Avgjørelsen om å benytte indiansk språk i evangeliseringsarbeidet skulle vise seg å ha betydelige konsekvenser.<sup>135</sup> Utfordringene kom i møte med mange ulike språk og dialekter. Man valgte derfor ofte å benytte seg av inkaenes fellesspråk, quechua. Problemet i Quito var at quechua (eller quichua, som viser til varianten benyttet i Ecuador) ble oppfattet som språket til et fremmed erobrerfolk, inkaene.<sup>136</sup> Benyttelsen av dette språket kunne derfor også vekke motstand blant indianerne her.

#### Biskop Fray Luís López de Solís (1593-1603)

Etter Pedro de la Peñas bortgang ble Antonio de San Miguel de Solier utpekt som ny biskop. Hans tidlige bortgang medførte at han aldri rakk å ta dette bispesetet i posisjon. Luís López de Solís fulgte da som fjerde biskop i Quito.

To kirkemøter ble sammenkalt av biskop Luís López de Solís; i 1594 og 1596. Disse bekreftet konstitusjonene fra det første kirkemøtet og la til retningsgivende normer for å få orden på det praktiske liv knyttet til de lokale kirkene i bispedømmet.<sup>137</sup> Blant annet fremsatte biskopen en rekke forordninger for å sikre prestenes kontroll over helgenkulten. Alle kirker skulle ha dører som kunne låses og ingen religiøse bilder skulle kunne fjernes fra kirken utenom prosesjoner ledet av sognepresten, for eksempel under Den Hellige Uke.<sup>138</sup>

De tre kirkemøtene la til sammen fundamentet for organiseringen av Kirken i Ecuador og misjonsarbeid i bispedømmet.<sup>139</sup> På den ene siden var konstitusjonene rettet mot å modellere indianerne for å gjøre dem klare for evangeliseringen. Denne klargjøringen besto i en kulturell misjonering som trådte spanske skikker og levevis over de erobrede. På den andre siden var

---

<sup>134</sup> Aliaga Rojas 1987b:61.

<sup>135</sup> Aliaga Rojas 1987b:61.

<sup>136</sup> Phelan 1967:50.

<sup>137</sup> Padilla 1989:36.

<sup>138</sup> Phelan 1967:53.

<sup>139</sup> Padilla 1989:36.

vekten lagt på selve evangeliseringsarbeidet. Det vil si å gjøre indianerne til kristne katolikker etter spansk stil.<sup>140</sup>

### Intensivering av indianermisjonen

Biskop Luis López de Solís laget en statistikk over kirkesogn (parroquias) og misjonsstasjoner (doctrinas) som var underlagt bispedømmet Quito på slutten av 1500-tallet.<sup>141</sup>

Av totalt 153 var flesteparten lokalisert ved den interandinske vei mellom Pasto i nord og Loja i syd. Det sekulære presteskapet administrerte hele 68 sogn, mens fransiskanerne administrerte 37 og dominikanerne 28.<sup>142</sup> Dominikanerne hadde en sentral rolle i utdannelsen av det sekulære presteskapet.<sup>143</sup> Det vil si at bispedømmet sto under sterk dominikansk innflytelse på begynnelsen av 1600-tallet.

Det statistiske arbeidet markerte begynnelsen på en ny offensiv misjonskampanje rettet mot å utslette indiansk avgudsdyrkelse. Denne ambisiøse, systematiske og i stor grad suksessfulle kampanjen kunne i 1660 fremvise omfattende progresjon i misjoneringen.<sup>144</sup> På dette tidspunktet hadde man opprettet flere seminar for å forberede prester på indianermisjon. Denne misjoneringen fokuserte på undervisning av elementær kristendom.<sup>145</sup>

Den Katolske Reformens triumf satte en stopper for utviklingen av et indiansk presteskap. Indianerne fikk rollen som annenklassens katolikker. Det vil si at muligheter for ansvarlige og ledende posisjoner i kirken var stengt for dem.<sup>146</sup> Utelukkelse fra et fullverdig medlemskap i Kirken la grobunn for utviklingen av grunnleggende karakteristika ved indiansk folkekatolisisme. Indianerne aksepterte katolisismen på deres eget vis. Det vil si farget av deres egen seremonielle og emosjonelle folkekultur. Blant annet kom dette til uttrykk ved en ytre rituell formalisme på bekostning av solid kunnskap om de kristne læresetningene. Den

---

<sup>140</sup> Padilla 1989:36-39.

<sup>141</sup> Dette arbeidet er nedfelt i dokumenter fra 1597, 1598 og 1600 (Albuja Mateus 1998)

<sup>142</sup> Vargas 1987a:56.

<sup>143</sup> Vargas 1965:34-35.

<sup>144</sup> Phelan 1967:52.

<sup>145</sup> Phelan 1967:53.

<sup>146</sup> Phelan 1967:55.

seremonielle forestillingen ble viktigere en tilbedelse av idealer. Indianerne mottok sakramentene heller sjelden.<sup>147</sup>

Sett fra et spansk synspunkt befant denne ”indianiserte” katolisismen seg et stykke vekk fra normene fremsatt av Kirken. Segregeringen i samfunnet resulterte i segregering også ved religiøs praksis. Phelan hevder at det utviklet seg to religionsformer; på den ene siden katolisismen slik den ble presentert av det spanske presteskapet og praktisert av spanske borgere. På den andre siden fant man indianernes folkekatolisisme.<sup>148</sup>

---

<sup>147</sup> Phelan 1967:55.

<sup>148</sup> Phelan 1967:55.

# SPANSK GRUNNLEGGELSE AV SANTIAGO DE QUERO I 1572 OG DOMINIKANSK LEDET MISJON I OMRÅDET

Den spanske grunnleggelsen av Quero må sees i sammenheng med øvrig etablering av spansk koloniadministrasjon i området. Grunnleggelsen av byer var viktig både fra et politisk administrativt synspunkt og for å effektivisere indianermisjonen. Med Quero som utgangspunkt skal jeg se nærmere på hvordan denne utviklingen skjedde på lokalt nivå.

Queros geografiske beliggenhet tyder på at dette området har hatt sin første kontakt med spanske *conquistadores* på et forholdsvis tidlig tidspunkt i erobringprosessen. Spanjolene etablerte sitt første administrative senter i regionen i august 1534, Santiago de Quito, som lå i nærheten av dagens Riobamba. Med denne basen som utgangspunkt ekspanderte spanjolene videre nordover.<sup>149</sup> Det vil si at spanske ekspansjonsstyrker har beveget seg i relativ nærhet til Quero og omegn.

Kildene er enige om at spanjolene benyttet kommunikasjonsnervene som allerede eksisterte fra inkaenes tid.<sup>150</sup> En viktig veiforbindelse mellom Amazonas-regionen og høylandssenteret Riobamba går gjennom Queros territorium. Denne strekningen fra Riobamba i sør og til Patate og Baños i nord er nevnt i opprinnelseslegenden om La Virgen del Monte i Quero. Legenden forteller oss at de første tilhengerne av La Virgen del Monte kulten var handelsreisende på strekningen. Det vil si at Quero var forbundet med omverdenen ved en veistrekning som førte sammen to administrative knutepunkt, og denne kommunikasjonskanalen åpnet området for kulturell og økonomisk utveksling.

Januar 1568 ble dr. Gabriel de Loarte utnemt som general visitator over la Real Audiencia de Quito. Han utpekte don Antonio Clavijo til å ha ansvar for grunnleggelsen av bosetninger i området som i dag utgjør provinsene Cotopaxi, Tungurahua og Chimborazo. Etter å ha studert området i Tungurahua grunnla don Clavijo den første bosetningen i 1570 med navnet

---

<sup>149</sup> Hensikten med opprettelsen av denne byen på dette stadiet var å danne et senter som basis for videre ekspansjon nordover. I desember 1534 hadde de spanske erobrerne lyktes med å innta inkaherskeren Atahualpas by, og grunnla her sitt eget administrative senter, San Francisco de Quito (Ayala Mora 2004:27).

<sup>150</sup> Se Hanssen-Bauer 1982, Ayala Mora 2004 og Phelan 1967.

San Francisco de Ambato.<sup>151</sup> I løpet av en femårsperiode ble også Pillaro, Pelileo, Paute og Quero grunnlagt i området rundt Ambato. Clavijo grunnla Santiago de Quero 25. juli 1572 på stedet som i dag utgjør Pueblo Viejo de Quero.<sup>152</sup>

Kildene inneholder få historiske data om Quero fra tiden rundt den spanske grunnleggelsen.<sup>153</sup> De er heller ikke enige om hvor navnet "Quero" stammer fra.<sup>154</sup> Den ecuadorianske samfunnsviteren, med røtter i Quero, Rodrigo Fierro Benítez hevder at en dominikansk prest, Manuel Quero, deltok i arbeidet med å samle indianerne i definerte grupper i Latacunga-provinsen.<sup>155</sup> Don Clavijo har, ifølge ham ganske enkelt kalt bosetningen opp etter dominikanermunken Manuel Quero.<sup>156</sup>

Spanjolene etablerte et kirkesogn for indianermisjon (doctrina) i Quero, som dermed fikk funksjon som senter for evangeliseringsarbeid og skattlegging av indianerne i området. Det vil si at politiske og religiøse instanser samarbeidet tett om å underlegge indianerne spansk kontroll. Spansk dominans og tilstedeværelse fikk sitt symbolske uttrykk i at Quero med omegn ble viet til apostelen Santiago el Mayor (Jakob den Store).

---

<sup>151</sup>Nicola López 2002:156.

<sup>152</sup> Nicola López 2002:157. Pueblo Viejo betyr "gammel by" på norsk og viser til at det var her Quero opprinnelig lå før ødeleggelsene etter jordskjelvet i 1797. Det er vanlig i Ecuador at om et tettsted er ødelagt av naturkatastrofer, og man bygger det opp på et nytt sted i nærheten, kaller man stedet der tettstedet opprinnelig lå for "Pueblo Viejo".

<sup>153</sup> I forbindelse med 20 års feiringen av Quero sin kantonisering i 1992 ga Vicente Navarrete ut sin "Homenaje a Quero en sus veinte años de cantonización". Denne artikkelsamlingen forsøker å gi et bilde på Queros tidlige historie. Den er interessant fordi det til i dag utgjør eneste forsøk på å gi et bilde av Quero i tiden som fulgte den spanske grunnleggelsen. Arbeidet til Vicente Navarrete fremstår i en patriotisk sammenheng (hyllest av "denne bit av himmelen på vår jord") som setter arbeidet i fare for tibøyeligheter mot å tilfredsstille et lokalt behov for å bekrefte mestisstatus, det vil si en vektlegging av "spanskhet" i kulturen. Han påstår at det holdt til en spansk adel i Quero på dette tidlige stadiet, men kan ikke vise dette til sikre kilder. Vicente Navarrete bekrefter i en parentes at Quero i sin tidlige historie var preget av å være en bosetning med en "primitiv struktur" (formación primitiva), noe som gjør spansk bosetning usannsynlig. Vicente Navarrete forteller videre om "la Doctrina de Quero", det vil si at Quero ble opprettet med det formål å administrere indianermisjonen i området, og at kirkeaktivitetene her var tilpasset et indiansk behov. Det var vanlig praksis at spanske encomenderos bosatte seg i urbane sentre som Riobamba eller Latacunga, etter hvert også Ambato. Det er med andre ord mest sannsynlig at den spanske tilstedeværelse i Quero besto av tjenestemenn som skulle sikre økonomisk og ideologisk kontroll i området. Den spanske grunnleggelsen av Quero må i seg selv sees som et resultat av dette kontrollbehovet.

<sup>154</sup> En retning ser på "Quero" som å ha en quechua opprinnelse. Denne vinklingen begrunnes med at man her har produsert trekopper for inkaherskeren i Cuzco. "Quero" betyr på Quechua trekopp (Fierro Benítez 2002:13). Quechua-forståelsen av "Quero" blir utfordret av de som ser på ordets spanske opprinnelse. I Toledo-provinsen i Spania finner vi også en landsby som bærer navnet Quero. Det finnes også et Quero i Italia og et i Brasil. Spredningen av "Queros" på verdenskartet problematiser at ordet har en ensidig quechua opprinnelse. Mange av de spanske conquistadorene hadde opprinnelse fra Toledo-området. Sannsynligheten for at de tok med seg navnet fra Spania er stor.

<sup>155</sup> Administreringen av indianerne i konsentrerte bosetninger var viktig både i økonomisk og religiøs sammenheng. Latacunga-provinsen utgjør i dag provinsene Tungurahua og Cotopaxi.

<sup>156</sup> Fierro Benítez 2002:16-17.

Selve grunnleggelsen av bosetningen Quero fant sted 25. Juli som er Santiagos festdag. Santiago er skytshelgen for Spania generelt og hadde beskyttet de spanske *conquistadorene* i deres erobningsferd. Han symboliserer med andre ord spansk seier og dominans.<sup>157</sup> Santiago representerte dermed en ny samfunnsorden og et nytt ideologisk system som ble påført indianerne ved bruk av tvang og vold.

### Opprettelse av domprosti og Queros tilknytning til Riobamba og Latacunga

I mangel av historisk data som konkret omhandler Quero benytter jeg meg av historisk litteratur som redegjør for de generelle retningslinjene fremsatt ved regionale konsil og kirkemøter. Disse retningslinjene belyser den generelle utviklingen i området, og blir et utgangspunkt for en forståelse av de kulturelle og sosiale forholdene i Quero under perioden fra grunnleggelsen i 1572 og til La Virgen del Monte viste seg ved foten av fjellet Mulmul på midten av 1600-tallet.

Den kirkepolitiske utviklingen, og Kirkens samarbeid med politiske styresmakter, ble fundamentet for kristen misjon i Quero. Quero ble knyttet opp til et en hierarkisk struktur underlagt et styrket bispedømme som ville ha kontroll over hvilken retning misjonsgjeringen tok. Hvilken posisjon Quero hadde i dette hierarkiet var avgjørende for den kulturelle utviklingen i området.

Biskopene i Quito opplevde bispedømmets enorme geografiske utstrekning som en utfordring. I tillegg kom mangelen på et adekvat veinett, noe som vanskeliggjorde kommunikasjon mellom sognene. Biskop Pedro de la Peña henvendte seg til den spanske kongen med en forespørsel om utnevnelse av flere biskoper til hjelp i administreringen.<sup>158</sup> Han ville tydeliggjøre hvordan forholdene i dette langstrakte bispedømmet gjorde det vanskelig å imøtekomme indianernes behov for et grundig misjonsarbeid.

Kong Felipe II ble urolig over opplysningene om tilstandene på den andre siden av havet. Andre biskoper hadde vært tause om dette problemet, men Biskop de la Peñas henvendelse tydeliggjorde et generelt problem som trengte umiddelbar handling.<sup>159</sup> Løsningen kom med

---

<sup>157</sup> Apostelen Santiago er å finne mange steder i Latin-Amerika. I Ecuador ble flere viktige byer viet denne helgenen, blant annet Guayaquil, Chimbo og Gualaceo (Vargas 1960:291)<sup>157</sup> Den første grunnleggelsen av Quito, ved Riobamba, ble også viet til Santiago før byen flyttet til stedet den ligger i dag.

<sup>158</sup> Kongen var i sitt virke som *Patrono de las indias* overhode for kirken i denne delen av verden.

<sup>159</sup> Albuja Mateus 1998:245.

opprettelse av domprosti (vicarios).<sup>160</sup> Man benyttet seg av de administrative knutepunktene som allerede var etablert i byene, og sogneprestene som fungerte her fikk tittelen domprost (vicario).<sup>161</sup>

Domprosten fungerte som biskopens stedfortreder i byene. Omfanget av domprostembetets ansvar og oppgaver ble konkretisert ved kirkemøtet i Quito i 1570. Fra å bedrive overoppsyn med misjonsarbeidet fikk domprosten nå et formelt juridisk ansvar for de kirkelige handlinger innenfor byen og dens tilhørende område.<sup>162</sup> I praksis fikk dermed domprosten en slags kvasibiskoppelig funksjon hvor han blant annet foretok årlige reiser til sine respektive sogn og misjonsstasjoner. Her førte han kontroll med at misjonsarbeidet fungerte i overensstemmelse med kirkemøtenes sentrale forordninger, og domprostens egne lokale retningslinjer. I tillegg hadde han også ansvar for at innsamling og fordeling av kirkeskatten (el diezmo) gikk skikkelig for seg.<sup>163</sup>

Spørsmålet er hvor mange slike domprosti som ble opprettet. Dokumentene fra 1570 sier ikke noe mer enn at antall domprosti samsvarte med antall byer.<sup>164</sup> Et dokument fra 1598 viser at bispedømmet Quito var delt i tre styrende avdelinger: Las Esmeraldas, Bracamoros y Yaguarsongo og Quijos (La Canela). De to siste er å finne i Amazonas-området mens Las Esmeraldas utgjør byene i høylandet og ved kysten, blant annet hovedsetet Quito og la Villa de Riobamba.<sup>165</sup> Det var tilsammen 20 byer og en villa (Riobamba) i bispedømmet Quito.<sup>166</sup> Kikehierarkiet fulgte denne statsadministrative strukturen, og opprettet et domprosti i hver by.

I februar 1584 ble domprosti Villa de Riobamba opprettet med Juan Sánchez Mino i domprostembetet. Følgende steder ble underlagt dennes skattlegging: Pallatanga, Quero, Pelileo, Angamarca, Tomavela, Ambato, Latacunga og områdene rundt Chambo og Guano med tilhørende bosetninger.<sup>167</sup> Kirkesogn og misjonsstasjoner som er underlagt Villa

---

<sup>160</sup> Biskop de la Peña og hans etterfølgere utnevnte også en overprost som kunne bistå i administrasjonen av prestedømmet i sin helhet (Albuja Mateus 1998:250-251).

<sup>161</sup> Albuja Mateus 1998:246.

<sup>162</sup> Albuja Mateus 1998:246.

<sup>163</sup> Albuja Mateus 1998:248.

<sup>164</sup> Albuja Mateus 1998:249.

<sup>165</sup> Albuja Mateus 1998:267.

<sup>166</sup> Albuja Mateus 1998:249.

<sup>167</sup> Albuja Mateus 1998:250.



Riobamba er delt i to. Man skiller mellom Riobamba sentralt (centro) og distriktet nord for byen kalt *Provincia de Latacunga*, som også inkorporerte misjonsstasjonen Quero.<sup>168</sup>

Det vil si at Riobamba var det formelle administrativt senteret i regionen, men Latacunga fungerte i praksis som knutepunkt for den evangeliske aktiviteten rettet mot Quero.

### Prestene i tjeneste

Den ecuadorianske historikeren Albuja Mateus redegjør for hvilke kirkesogn og misjonsstasjoner som eksisterte i bispedømmet Quito rundt år 1600. Opplysningene stammer fra biskop López de Solís innsamling av statistiske data i bispedømmet.<sup>169</sup> Det var dette statistiske materialet som ble utgangspunkt for omorganiseringen av bispedømmet, og begynnelsen på intensivering av indianermisjonen.<sup>170</sup>

I følge det statistiske materialet tjenestegjorde presten Cristóbal Núñez i Quero i 1597 og 1598. Han fikk betalt 450 pesos for arbeidet, og vi vet at han behersket indianernes språk. Rodrigo de Araujo hadde i 1600 tatt over ansvaret for misjoneringen i Quero. Det er uvisst hvorvidt han kunne kommunisere med indianerne på deres eget språk. Både Núñez og Araujo tilhørte det sekulære presteskapet.<sup>171</sup>

De regionale konsilene og kirkemøtene bekjentgjorde en generell frustrasjon over prestenes lave moral i tjenesten. Prestene formidlet ikke alltid en praksis og holdning som samsvarte med den institusjonalisert Kirkens intensjoner. Eks religiøse hadde ankommet Den Nye Verden i de samme skipene som fraktet spanske conquistadorer over havet. Motivert av ønsker om frihet og lykke tilbød de sine tjenester i kristningsarbeidet, og de kunne ofte reise fra det ene stedet til det andre på leting etter materielle goder. Albuja Mateus går så langt som

---

<sup>168</sup> Albuja Mateus 1998:273-274. I løpet av 1900-tallet ble det i dette området opprettet tre bispedømmer; Riobamba, Ambato og Latacunga (Albuja Mateus 1998:250).

<sup>169</sup> Albuja Mateus 1998:265. Albuja Mateus baserer seg på studier av dokumenter fra *el Archivo General de Indias* i Sevilla, Spania. Han har funnet frem til tre dokumenter fra 1597, 1598 og 1600 som lister opp hvilke kirkesogn og misjonsstasjoner som eksisterte i Quito på denne tiden. Albuja Mateus kan fortelle at ingen av disse tre dokumentene er fullstendige, men er allikevel verdifulle for å kunne redegjøre for forholdene i bispedømmet Quito på denne tiden. Dokumentene gir opplysninger om sognets navn, hvem som hadde ansvaret for misjonen og lønnsnivå til presten som hadde ansvar for misjonen. I noen tilfeller får vi også informasjon om hvor mange indianere som sognet til den sentrale kirken. En tilføyelse av begrepet "lengua" til prestens navn viser til at nevnte prest behersket de lokale indianernes språk.

<sup>170</sup> Vargas 1987a:56.

<sup>171</sup> Albuja Mateus 1998:273-274.

å påstå at reformen som ble påbegynt med det regionale konsilet i Lima i 1551 ble redningen som sikret evangeliseringen fra den sikre fiasko.<sup>172</sup>

Kirkemøtene fastsatte en rekke forordninger som skulle regulere prestenes fremferd ovenfor indianerne, blant annet restriksjoner i forhold til materiell eiendom og forbud mot gambling, sportsjakt og kvinnebekjentskap.<sup>173</sup> Overtredelse av forbudene utløste strenge straffer og i verste fall utestengning fra presteembetet.<sup>174</sup> Hensikten var å dempe prestens vinningsmotiv i utnyttningen av indianerne. Kirkemøtene vektla at presten skulle fremstå med et godt eksempel. Han skulle ideelt sett være en velstelt og moralsk høyverdig person etter den spanske Kirkens moral.<sup>175</sup>

Kirkemøtene tydeliggjorde prestens rolle som den spanske sivilisasjonens budbringer. Innføring av spanske skikker ble sett som en forutsetning for assimilering av kristen tro. Blant oppgavene var besøk og bønn for syke kvinner og menn, og kontroll med indianernes levevis, som for eksempel klesdrakt og sosiale skikker.<sup>176</sup> Presten hadde på denne måten en nøkkelrolle i formidlingen av spansk sivilisasjon.

### Misjonsstasjon og trosopplæring

Quero hadde i sin tidlige historie en enkel fysisk struktur. Bosetningen tok preg av å tjene de spanske herrenes interesser, og bygningene ble oppført for å huse nødvendige institusjoner som skulle sikre økonomisk og ideologisk kontroll i området. Et passende jordstykke ble valgt som torv (plaza) Kirken ble konstruert så fort som mulig og ble plassert på torvets mest sentrale område. Ved siden av kirkebygget ble det konstruert en klosterbygning, og på den andre siden en kirkegård. Et samfunnshus ble også bygget, hvorav et lite rom ble benyttet som fengsel. Det ble satt av plass til en stor uteplass og de tomme markene tilrettelagt for veibygging. Noen godshus ble bygget for å huse den lokale overklassen, det vil si indianske ledere og de viktigste militære kommandantene.<sup>177</sup>

---

<sup>172</sup> Albuja Mateus 1998:213.

<sup>173</sup> Albuja Mateus 1998:214-216.

<sup>174</sup> Albuja Mateus 1998:220. Ved alvorlige overtredelser kunne presten bli utstøtt ved ekskommunikasjon.

<sup>175</sup> Albuja Mateus 1998:214-216.

<sup>176</sup> Vargas 1987b:100.

<sup>177</sup> Vicente Navarrete 1992:17. Denne beskrivelsen av misjonsstasjonenes fysiske utforming stemmer overens med Albuja Mateus beskrivelse av misjonsstasjonene i Quito (Se: Albuja Mateus 1998:102).

Biskop Pedro de la Peña beordret på kirkemøtet i Quito i 1570 at kirkesognene og misjonsstasjonene skulle bygge skoler i tilknytning til sognekirken. Disse skolene fungerte som sentre for kristendomsundervisningen.<sup>178</sup> Selve undervisningen var svært overflatisk, men krevde et obligatorisk fremmøte av indianerne.<sup>179</sup> Mange spanjoler betraktet indianerne som ute av stand til en full forståelse for kristendommen og at de derfor bare kunne motta trosopplæring i en svært forenklet utgave.<sup>180</sup>

Vitneutsagn fra Diego Lobato de Sosa, ordinert av la Peña, gir et bilde av hvordan kristningsarbeidet blant indianerne utartet seg i praksis.<sup>181</sup> I følge dette vitneutsagnet samler presten alle indianerne i kirken tidlig om morgenen. Her fremsier de en rekke fastsatte bønner, blant annet Fader Vår, Hill deg Maria og Salve Regina, samt de ti bud og trosbekjennelsen. Etter morgenritualet går de voksne til arbeid mens barna sitter igjen hos presten. Barna går enda en gang gjennom de samme bønnene og budene, men denne gangen som sangtekster. Musikken er ment som et hjelpemiddel for å lettere huske ordene. Dette ritualet gjentar seg hver dag gjennom hele uken.<sup>182</sup>

På søndager og kirkens festdager passer presten på at alle er til stede. Fravær kan bare godtas ved alvorlig sykdom eller med en skriftlig tillatelse.<sup>183</sup> Under messen fremsier presten de samme bønnene som i morgenritualet, og forteller litt fra evangeliet på indianernes eget språk. Liturgien inneholder feiring av messe og dåp av de barna som er født i løpet av uka.<sup>184</sup>

Indianerne var fra Kirkens side vurdert som barn, det vil si ute av stand til å gripe kristendommen på et intellektuelt nivå. Det religiøse objektet var et yndet religionspedagogisk virkemiddel ovenfor denne befolkningsgruppen. Inneforstått i denne vurderingen lå en holdning til indianerne som ”svake” kristne og lettere tilgjengelige for djevelsk påvirkning.<sup>185</sup>

Colleen McDannell hevder at katolske teologer i middelalderen uarbeidet en idé om at de ikke-utdannede klasser hadde behov for religiøse objekter for å nærme seg det Hellige. De mente at det religiøse objektet formidlet kristen tro til de som ikke kunne nærme seg Gud

---

<sup>178</sup> Vargas 1965:76.

<sup>179</sup> MacCormack 1999:203.

<sup>180</sup> MacCormack 1999:210-211.

<sup>181</sup> Vitneutsagnet er hentet fra Vargas 1987b:99-100.

<sup>182</sup> Vargas 1987b:99.

<sup>183</sup> Vargas 1987b:100.

<sup>184</sup> Vargas 1987b:99-100.

<sup>185</sup> MacCormack 1999:210-211.

intellektuelt. Religionstilnærmingen knyttet til objekter ble betraktet som en "svakere" form for kristendom tilpasset de lavere samfunnslag. Kirken vurderte ikke-utdannede folkegrupper, som kvinner og barn, som å være særlig responsive til hellige bilder, objekter og steder.<sup>186</sup>

I kirkene var det plassert bilder og statuer av Jesus, Maria, helgenene og det kristne korset. Kirkens intensjon var at indianerne skulle komme til den "rette" kristne tro gjennom kristen ikonografi.<sup>187</sup> Det vil si at Kirken mente at bruk av religiøse bilder og statuer kunne "rense" indianernes religiøse forstillinger og omvende dem til gode kristne etter spansk stil.

### Dominikansk misjon

Dominikanske misjonærer kom til Quero fra Latacunga i 1634. Dokumentene fra 1597-1600 forteller oss at både dominikanske og fransiskanske misjonærer på denne tiden var etablert på flere sentrale punkter på strekningen Riobamba–Latacunga, blant annet Ambato og Píllaro.<sup>188</sup> Det vil si at dominikanerne i Quero allerede hadde solid erfaring med evangeliseringsarbeid i området. Den kristne misjonen i sin tidlige fase var under sterk innflytelse av dominikanere og fransiskanere. Mangel på sekulære prester gjorde at det i hovedsak var tiggerordenene som sto bak arbeidet med å samle indianerne i definerte grupper og etablere kirkesogn og misjonsstasjoner i regionen.<sup>189</sup>

Representanter for den dominikanske ordenen etablerte seg i byen Quito sju år etter denne byens spanske grunnleggelse i 1534, det vil si etter at fransiskanerne hadde etablert seg i den nye koloni byen. Dominikanerne i Quito var underlagt provinsen *San Juan Bautista* i Peru, og det var derfra de første dominikanske misjonærene ble sendt til Quito.<sup>190</sup> Dominikanerne skulle få en viktig stilling i det nye bispedømmet, blant annet ved at de første biskopene tilhørte ordenen.<sup>191</sup>

Prestemangelen var stor i det unge bispedømmet, og biskop Pedro de la Peña ønsket å løse problemet ved å etablere presteseminar i bispedømmet. Dominikanerne opprettet et lærested i

---

<sup>186</sup> McDannell 1995:8-9.

<sup>187</sup> Padilla 1989:38.

<sup>188</sup> Albuja Mateus 1998:265-289.

<sup>189</sup> Albuja Mateus 1998:253-254.

<sup>190</sup> Vargas 1960:35-36. På dette tidspunktet hadde fransiskanerne allerede etablert seg i Quitos gamle inkapalass og dominikanerne måtte derfor finne sitt tilholdssted på den andre siden av byens sentrale sone.

<sup>191</sup> Albuja Mateus 1998:42-43. Biskop Garci Días Arias og biskop Pedro de la Peña tilhørte begge den dominikanske ordenen.

Quito i 1559 og fikk på denne måten en viktig rolle i utdannelsen av kirkepersonell til bispedømmet.<sup>192</sup> En økende kreolsk samfunnsklasse fikk sin religiøse utdannelse på dette dominikanske lærestedet, for så å tjenestegjøre i bispedømmets ulike misjonsstasjoner og spanskdominerte sogn.<sup>193</sup> Prestene som ble utdannet her var både religiøse og sekulære.<sup>194</sup> Det vil si at også det sekulære prestskapet sto under sterk dominikansk innflytelse. Dominikanerne dominerte organiseringen av den høyere utdannelsen i kolonien helt frem til jesuittene opprettet seminaret San Luis i 1594.<sup>195</sup>

I dominikanernes utdannelsesprogram var kunnskap om indianernes språk, quechua, gitt stor prioritet. Allerede da dominikanerne innfant seg i Peru første halvdel av 1500-tallet var de lidenskapelige forsvarene av å benytte dette språket overfor indianerne.<sup>196</sup> Ved kirkemøtet i Quito i 1570 fulgte biskop de la Peña opp den dominikanske oppfordringen og fastsatt som krav til prestene at de lærte seg indianernes språk. Han så dette kravet som en forutsetning for å lykkes i evangeliseringsarbeidet.<sup>197</sup>

### Dominikanerne og rosenkranshengivenhet

De religiøse ordenene tok med seg sine egne kristne tradisjoner fra Spania. De tok med seg bilder og statuer av Jomfru Maria, Kristus og helgenene, og opprettet *konfraterniteter* basert på en kristen hengivenhet som samsvarte med disse tradisjonene.<sup>198</sup> *Konfraternitetene* spredde seg raskt og med dem kom spredningen av kristen kult med utgangspunkt i religiøse bilder og objekter. Det var *konfraternitetene* som dannet grunnlag for et marked for religiøs kunst i kolonien.<sup>199</sup>

Dominikanske misjonærer sto bak spredningen av *rosenkranskonfraterniteter* i bispedømmet Quito.<sup>200</sup> I følge tradisjonen ga Jomfru Maria rosenkransen til dominikanernes grunnlegger, St. Dominikus, som et middel i kampen mot albigenesernes kjetteri. Etter dette har denne

---

<sup>192</sup> Vargas 1965:34-35. Padre Rafael Segura ankom i 1559 Quito fra Peru med det formål å opprette dette dominikanske lærerstedet.

<sup>193</sup> Vargas 1965:35.

<sup>194</sup> Vargas 1965:37.

<sup>195</sup> Vargas 1965:37. Det var med andre ord ikke før 1594 at den dominikanske påvirkningen utfordret av en jesuittisk misjon. Det skulle imidlertid ta noe tid før jesuittene gjorde seg gjeldende ute i provinsen hvor tiggerordenene hadde vært etablert fra den kristne misjonens begynnelse.

<sup>196</sup> Vargas 1965:37. Dominikanermunken Domingo de Santo Tomás sto bak utarbeidelsen av den første quechua grammatikken som i 1560 ble trykt i Valladolid i Spania.

<sup>197</sup> Vargas 1965:38. Betydningen av språkkunnskap i evangeliseringsarbeid ble bekreftet ved kirkemøtet i 1598.

<sup>198</sup> Vargas 1987c:147.

<sup>199</sup> Vargas 1960:135.

<sup>200</sup> Vargas 1987c:147.

hengivenhetsformen vært særlig knyttet til denne religiøse ordenen.<sup>201</sup> Rosenkransbønn består av resitasjon av et fast bønnemønster som blant annet består av et stort antall Hill Deg Maria bønner. På begynnelsen av 1400-tallet kombinerte dominikanerne denne bønneresitasjonen med systematisk meditasjon over hendelser fra Jomfru Marias liv, og etablerte et stort antall *konfraterniteter* som gjorde bruk av denne bønneøvelsen.<sup>202</sup>

Den katolske reformbevegelsen på 1500-tallet støtte opp under spredningen av *rosenkranskonfraterniteter*, og kapeller viet til denne kultaktiviteten dukket frem over alt i det katolske Europa.<sup>203</sup> Fokuseringen på trengt organiserte, metodiske og meditative bønner falt reformarbeiderne i smak, og spredningen av Maria-hengivenhet gjennom rosenkransen spredde seg raskt og hadde en særlig appell til kvinnene.<sup>204</sup>

Dominikanerne fortsatte tradisjonen i Amerika, og *rosenkranskonfraternitetene* spredde seg raskt i bispedømmet Quito. Denne hengivenhetsformen inkluderte alle samfunnslag, og Vargas hevder at rosenkransbønnen utviklet seg til å bli et folkets evangelium. Det var gjennom rosenkransen at indianerne fikk kjennskap til Jesu liv og hans guddommelige Mor.<sup>205</sup>

La Virgen del Monte har den fulle tittelen La Virgen del Rosario del Monte. Det vil si at rosenkransbønnen er sentral i kulten av La virgen del Monte. Jomfruen holder en rosenkrans i den ene hånda, og i følge tradisjonen er hun denne bønneformens beskytter.

### En ny generasjon misjonærer

De dominikanske misjonærene kom til Quero i 1634, det vil si hundre år etter at spanjolene erobret dette området, og seks tiår etter den spanske grunnleggelsen av Quero. Ved begynnelsen av 1600-tallet var den spanske eroblingsfasen over, og kolonisamfunnet gikk inn i en periode med en etablert samfunnsorden. Den spanske kronen hadde bekreftet sin tilstedeværelse ved å utvikle administrative sentre i kolonien, og Kirken hadde definert sitt hierarki. Regionale konsil og kirkemøter dannet grunnlag for felles retningslinjer i misjonsarbeidet, og Kirken satte nå i gang med en ny offensiv misjonsstrategi. Den tok form av en systematisk organisert kampanje rettet mot å utslette indianernes avgudsdyrkelse og

---

<sup>201</sup> Eriksen & Stensvold 2002:88.

<sup>202</sup> Kieckhefer 1987:93.

<sup>203</sup> Luria 1996:107.

<sup>204</sup> Luria 1996:108.

<sup>205</sup> Vargas 1987c:147.

ødelegge hva som var igjen av førkristne forestillinger.<sup>206</sup> Denne intensiverte misjonskampanjen ble ledet av europeiske misjonærer som hadde vokst opp i et kultisk miljø preget av ekspansjon og katolsk reform.<sup>207</sup>

Mary Lee Nolan hevder at: "Most missionaries born after about 1535 grew up in a Catholic Reformation milieu of weeping Madonnas, bleeding crucifixes, sudden cures by wayside votive images, and joyous celebration of the acquisitions of wondrous objects from far places. Each of these phenomena led to the creation of new pilgrimage shrines."<sup>208</sup> Med andre ord tok den nye generasjonen misjonærer med seg tradisjoner som vektla religiøse objekter i den kristne kultformasjonen, og disse objektene mirakuløse evner ble grunnlag for etablering av nye kristne pilegrimsmål.

Perry & Echeverría hevder at denne katolske reformbevegelsen som Nolan refererer til var svært mariosentrisk av natur. Denne favoriseringen av Maria i spansk religiøsitet hadde sin bakgrunn i 1500-tallets ekspansjonsdynamikk og misjonsiver.<sup>209</sup> Det vil si at hendelser i Europa og koloniseringen av Amerika virket inn på den kulturelle utviklingen i Spania, og at miljøet i Spania på sin side influerte misjonens utvikling i Den Nye Verden. Denne tosidige utviklingen resulterte i en fremvekst av Maria-helligdommer på begge sider av Atlanterhavet.

Den kristne gjenerobringen av den iberiske halvøy hadde utviklet en militant form for marianisme. Treenighetsbegrepet, Kristus-oppfatningen og Kirken representerte tre hindringer for evangeliseringen av de beseirede muslimene. De hevder at Maria ikke representerte den samme hindringen, og således utviklet seg til et mer naturlig redskap for assimilering av kristen tro.<sup>210</sup> Spanjolene erobret kongeriket Granada, muslimenes siste bastion, samme år som de oppdaget Amerika.<sup>211</sup> Det vil si at da Maria kom til Amerika hadde hun allerede vist seg som en mektig medhjelper i spanjolenes fremferd for å omvende hedninger til kristen tro.

Protestantisk reform resulterte i at 1500-tallets helligdommer viet til Maria ble ødelagt i England og Skandinavia. I Spania derimot fant man et effektivt maskineri som hadde som målsetning å utslette alle slike tanker. Dette systemet, bemannet av dominikanere og

---

<sup>206</sup> MacCormack 1999:217.

<sup>207</sup> Nolan 1991:24.

<sup>208</sup> Nolan 1991:24.

<sup>209</sup> Perry & Echeverría 1988:31.

<sup>210</sup> Perry & Echeverría 1988:40.

<sup>211</sup> Perry & Echeverría 1988:30.

fransiskanere, skulle også vise seg å være effektivt i Den Nye Verden. De tok fatt på en misjonsstrategi som favoriserte religiøse objekter som virkemiddel i religionsformidlingen. Den Nye Verden ble snart full av Maria-apparisjoner, mirakuløse bilder og fenomener assosiert med iberisk tradisjon: "Indeed, we can say that Hispanic colonization was Marian colonization."<sup>212</sup>

Katolsk Reform og militant marianisme var utgangspunkt for en ny misjonsbølge i bispedømmet Quito. Den nye generasjonen misjonærer satte i gang med offensive mottiltak i møtet med førkristne tradisjoner som hadde overlevd misjonens første fase. Den intensiverte misjonskampanjen, med denne religiøse "renselsen" som mål, skulle vise seg å være så effektiv at den allerede i 1660 kunne vise til gode resultater.<sup>213</sup> Dominikanerne som kom til Quero i 1634 var representanter for denne offensive misjonskampanjen, og signaliserte dermed at den kristne misjonen i dette området gikk inn i en ny fase.

---

<sup>212</sup> Perry & Echeverría 1988:31.

<sup>213</sup> Phelan 1967:52.



# LA VIRGEN DEL ROSARIO DEL MONTE OG ETABLERINGEN AV KRISTNE HELLIGDOMMER

Kildene er ikke enige om når La Virgen del Monte åpenbarte seg i Quero, men beveger seg innenfor perioden 1640-1650. På denne tiden hadde kristen misjonærer etablert sentrale Maria-helligdommer i området, som ledd i den intensiverte misjonskampanjen på 1600-tallet. Den kulturelle utviklingen var preget av mirakuløse Madonnaer som transformerte førkristne pilegrimsmål til helligdommer viet en kristen ikonografi. Det vil si at indianerne til en viss grad kunne videreføre sine tradisjoner, men nå ved bruk av den kristne ikonografien.

Transformeringen av pilegrimsmål, fra å være bærere av førkristne tradisjoner og til å bli kristne helligdommer, var med andre ord velkjent i Quero når La Virgen del Monte viste seg for gjeterguttene i fjellet Mulmul. Den generelle utviklingen er dermed mitt utgangspunkt for å undersøke etableringen av lokal La Virgen del Monte kult i Quero.

## Førkristne pilegrimstradisjoner og møtet med kristendommen

Indianerne hadde lange tradisjoner i å markere årets syklus med religiøse feiringer. Disse feiringene hadde en nær sammenheng med forhold knyttet til indianernes jordbruksamfunn, blant annet innhøsting og såing. Menneskets avhengighet i relasjon til naturen viste seg i de religiøse ritene.<sup>214</sup>

Da inkaene erobret området på 1400-tallet innførte de sin egen rituelle kalender. Denne kalenderen, som fulgte solens syklus, tjente som grunnlag for inkaenes autoritative styre. Her fant man det ideologiske utgangspunktet for inkasamfunnets økonomiske, politiske og sosiale struktur. Inkaenes autoritære styre forlangte full underkastelse fra sine undersåtter, og ritualene formidlet folkets avhengighet til styresmaktene så vel som naturen.<sup>215</sup>

Inkaenes kultiske system var første mål for spanjolenes ideologiske angrep. Bekjempelse av inkaenes sol-kult skulle vise seg å møte forholdsvis liten motstand i Ecuador.<sup>216</sup> Det kan bero på at denne kultformen var assosiert med en fremmed erobringmakt, inkaene. Overgangen

---

<sup>214</sup> Aliaga Rojas 1987a:20.

<sup>215</sup> Aliaga Rojas 1987a:21.

<sup>216</sup> Moya 1995:19.

fra inkaenes styre til spansk kolonisering i denne regionen representerte med andre ord et bytte fra en erobringmakt til en annen.

Spanjolene videreførte inkaenes prinsipper om avhengighet og underkastelse, men nå i form av lydighet til spanske herrene og som kulturelt fenomen formidlet ved kristen liturgi.<sup>217</sup> Indianerne pliktet å delta på obligatoriske messer og lytte til den kristne lære, men de ble holdt utenfor et fullverdig medlemskap i den kristne Kirken.<sup>218</sup> Det vil si at kristendommen i sin institusjonaliserte offisielle form fylte den samme funksjonen som inkaenes ritualer tidligere hadde hatt, lydighet og underkastelse i møtet med autoriteter. Det kan forklare hvorfor apostelen Santiago ikke høstet popularitet blant indianerne i Quero. Han representerte den spanske kristendommen i sin autoritære form, og etablerte dermed en avstand mellom seg og den indianske befolkningen. Henvendelser til Santiago i sognekirken var assosiert med underkastelse til spanske autoriteter.

Spanjolenes tidlige misjonering rettet mot inkaenes institusjoner hadde følger for den førkristne trosstrukturen i Ecuador. Den ecuadorianske antropologen Luz del Alba Moya hevder at spanjolenes ankomst satte i gang en omfattende dekonstrueringsprosess av førkristen kultpraksis.<sup>219</sup> Tradisjoner assosiert med inkaherskeren ble så å si ”skrellet bort”, mens andre kultformer skulle vise seg å ha et sterkere rotfeste i befolkningen.<sup>220</sup> Det var særlig praksis knyttet til indianernes naturånder, *las huacas*, som skulle vise et slikt overlevelsespotensial. Moya hevder til og med at denne kultformen gjennomgikk en revitalisering i Ecuador i etterkant av at inkariket var beseiret.<sup>221</sup>

*Huacaen* hadde en sterk tilknytning til det fysiske landskapet, og symboliserte indianernes forbindelse med gamle tradisjoner og forfedre.<sup>222</sup> MacCormack hevder at de spanske myndighetenes arbeid med å flytte indianerne til samlede grupper var en strategi for å bekjempe denne kultformen.<sup>223</sup> *Huacaen* var en guddom med sterk forankring i det fysiske landskapet og som dermed vanskelig kunne løsrives fra sitt opprinnelige tilholdssted. Ved å

---

<sup>217</sup> Aliaga Rojas 1987a:21.

<sup>218</sup> Phelan 1967:55.

<sup>219</sup> Moya 1995:19.

<sup>220</sup> Moya 1995:19.

<sup>221</sup> Moya 1995:19.

<sup>222</sup> MacCormack 1999:211.

<sup>223</sup> MacCormack 1999:211.

flytte indianerne vekk fra sitt opprinnelige bosted røsket de dem bort fra førkristne tradisjoner og plasserte dem i en situasjon av åndelig forvirring og religiøs omveltning.<sup>224</sup>

Denne situasjonen kunne være en gylden mulighet for å påvirke indianerne i en kristen retning, men de kristne misjonærene maktet ikke å formidle det kristne budskap til indianernes sinn. Indianerne hadde behov for å komme i kontakt med det overnaturlige ved egen rituell praksis. Segregeringen av indianerne i en laverestående klasse, uten fullverdig medlemskap i Kirken, gjorde at indianerne ikke fikk svar på sine behov innenfor institusjonalisert kristendom, og det var ofte de tok opp førkristen praksis i relasjon til overnaturlige makter.<sup>225</sup>

Historikeren Sabine MacCormack hevder at oppblomstringen av førkristne tradisjoner kom som et resultat av misjonærenes tette forbindelse med de politiske styresmaktene.<sup>226</sup> Dette samarbeidet hadde hatt sine positive sider, som ved samlingen av indianerne i grupper, men den tette forbindelsen kunne også by på utfordringer som til en viss grad påvirket misjonsstrategien.

De sivile myndighetene favoriserte en hurtig evangelisering, og om nødvendig ved bruk av vold.<sup>227</sup> Det vil si at siviladministrasjonen var delaktig i den religiøse rensesekampanjen på 1600-tallet. I følge MacCormack besto disse misjonskampanjene i hovedsak av å lete opp førkristne helligdommer for så å ødelegge dem. Deretter måtte indianerne delta i den obligatoriske trosopplæringen, hvor sivile myndigheter hjalp til med å passe på at alle overholdt oppmøteplikten.<sup>228</sup> Fysisk vold ble etterfulgt av en åndelig trakassering hvor kristne helligdommer intervenerte i indianernes førkristne landskap.<sup>229</sup>

Apparisjoner av Jomfru Maria var den vanligste visjonen indianerne hadde av det overnaturlige i en kristen sammenheng.<sup>230</sup> Rowe & Schelling hevder de kulturelle forskjellene ble mindre i drømmer og visjoner.<sup>231</sup> Visjonene kombinerte elementer fra ulike kilder med en større grad av frihet enn prestens prediken i sognekirken. De kristne visjonene

---

<sup>224</sup> MacCormack 1999:211-212.

<sup>225</sup> MacCormack 1999:212.

<sup>226</sup> MacCormack 1999:212.

<sup>227</sup> MacCormack 1999:212.

<sup>228</sup> MacCormack 1999:212.

<sup>229</sup> MacCormack 1999:214.

<sup>230</sup> Rowe & Schelling 1991:23.

<sup>231</sup> Rowe & Schelling 1991:23.

var derfor en viktig kanal for misjonærenes omvendning av indianernes sinn til kristen tro, og indianerne kunne gjøre bruk av kristen ikonografi innenfor en tradisjonell trosstruktur.<sup>232</sup>

### Maria-helligdommer i Riobamba og Baños

I følge opprinnelseslegenden til La virgen del Monte kulten i Quero så var de første troene i denne kulten handelsreisende på strekningen Baños-Riobamba. På den tiden som La Virgen del Monte viste seg ved denne veien var det allerede etablerte Maria-helligdommer både i Riobamba og Baños. Sentralt plassert i indianske bosetninger skulle disse Maria-helligdommene utvikle seg til å bli viktige pilegrimssentre for indianernes folkekatolisisme.<sup>233</sup>

La Virgen del Monte kulten hadde sin opprinnelse ved veien mellom Maria-helligdommene. Det vil si at de første troende til La Virgen del Monte kom med erfaringer og kunnskap om Maria-helligdommene i Riobamba og Baños, og utviklingen der ble utgangspunkt for La Virgen del Monte kulten i Quero.

### La Virgen de Cicalpa i Riobamba

Kulden av Virgen de Cicalpa i Riobamba har sin opprinnelse fra bestillinger av Maria-statuer utarbeidet ved den quitenske skolen for religiøs kunst på 1590-tallet. Et økende antall *konfraterniteter* i kolonien førte til stor etterspørsel etter religiøs kunst. Det religiøse objektet utgjorde selv kjernen i *konfraternitetene* og fungerte som samlingspunkt for rituell handling.<sup>234</sup> Dette lokale markedet fungerte som grunnlag for at skulptører og malere etablerte seg i kolonien.<sup>235</sup> De første kunstnerne kom med bakgrunn fra Spania, og tok med seg kunnskap og tradisjoner derfra.<sup>236</sup> Blant håndverkerne som gjorde seg mest bemerket var skulptøren Diego de Robles.<sup>237</sup>

På slutten av 1500-tallet ga biskopen sin aksept til arbeidet med Maria-figurer som skulle plasseres i sentrale indianske bosetninger. Robles sto bak disse skulpturene laget for Maria-hengivenhet etter mønster fra den spanske Guadalupe-kulden. Maria-skulpturene ble plassert på sentrale steder i bispedømmet; Guápulo, Quinche, Cicalpa og Cisne.<sup>238</sup> Her skulle vise de

---

<sup>232</sup> Rowe & Schelling 1991:23.

<sup>233</sup> Vargas 1987b:102.

<sup>234</sup> Padilla J 1989:45

<sup>235</sup> Vargas 1965:56.

<sup>236</sup> Vargas 1965:54.

<sup>237</sup> Vargas 1965:57.

<sup>238</sup> Vargas 1987b:102.

umiddelbart at de var formidlere av mirakuløse krefter. En mengde mirakelfortellinger dukket opp og kunstneren Robles var selv involvert i de første av dem.<sup>239</sup>

Maria-helligdommene etablerte seg raskt som populære pilegrimsmål i distriktene, og tiltrakk seg troende fra distriktene i området; Guápalo og Quinche i nord, og området rundt byen Quito; Cisne i sør; og Cicalpa i det sentrale høyland.<sup>240</sup>

### La Virgen del Rosario de Agua Santa i Baños<sup>241</sup>

Dominikanske misjonærer fra Patate grunnla Baños i 1553 som utgangspunkt for videre evangelisering innover i Amazonas-området.<sup>242</sup> Baños fikk dermed funksjon som bruhode mellom myndighetene i høylandsområdet og videre ekspansjon inn i lavlandet. Den dominikanske presten Guerrero Zalamea etablerte kulten av Vår Frue av Montserrat i området som et ledd i kristningsprosessen, og Jomfruen viste snart sine mirakuløse evner.

En dag så en kirketjener en liten statue bevege seg i luften, ledsaget av to vakre ungdommer. Hun senket seg nedover til føttene berørte et springvann som kom ut av fjellet. Denne hendelsen gjentok seg flere ganger. Sognepresten samlet folk i kirken hvor de bønnfalt Jomfruen om at hun skulle åpenbare for dem hva hun ville.

Neste natt viste Jomfruen seg for presten og ba om at det skulle bygges en kirke ved siden av springvannet. Hun lovt at spedalske som badet i dette vannet, med tro på dets helbredende virkning, skulle kureres for sine plager. Man begynte straks arbeidet med å bygge kirken, men da tiden kom for å flytte Jomfruen til hennes nye hjem var statuen borte på mystisk vis. Et herreløst muldyr kom til torvet foran det nye kirkebygget, bærende på en trekasse. Ingen kunne fortelle hvor denne kassen kom fra eller hvem som eide den, så presten tok den i sin varetekt inntil eieren ville vise seg.

Tiden gikk og ingen spurte etter kassen. Etter to måneder bestemte derfor presten at kassen skulle åpnes i vitners nærvær. Til deres store overraskelse fant de statuen av Jomfruen inne i

---

<sup>239</sup> Vargas 1960:128.

<sup>240</sup> Vargas 1987b:102. Cicalpa er lokalisert der byen Riobamba lå før jordskjelvet i 1698. Alle disse Maria-helligdommene har beholdt sin aktualitet frem til i dag, og er blant landets viktigste nasjonalhelligdommer.

<sup>241</sup> Opplysninger om legenden til la Virgen del Agua Santa i Baños er hentet fra:

<http://www.edufuturo.com/educacion.php?c=2430>. Dette nettstedet baserer seg på kilden: Freire Guevara, Enrique (1995): *Leyendas y Tradiciones de Baños*. CCE. Quito-Ecuador. 1995.

<sup>242</sup> Freire Guevara 2001:23.

den. De plasserte Jomfruen i sognekirken hvor hun ble kjent som La Virgen de Agua Santa (Jomfruen av det Hellige Vann).

Etter presten Guerrero de Zalamacas bortgang organiserte de dominikanske brødrene en *konfraternitet* bestående av indianske arbeidere. Denne *konfraterniteten*, viet til kulten av La Virgen del Rosario de Agua Santa, fungerte som utgangspunkt for religiøs kult i området.<sup>243</sup> Det vil si at det i Baños var etablert en *rosenkrans-konfraternitet* som integrerte den indianske befolkningsgruppen.

De indianske arbeiderne var engasjert i den lokale produksjonen av tekstilfarger. Baños var integrert i den regionale tekstilproduksjonen med knutepunkt i Riobamba. Baños hadde som oppgave å forsyne produsentene med tekstilfarger, og kommunikasjon med distriktets administrative sentrum, la Villa Riobamba, var derfor vesentlig.<sup>244</sup> For å komme dit måtte de benytte veien gjennom Quero.

### La Virgen del Monte i Quero

Opprinnelseslegenden om La Virgen del Monte fra Quero fungerer som utgangspunkt for Maria-kulten som oppsto her på midten av 1600-tallet. Kildene kan ikke fastsette med sikkerhet når denne lokale Maria-kulten ble etablert, men beveger seg innenfor perioden 1640-1650. Kildene fra Quero baserer seg på to dokumenter for å bevise kultens historiske aktualitet; det ene fra 1678, hvor et området viet til La Virgen del Monte er nevnt i en bisetning; det andre fra 1802, som er en inventarlist fra sognekirken i Quero.<sup>245</sup>

Jeg baserer min fremstilling av opprinnelseslegenden om La Virgen del Monte i Quero på gjengivelsene i Anastacio Navarrete (1966) og Nicola López (2002). Før 1966 ble legenden overført fra munn til munn gjennom generasjoner. Det vil si at den har vært i kontakt med mange påvirkningskanaler før Anastacio Navarrete skrev den ned i 1966.

Legenden følger et legendemønster som var utbredt på den spanske landsbygda, og representerer dermed en videreføring av iberiske tradisjoner i Amerika. I følge William

---

<sup>243</sup> Freire Guevara 2001:22.

<sup>244</sup> Freire Guevara 2001:21.

<sup>245</sup> Virgen del Monte ble flyttet fra kapellet i la Playa Grande og til sognekirken i Quero etter jordskjelvet i 1797.

Christian fungerer disse legendene som et charter for forholdet mellom landsbykultur, natur og overnaturlige makter.<sup>246</sup>

### Legenden

På 1600-t var det en stor skogssone i Jaloa ved foten av fjellet Mulmul i Quero. Elven Rio Amarillo (Den Gule Elv) strekker seg gjennom dette området i retning nord. Ved elven er det et relativt stort område hvor gjeterne pleide å ferdes med sin budskap.

Ekteparet Jácome-Pallo levde her i Jaloa. De hadde ingen barn, men hadde adoptert en gutt av hvit rase. Guttens navn er ukjent, men vi vet at han var stum. Adoptivforeldrene sendte ham ut for å gjete, og da han var i en alder av 18-20 år gikk han hver dag på strekningen mellom huset til adoptivforeldrene og gjeteren ved Amarillo-elven. Han skilte lag med de andre gjeterne og fulgte buskapen til foten av et stort myrtetre. Treet befant seg ca. 30m fra den offentlige veien som førte til Pelileo og Baños.

Den unge gjeteren knelte, foldet hendene og stirret i ekstase opp i toppen av treet. Noen ganger klatret han opp i treet og knelte på en av grenene. Da kvelden kom samlet han sammen buskapen og vendte hjem igjen sammen med de andre gjeterne.

Når natten kom laget gjeterguttene en beholder for stearin og fett, og på den måten skaffet han seg lys. Samme natt trosset han den strenge kulden fra fjellene og gikk tilbake til myrtetreet. Her ble han værende helt til neste morgen før han vendte hjem igjen til adoptivforeldrenes hus.

Adoptivforeldrene la merke til de nattlige fraværene. De ble bekymret og besluttet at de måtte hindre at gutten gikk ut. Det gjorde de ved å passe på at han ikke fikk tak i stearin og fett til lys, men gutten fant nye veier for å skaffe seg det han trengte. Han var snill og god og godt likt av alle, og når søndagen kom og de gikk til messe i kirken i Quero, fikk han den stearinen han trengte av kirketjeneren. Dermed kunne han fortsette sine nattlige utflukter.

Adoptivforeldrene ble enda mer bekymret da de så at gutten fortsatte å gå ut om natten, og de bestemte seg for å følge etter ham. Sammen med noen naboer trosset de det kjølige

---

<sup>246</sup> Christian 1981:22.

natteklimaet i området. Nesten fremme ved Rio Amarillo kunne de se et sterkt lys fra det stedet hvor myrtetreet sto. Men etter hvert som de kom nærmere tonet alt seg ned til mørke. Vel fremme ved treet møtte de bare den unge gjeteren som nå var henfallen i ekstase. Ingen kunne se hva som åpenbarte seg for gutten, og som var gjenstand for hans hengivenhet.

De nattlige utfluktene fortsatte og adoptivforeldrene ble stadig mer bekymret De bestemte seg derfor for å snakke med de dominikanske brødrene som holdt til i Quero. Dominikanerne så alvorlig på saken og skyndte seg til stedet hvor mirakelet fant sted. Der fant de bildet av Jomfruen i myrtetreet, og som ved et mirakel fikk unggutten taleevne. Takket være dette kunne gutten nå fortelle om at Jomfruen hadde åpenbart seg for ham.

Prestene anbefalte gutten om å være forsiktig og at han ikke fortelle andre om hva som hadde skjedd. De bygde et kapell på samme sted som gutten hadde møtt Jomfruen og hvor det hellige bildet var funnet. Gutten noterte seg datoen for mirakelet, 15.januar. Til ham kalte Jomfruen seg for Milagrosa Virgen del Monte (Den Mirakuløse Fjelljomfruen).

Kapellet forble ved veien som førte fra Guano til Pelileo. Ryktet om den mirakuløse Jomfruen spredde seg raskt, og mange mennesker reiste til kapellet, blant annet fra Guano, Pelileo, Riobamba, Baños og el Oriente. Disse menneskene var de første troende og de tok med seg stearin og almisser til Jomfruen.

De reisende bidro til at ryktet om kulten av la Virgen del Monte spredde seg. En kvinne i Baños som fikk høre om Virgen del Monte ble veldig interessert i å få vite hvor Jomfruen var å finne. Etter å ha spurt seg fore reiste hun til det lille kapellet for å se Jomfruen og vise sin hengivenhet. I løpet av reisen forandret en diabolisk ide hjertet til den formodentlige troende. Hun kom frem til kapellet, nå ikke i hengivenhet, men for å ta med seg bildet av Jomfruen til Baños. Slik hendte det at gjeterne og Jomfruens tilhengere ble frarøvet sin mest kostbare skatt.

Befolkningen i Quero og Jaloa gjennomgikk mange triste dager og lange timer. Til sist åpenbarte Jomfruen seg for kirketjeneren i en drøm. Jomfruen fortalte kirketjeneren hvor de kunne finne henne. Kirken sendte en kommisjon til det utpekte stedet som lå i utkanten av bosetningen i Baños. De fant Jomfruen uten store vanskeligheter og vendte tilbake med sin dyrebare skatt.



I følge tradisjonen fortalte Jomfruen kirketjeneren at hun ikke ville være i det lille kapellet uten å bli passet på, kledd i dukkeklær og uten kult. Tradisjonen forsikrer om at denne kirketjeneren som levde i den gamle byen var dydig og rettskaffen. De troende bestemte seg for å høre på ham og flytte Jomfruen til et nytt sted.

De bar Jomfruen mellom seg og gikk ca. 2km nordover til la Playa Grande. Der ble de overrumplet av en mystisk tyngde som umuliggjorde alle forsøk på å gå videre. De forsto da at det var umulig å flytte skaperen av Universet som Jomfruen bar i sitt fang. På dette stedet, med beskyttelse for de kalde vindene fra fjellhøydene, bygget de et nytt kapell.

I følge tradisjonen markerte forflytningen av Jomfruen begynnelsen på de lokale pilegrimstradisjonene. Hvert år, 15. Januar, bega mange familier seg på pilegrimsreise til kapellet. Pilegrimen varte i 15 dager hvor man feiret apparisjonene og funnet av Den Hellige Jomfruen.

### La Virgen del Monte som pilegrimsmål

Kristen pilegrim i Latin-Amerika er nært knyttet til pilegrim i vest-Europa. Overføringen av tradisjoner fra Europa til Amerika begynte med erobringen av Amerika og har fortsatt siden<sup>247</sup>. Noen pilegrimstradisjoner i Latin-Amerika har gjennomgått en synkretisme mellom Kristne og ikke- kristne elementer. Historikeren Mary Lee Nolan hevder at hovedelementet ved en slik synkretisme pleier å være det Europeiske bidraget. Førkristne pilegrimstradisjoner som hadde størst sannsynlighet for å overleve, var de som var tilstrekkelig familiære for europeiske misjonærer, og ble således støttet eller tolerert.<sup>248</sup>

Etableringen av kristen pilegrim i Ecuador ble ledsaget av en legendetradisjon etter iberisk mønster. I følge Mary Lee Nolan var den vanligste historien i Latin-Amerika at religiøs kult

---

<sup>247</sup> Nolan 1991:19.

<sup>248</sup> Nolan 1991:20. Nolan trekker frem tre aspekter ved europeisk pilegrim som hun mener er nødvendige å ta hensyn til for å kunne tilegne seg en forståelse av latinamerikansk pilegrim. For det første er det viktig å se nærmere på de variasjonene man møter innen europeisk pilegrimstradisjon, og med hvilken hyppighet visse spor finnes på begge sider av Atlanterhavet. På denne måten kan man også se spor etter overlevninger av innfødte amerikanske tradisjoner. For det andre trenger man opplysninger om pilegrimens uttrykksform og hvordan kultdannelsen oppsto i Europa på 1500- 1600- og 1700- tallet. Dette var en periode med mye kult dannende aktivitet i Vest-Europa og danner et bilde av hvilke tradisjoner som ble fraktet over til Amerika. Et tredje aspekt som Nolan trekker frem er hvilken påvirkningskraft 1800- og 1900- tallets dannelse av europeiske pilegrimsmål har påvirket Amerika.

etablerte seg med utgangspunkt i nylig ervervede religiøse statuer og bilder.<sup>249</sup> Maria-statuer ble fraktet til koloniens utposter sammen med de første misjonærene. Statuene viste seg snart å være mirakuløse, og tiltrakk seg tilhengere fra alle samfunnsklasser.<sup>250</sup> Maria-statuene i Baños og Riobamba var på denne måten en slags kristendommens ambassadører på ny misjonsmark. Maria-kulten skulle påvirke indianerne til å vende oppmerksomhet bort fra den ”demoniske” avgudsdyrkingen og i stedet henvende seg i til Guds Mor. En vending fra pagan utmark til et landskap ladet med kristen symbolikk var velkjent på den iberiske halvøy.<sup>251</sup> Det var denne tradisjonen som ble videreført med legendene i Den Nye Verden.

Nolan hevder at forskningen har gitt liten oppmerksomhet til pilegrimstradisjonene i det katolskreformerte Europa.<sup>252</sup> William Christians studier av apparisjoner og folkereligion i 1500-tallets Spania representerer ifølge henne et vendepunkt og gir oss mulighet til å tolke de latinamerikanske legendene ut fra sitt spanske opphav.<sup>253</sup>

Christian hevder at lokale legender fra Catalonia og Castilla deler et felles mønster.<sup>254</sup> Som bakgrunn for denne vurderingen baserer han seg på den dominikanske munken Narciso Camós legendesamling fra 1600-tallet.<sup>255</sup> Camós reiste til alle de viktigste Maria-helligdommene i Catalonia i perioden 1651-1653. I tillegg til å beskrive selve helligdommen og pilegrimene som kom hit, skrev han også ned opprinnelseslegendene knyttet til helligdommen. I følge Christian faller disse legendene inn under tre kategorier; mirakuløse funn av bilder, apparisjoner, og apparisjoner som leder til funnet av en statue.<sup>256</sup>

Opprinnelseslegenden om La Virgen del Monte passer inn i den tredje kategorien, den som kombinerer apparisjon med statuefunn. Legendene fra Quero gir imidlertid ingen klare indikasjoner på hvordan apparisjonen utartet seg. Skillet mellom statuefunnet og apparisjonen virker uklart. Nolan bekrefter at denne ”gråsonen” mellom funnlegender og apparisjoner kan

---

<sup>249</sup> Nolan 1991:35.

<sup>250</sup> Nolan 1991:35.

<sup>251</sup> Christian :1991.

<sup>252</sup> Nolan 1991:24.

<sup>253</sup> Cristian 1981. Christians arbeidet var ikke tilgjengelig når Turner & Turner la frem sitt studium av symbolisme i kristen pilegrim (Turner & Turner 1978) Nolan hevder at dette var grunnen til at Turner & Turner feilaktig sluttet seg til tolkningen av latinamerikansk pilegrim som en videreføring av middelaldereuropeiske temaer (Se Nolan 1991:24).

<sup>254</sup> Christian 1981:15. Disse legendene ble ikke systematisk samlet sammen før på 1600-tallet fra Catalonia og 1500-tallet i Ny-Castilla.

<sup>255</sup> Christian 1981:15.

<sup>256</sup> Christian 1981:15-16.

være vanskelig å fortolke. Hun velger å behandle denne legendetypen som funnlegender.<sup>257</sup> Apparisjoner er vanligere utgangspunkt for kultetablering i Europa enn Latin-Amerika. Nolan hevder at det kommer av den spanske inkvisisjonens manglende toleranse for apparisjonenes påvirkningskraft utover på 1500-tallet.<sup>258</sup> Det var funnet av statuene som legitimerte kulten.<sup>259</sup>

La Virgen del Monte legenden fra Quero sammenfaller med hva Christian kaller et "Monte Gargano" mønster i de katalanske funnlegendene:

"Through the meditation of male domestic animals, especially oxen or bulls, a herdsman is alerted to the presence of an image in a wild location: underground or in a cave, in a tree or some wild plant, or in a spring. The herdsman, or the priest and townspeople try to take the image to the parish church, but it returns by itself to its hiding place, and eventually a chapel is build for it there."<sup>260</sup>

Christian hevder at statuefunnet representerer bindeleddet mellom lokalsamfunnet og naturens ukontrollerbare krefter, det være seg klima, dyr, insekter, sykdom, fødsler, død og lignende.<sup>261</sup> Det religiøse objektet har funksjon som formidler av kristen tro, og både budbringeren av statuen og selve funnstedet har klare indikasjoner om hvordan formidlingen foregår. Det er denne forståelsen av funnlegendene som blir bakgrunn for tolkningen La Virgen del Monte legenden.

Statuen av moren med barnet, et symbol på naturens skaperkraft iboende i mennesket, manifesterer seg på landsbygda. Men det er ikke tilfeldig hvor statuen blir funnet. Treet fungerer som en forbindelse med himmelen, en port mellom naturen og guddommelige krefter fra en annen verden. Funnstedet i den ville naturen er en logisk plassering for henvendelser til overnaturlige krefter.<sup>262</sup> Jomfruen i treet er bindeleddet mellom mennesket og det guddommelige.

Gjetergutten er både knyttet til den ville naturen og den lokale landsbykulturen. Det ukultiverte *monte*-landskapet er en ukontrollert villmark som de færreste beveger seg inn i, men gjeteren er et unntak. Han blir samfunnets forbindelse med den usiviliserte villmarken og representerer dermed også den "villeste" blant folket.<sup>263</sup>

---

<sup>257</sup> Nolan 1991:36.

<sup>258</sup> Nolan 1991:37-38.

<sup>259</sup> Nolan 1991:36.

<sup>260</sup> Christian 1981:16.

<sup>261</sup> Christian 1981:16.

<sup>262</sup> Christian 1981:19.

<sup>263</sup> Christian 1981:19.

Buskapeen viser også til en forbindelse mellom natur og kultur. Husdyret som gjetes i villmarken er et møte mellom natur og kultur, og oxen er kanskje det vildeste og mest ustyrlige av disse husdyrene.<sup>264</sup> Med andre ord trenger samfunnet budbringere mellom den guddommelige transmisjonen i ødemarken og samfunnet rundt sognekirken, og den budbringerne er gjeterguttene og dyrene hans.

Gjeterguttene skiller seg ut ved å være stum, adoptert og hvit, det vil si europeer.

Kolonisamfunnets etablerte rasehierarki gir lite historisk grunnlag for at en gutt av europeisk opprinnelse skulle vokse opp i et samfunn av indianske arbeidere. Henvisningen til guttens europeisk bakgrunn må derfor tolkes symbolsk, som renhet i tro etter spansk standard. Denne tolkningen finne støtte i at guttene var stum og dermed avsondret fra vanlig sosial samhandling. Han tok med andre ord ikke del i arbeider fellesskapet på lik linje med andre. Uten mulighet for å kommunisere med folket begir han seg ut i villmarken i en nærmest eremittisk tilstand, og der møter han Den Himmelske Mor. Denne ensomme tilværelse kan tolkes som avstand fra synd, det vil si landsbyens samfunnsliv. Det syndfrie elementet bekreftes ved hans status som adoptert. Man kan ikke finne tilbake til hans jordiske opphav, og dermed heller ikke til en unnfangelse i synd. Gjeterguttene får på den måten en nærmest helgenlignende status, og blir en personifisering av et europeisk kristendomsideal. Det er han som bringer Jomfru Maria til folket i landsbyen.

Gjetermotivet har klare bibelske referanser, både til gjeterne på markene, som mottok det glade budskap fra englene om at Frelseren var født, og lignelsen om Den Gode Hyrde. Gjeteren som finner den hellige statuen er ifølge Nolan den klassiske middelalderskiberiske versjonen av funnlegendene.<sup>265</sup> Det er dette temaet som formidles i den spanske Guadalupe-legenden.<sup>266</sup> Christian hevder at Guadalupe-legenden i Spania inspirerte mange funnlegender i området, men fulgte en tradisjonen med tilpasning etter lokale forhold.<sup>267</sup> Guadalupe-kultens innflytelse kom fra denne kultens popularitet i 1500-tallets Spania. Den nøt kongelige privilegier og troende kom fra hele Iberia for å vise sin hengivenhet til Guadalupe-Jomfruen. De troende tok erfaringene med seg, og kunnskapen om det mirakuløse bildet spredde seg.<sup>268</sup> Nå også til Amerika.

---

<sup>264</sup> Christian 1981:19.

<sup>265</sup> Nolan 1991:36.

<sup>266</sup> Christian 1981:88-92.

<sup>267</sup> Christian 1981:92.

<sup>268</sup> Christian 1981:88.

La Virgen de Guadalupe i Spania ble funnet ved en elv i et området med store saueflokker. Ullproduksjon var selve grunnlaget i castillansk økonomi, og Christian hevder at sauehold og ullproduksjon fant sted i alle landsbyene hvor Jomfruen viste seg.<sup>269</sup> La Audiencia de Quito var integrert i det spanske kolonisystemet som produsent av tekstiler til resten av koloniene. Dalene i høylandet ble beitemark for sauer så vel som hester, muldyr og kuer. Spanjolene utviklet et gjeterbasert husdyrhold i løpet av kort tid. Phelan hevder at forandringene i landskapet var så drastiske at de skapte en økologisk revolusjon.<sup>270</sup> Riobamba utgjorde selve hjerte i koloniens sauehold, med produksjonsenheter i dalene mellom denne byen og Latacunga.<sup>271</sup> Quero har en geografisk beliggenhet i disse dalene og det er sannsynlig at ullproduksjonen også berørte dette distriktet.

La Virgen de Cicalpa i Riobamba var formet etter mønster av den spanske Guadalupe-kulten, og hun avbildes tradisjonelt med sauer rundt seg på alle kanter. I følge Christian bygger nye funnlegender på velkjente temaer fra helligdommer i geografisk nærhet til funnstedet. De troende hadde kjennskap til disse helligdommene og erfaringene påvirket etableringen av nye kultsteder.<sup>272</sup> Kommunikasjonsnerven som strekker seg gjennom Quero styrker påstanden om at en slik kulturutveksling fant sted. Gjetermotivet i de kristne funnlegendene var med andre ord et velkjent tema i Quero på midten av 1600-tallet.

Gjeteren i La Virgen del Monte legenden gjette kuer på slettene ved Mulmul-fjellet da Jomfruen åpenbarte seg i myrtetreet. La Virgen del Monte avbildes tradisjonelt med buskapen gressende rundt treet, under en himmel dekket av hvite skyer. Myrtetreet symboliserer omvendelsen av hedningene til kristendommen<sup>273</sup>, og skyenes slør foran himmelen representerer den fjerne, usynlige Gud.<sup>274</sup> Maria fungerer dermed som bindeledd mellom himmelen og jorden, mellom buskapen på marken og den allmektige Gud.

Christan hevder at Jomfruens preferanse for ødemarken bærer i seg et implisitt budskap om at man må reise ut i naturen for å kunne hankses med den.<sup>275</sup> I følge Christian involverte dette

---

<sup>269</sup> Christian 1981:10.

<sup>270</sup> Phelan 1967:67.

<sup>271</sup> Phelan 1967:67-69.

<sup>272</sup> Christian 1981:207-212.

<sup>273</sup> Ferguson 1961:34.

<sup>274</sup> Ferguson 1961:41.

<sup>275</sup> Christian 1981:20.

budskapet en paganisering av kristendommen. Det skjedde ved "...a kind of encoded recapitulation of the process by which rural pre-Christian notions of a sacred landscape reasserted themselves over an initially cathedral- and parish-church-centered [sic] religion."<sup>276</sup>

Det vil si at La Virgen del Monte kulten fungerte som et bindeledd mellom indianernes folketro og offisiell kristendom slik den ble praktisert i sognekirken. Jomfruen sakraliserte hedensk mark slik at indianerne kunne videreføre sine tradisjoner, men nå ved bruk av kristen ikonografi.

Christian sammenligner legender som forteller om funn av statuer med de som viser til funn av relikvier. Han hevder at statuefunnene har en funksjon som passer landlige samfunn.<sup>277</sup>

Begge formene gir samfunnet en beskytter, men relikviene ble i hovedsak funnet i urbane strøk, hadde høy grad av mobil karakter og representerte ofte en link til samfunnets moralske arv. Statuefunnene derimot forklarer ikke samfunnets relasjon til sin historie, men dets forhold til naturen<sup>278</sup>

Jomfruen velger selv hvor hun viser seg. Hennes valg bekreftes ved at forsøk på å flytte henne er nytteløst. Hun vender tilbake til sitt opprinnelige og naturlige tilholdssted, og sier med dette at hun ikke er noe relikvie. Man kan flytte på hellige personer, men Jomfruen viser menneskene et hellig sted. Man må komme til dette stedet for å møte henne.<sup>279</sup>

De spanske misjonærene ønsket å utslette de førkristne helligdommene fra indianernes hukommelse. De henvendte seg ikke til indianernes kulturelle arv, men til deres relasjon med naturen. La Virgen del Monte etablerte seg i den usiviliserte villmarken, det vil si i de førkristne helligdommenes landskap. Jomfruen sakraliserte dette landskapet og etablerte en kanal til kristen skaperkraft. Apparisjonene og statuefunnet i myrtetreet transformerte det pagane villniset til en kristen helligdom. Det vil si at landskapets iboende krefter som kanal til overnaturlige makter ble opprettholdt, men nå gjennom bruk av kristen ikonografi.

Treet har også bibelske referanser. Når Gud talte til Moses gjorde han det gjennom en brennende busk. Treet var med andre ord en velkjent kanal til Det Guddommelige. Treet peker oppover mot himmelen og blir som en port mellom maktene der oppe og mennesket på

---

<sup>276</sup> Christian 1981:20.

<sup>277</sup> Christian 1981:21.

<sup>278</sup> Christian 1981:21.

<sup>279</sup> Christian 1981:21.

marken. Treet som guddommelig formidlingskanal var med andre ord velkjent i kristne tradisjoner.

Treet hadde også en funksjon i indianernes førkristne religiøse univers, som en kanal for førkristne guddommer. En annen funnlegende fra Quero, El Señor del Arbol (Jesus av treet) tydeliggjør forbindelsen mellom det hedenske treet og dets transformering til en kristen helligdom.

I følge legenden om El Señor del Arbol ble denne Jesusfiguren funnet i et tre. En bonde skulle hugge ned et tre, men mens han hugget åpnet treet seg og i midten fant han en statue av Jesus. Denne legenden er ikke skrevet ned noen steder, men overleveres muntlig fra generasjon til generasjon. El Señor del Arbol har ikke vært i nærheten av den populariteten man kan spore tilbake til La Virgen del Monte kulten, men har beholdt rollen som skytshelgen for sonen der Kristus-ikonografien ble funnet.

I Latacunga har El Señor del Arbol en veletablert kult. Legendene herfra har samme tema som i Quero. Gitt Queros forbindelse med Latacunga er det sannsynlig at kunnskapen om El Señor del Arbol ble fraktet til Quero herfra.<sup>280</sup>

Washington Padilla hevder at tresymbolikken viser til en forbindelse med indianernes førkristne tradisjoner.<sup>281</sup> Indianerne trodde på et landskap med iboende ånder. Trær og planter var bærere av overnaturlige makter som virket inn på indianernes hverdagsliv. Indianerne valfartet til treguden *Kishiwar* med offergaver og bønn om hjelp.<sup>282</sup>

De regionale konsilene hadde innført som gjeldene norm at de førkristne helligdommene skulle ødelegges og erstattes av kristenkult. El Señor del Arbol er i følge Padilla den førkristne treguden transformert til en kristen helligdom. Indianerne kunne fortsette med sine pilegrimstradisjoner, men nå ble ofringene plassert foran treet med den kristne Kristus-ikonografien.<sup>283</sup>

---

<sup>280</sup> Informasjon om El Señor del Arbol fra Quero er hentet fra feltarbeid i Quero. Kulten i Latacunga integrerer pilegrimer fra hele Cotopaxi-regionen og befolkningen i Quero er velinformerte om dens eksistens, men viser liten interesse for å reise på pilegrim dit.

<sup>281</sup> Padilla 1989:41.

<sup>282</sup> Padilla 1989:41-42.

<sup>283</sup> Padilla 1989:42.

El Señor del Arbol ga de spanske misjonærenes mulighet til å overføre indianernes tradisjoner til en kristen sammenheng. Indianerne fortsatte sine ofringer til treet, men nå i ved bruk av kristen Jesusikonografi. El Señor del Arbols tilstedeværelse i Quero kan tyde på at noe lignende har skjedd her. I Quero var det ikke Kristus-figuren som integrerte distriktet i kristen pilegrim, men Jomfruen i treet. Det er med andre ord ikke tilfeldig at Jomfruen viste seg i treet. Hun intervenerte et landskap viet til førkristne tradisjoner og transformerte pilegrimsmålet til en kristen helligdom.

### Jordskjelv og etablering av pilegrimstradisjoner

Kildene kan ikke si med sikkerhet når La Virgen del Monte kulten etablerte seg som et populært pilegrimsmål i området. Tradisjonen forteller at La Virgen del Monte til å begynne med ble æret i et lite kapell i det kalde fjellandskapet i Jaloa. Dette kapellet sto ved siden av Myrtetreet som i følge tradisjonen var det samme treet som Jomfruen viste seg i på midten av 1600-tallet.<sup>284</sup>

I følge legenden beordret La Virgen del Monte selv å bli flyttet fra dette kapellet i Jaloa og til La Playa Grande. Det vil si at ifølge tradisjonen skjedde forflytningen som svar på en guddommelig vilje, og at Jomfruen selv bestemte hvor helligdommen hennes skulle være. La Playa Grande ligger et stykke vekk fra veien mellom Baños og Riobamba, og nærmere bosetningen i Quero. Jomfruen flyttet imidlertid ikke inn i sognekirken i Quero, men bekreftet sitt tilhold i ødemarken utenfor landsbyen.

I følge tradisjonen var det i etterkant av forflytningen at det utviklet seg en lokal tradisjon for pilegrimsreiser til La Virgen del Monte.<sup>285</sup> Det vil si at det var i La Playa Grande den lokale Maria-kulten fikk fotfeste, inntil da hadde hun primært vært et pilegrimsmål for reisende. Kildene inneholder ikke historisk data om når denne endringen skjedde, men William Christians studier av helgen-kult i 1500-tallets Spania kan gi en ledetråd til hvilke hendelser som har påvirket den lokale la Virgen del Monte kulten.

---

<sup>284</sup> Anastacio Navarrete forteller at han i perioden 1904-1965 reiste på fire pilegrimsreiser til det opprinnelige kapellet i Jaloa. I løpet av denne tiden ble kapellet redusert fra å være en anstendig bygning til det i 1944 ikke var mer enn en husvegg igjen av kapellet og treet var borte. (Anastacio Navarrete 1966:35-38.)

<sup>285</sup> Anastacio Navarrete 1966:14.



Christian hevder at lokalsamfunnene i 1500-tallets Spania hovedsakelig pleide å oppsøke helgener i møte med kriser. Hvis helgenen viste seg å være effektiv som en mirakuløs beskytter fortsatte kulten å eksistere, og man henvente seg til helgenen ved senere anledninger med bønn om beskyttelse mot forestående ulykker.<sup>286</sup>

Quero ble rammet av jordskjelv i 1698. Kildene kan ikke si noe konkret om hvilken effekt katastrofen hadde på Quero, men i følge historikeren Ayala Mora ble hele regionen rammet av ødeleggende jordskjelv rundt år 1700. Byer som Ambato og Latacunga og Riobamba ble totalødelagt.<sup>287</sup> Erfaringer fra senere jordskjelv i Quero (1797 og 1949) viser at disse naturkatastrofene fremstår som vendepunkt i den sosiale og økonomiske utviklingen i regionen.<sup>288</sup> Det vil si at jordskjelvet i 1698 har hatt betydning for det lokale kulturlivet i Quero. Denne krisen kan ha ført til at La Virgen del Monte styrket sin posisjon som lokalt pilegrimsmål.

I følge tradisjonen tiltrakk La Virgen del Monte seg et stort antall pilegrimer i januar måned. Denne tradisjonen varte helt frem til 1940-tallet.<sup>289</sup> På denne tiden hadde Kirkens moderniseringsarbeid ført til at de lokale sonene hadde fått sine egne helligdommer med nyetablert helgenkult. Hensikten med dette var å styrke lokal trosopplæring i tilknytning til de nye kirkebyggene. En konsekvens av denne utviklingen var desentralisering av lokal helgenkult, og en del av funksjonene som tidligere var tillagt La Virgen del Monte var nå overført til de lokale skytshelgenene. Det vil si at dagens helgenkult i Quero kan være et utgangspunkt til å undersøke La Virgen del Monte kultens betydning i et historisk lys.

Januar måned er tørketid i Quero. Regnet kan begynne å avta allerede i oktober, og bøndene er avhengig av vanningskanalene for å sikre avlingene. I desember og januar er tørken på sitt verste og lokalbefolkningen oppsøker helgenene for hjelp. De lokale skytshelgenene bæres rundt i prosesjon. Kvinnene i følget ber rosenkransen mens barna oppfordres til å sparke i bakken slik at det tørre støvet virvler opp. Hensikten er at helgenen skal bli så plaget av støvet at han, for å fri seg selv for lidelsene, skal få regnet til å komme. Dette ritualet gjentar seg flere ganger helt til det begynner å regne.

---

<sup>286</sup> Christian 1981:14.

<sup>287</sup> Ayala Mora 2004:45.

<sup>288</sup> Jordskjelvet i 1797 ødela det gamle Quero. Jordeierne i området bygget byen opp på et nytt sted

<sup>289</sup> Anastacio Navarrete 1966:23.

Pilegrimene reiste til La Virgen del Monte fant sted i januar måned, med andre ord på den tiden tørken rammer på det verste. Tørken kunne ødelegge bøndenes avlinger, noe som ville bety krise for deres livsopphold. Anastacio Navarrete forteller at pilegrimene pleide å bære La Virgen del Monte i prosesjon og feire fester til hennes ære.<sup>290</sup> Jeg mener at sammenfallet av pilgrimsreisene og tørketiden betyr at La Virgen del Monte hadde rollen som befolkningens beskytter mot den ødeleggende tørken. Det vil si at denne lokale Maria-kulten oppsto som svar på et stort behov for lokalbefolkningen, nemlig mulighet til å påvirke det overnaturlige til å sikre regn og gode avlinger. La Virgen del Montes popularitet kan dermed spores tilbake til hennes rolle som beskytter av lokalbefolkningens livsopphold.

---

<sup>290</sup> Anastacio Navarrete 1966:14.

# BAROKKATOLISISME

Den katolske reformasjonen satte fokus på en indre, nøysom åndelighet, utviklet også en tradisjon for ekspressive og emosjonelle religiøse uttrykk. Den katolske kirken ønsket å formidle seier over protestantene, og det gjerne på en måte som tilfredstilte det tradisjonelle behovet for offentlig religionsutøvelse. Resultatet ble at man i middelhavsområdet kunne se en oppblomstring av en oppsiktsvekkende og prangende form for offentlige religiøse feiringer.<sup>291</sup> Disse religiøse feiringene er i følge Keith P. Luria typiske for barokkatolisisme. Barokkatolisismen karakteriseres ved sine prangende kirkedekorasjoner, et stort antall *konfraterniteter* som bar helgener i prosesjon gjennom gatene, og høytidelige, offentlige feiringer med hovedvekt på Maria- og Kristus-sentrert hengivenhet.<sup>292</sup>

Kristningen av Ecuador sammenfalt med at barokkatolisismen hadde satt sitt preg på middelhavslandene. Når spanjolene tok med seg sine egne folkereligøse tradisjoner til kolonien var det katolisismen i sitt barokke uttrykk. Barokken satte sitt preg på det kulturelle landskapet både innenfor arkitektur og religiøs kunst, og Phelan hevder at Quito etablerte seg som et senter for barokk kultur.<sup>293</sup> Barokken var en kultformativ periode i bispedømmet Quito og Latin-Amerika for øvrig.<sup>294</sup> Det vil si at mange sentrale kristne tradisjoner skriver seg tilbake til barokken, noe både arkitekturen og helgenbildene bærer vitne om.<sup>295</sup>

Kirken så ikke med utelukkende positive øyne på barokkens påvirkningskraft på samfunnet. Den barokke stilen hadde flere urovekkende sider ved seg. De overdådige uttrykksmåtene strakte seg til et overmål og det hele ble for prangende. De voldsomme festene kunne fort strekke seg utenfor prestenes kontroll, noe som vakte skepsis og bekymring hos kirkens personell.<sup>296</sup>

Den katolske reformbevegelsen etter konsilet i Trent arbeidet for å styrke Kirkens kontroll over religionsutøvelsen<sup>297</sup>. Sivile styresmakter brukte på sin side barokkens uttrykk til å

---

<sup>291</sup> Luria 1996:105.

<sup>292</sup> Luria 1996:105.

<sup>293</sup> Phelan 1967:178.

<sup>294</sup> Nolan 1991:25.

<sup>295</sup> Vargas hevder at barokkens fokus på en ekspressiv og kollektiv religionsutøvelse reflekteres i arkitekturen til sentrale kirkebygg. Barokkens introspektive hengivelsesideal reflekteres i altertavlene som ble formet ut fra skulptørens fortolkninger av det religiøse miljø (Vargas 1960:101).

<sup>296</sup> Luria 1996:105.

<sup>297</sup> Luria 1990:95.

demonstrere makt og spre politisk propaganda.<sup>298</sup> Interessemotsetninger mellom kirkemakt og statsmakt kunne resultere i konflikter, og koloniene sto ikke fritt for denne typen spenninger. Den amerikanske historikeren John Leddy Phelan tydeliggjør dette spenningsmomentet i biografien til Quitos sjefsmagistrat dr. Antonio de Morga.<sup>299</sup>

Sjefsmagistrat Morga representerer et typisk barokk forhold til religionen ved at han lot religionens ytre uttrykksform få forrang for indre åndsliv.<sup>300</sup> Dr. Morga var svært aktiv til å fremstå i det offentlige liv med en høyverdig religiøs livsførsel. Samtidig skulle han bli kjent for sine sensuelle utsvevelser blant koloniaristokratiets feminine medlemmer, det vil si moralsk dekadanse. Dr Morgas tosidige liv er ifølge Phelan beskrivende for kolonisamfunnet på denne tiden. Han hevder til og med at disse kontrastene kom enda tydeligere til uttrykk i koloniene enn i Spania for øvrig.<sup>301</sup> Pionerlivet i disse utpostene, løsrevet fra familiære bindinger i moderlandet, hadde en heller negativ effekt på den moralske standarden.<sup>302</sup>

I 1612 mottok dr. Morga Vatikanets velsignelse til å reise et kapell i sitt hjem. I dette kapellet kunne han feire sine egne private messer. Etter 1612 var alle Dr. Morgas brev merket med et kors.<sup>303</sup> På denne måten offentliggjorde han sin forbindelse til Kirken og religionen, men denne forbindelsen gjorde ikke dr. Morga underdanig eller beskjeden. Derimot tok han aktivt del i Kirkens interne saker.

Kirken var positivt innstilt til den tette forbindelsen med dr. Morga, og de religiøse ordenene, især fransiskanerne, så fordeler med forbindelsen til sjefsmagistraten. De mente at dr. Morgas ytre uttrykk for kristen fromhet hadde en positiv effekt på befolkningen i sin helhet. Dr. Morga på sin anså seg selv som å ha en nærmest kvasi-prestelig rolle i kolonisamfunnet og mente derfor å ha rett til å ha et ord med i laget hva angikk Kirkens saker.<sup>304</sup>

---

<sup>298</sup> Díez Borque 1986:11.

<sup>299</sup> Phelan 1967:178-190. Dr. Morga var i embetet i perioden 1615-1636.

<sup>300</sup> Phelan 1967:177.

<sup>301</sup> Phelan 1967:188.

<sup>302</sup> Phelan 1967:188. De første spanjolene som ankom Amerika var utelukkende menn. De oppholdt seg gjerne på dette kontinentet over lang tid, uten kontakt med familiene i Spania. Fristelsene til å forsyne seg av de indianske kvinnene ble for stor for spanjolene, og man så en fremvekst av samfunnets mestisgruppe. Disse forholdene var en av hovedårsakene til at man også skipet over spanske kvinner. Med dem kom også fremveksten av dette samfunnets kreolske klasse. Kreolene skapte behov for utdannelsesinstitusjoner og etableringen av kulturelle institusjoner i koloniene.

<sup>303</sup> Phelan 1967:181.

<sup>304</sup> Phelan 1967:181

Kirke og stat var gjensidig avhengige i kolonisamfunnet, men den spanske kronen, under *el real patronato de las Indias* (patronatordningen) utøvde makt over Kirkens administrasjon, valg av personell og samlingen av kirkeskatt. En konsekvens av dette forholdet var at skillet mellom sivil- og kirkeautoritet kunne virke uklart, og konflikter mellom de to var hyppige.<sup>305</sup> Sjefsmagistrat Morga var rojalist i det henseende at han mente at den spanske kronen skulle dominere over Kirken. Phelan hevder at denne rojalismen bygget på det grunnsynet at statens utvidede rettigheter under patronatordningen var den spanske kronens iboende rett, og ikke konsesjoner fra Vatikanet. Roma anerkjente med andre ord bare hva som lovlydig tilhørte kronen.<sup>306</sup> Denne holdningen var utbredt blant mange kongelige byråkrater, men ble forkastet i de geistlige sirkler.<sup>307</sup>

Alonso Fernández de Santillán fungerte som Quitos syvende biskop under dr. Morgas embetstid.<sup>308</sup> Denne spanskfødte dominikaneren var kjent for å være ydmyk, gavmild og beskjeden.<sup>309</sup> Han utgjorde med andre ord ingen sterk motvekt til dr. Morgas inngripen i kirkepolitiske vedtak. Phelan gir et konkret eksempel på dette forholdet mellom kirkemakt og statsmakt under Dr. Morgas embetstid, hvor sjefsmagistraten benytter kirkeliturgien til å demonstrere sivil dominans.

Pave Clemens VIII (1592-1605) befalte at alle kirker underlagt det romerske ritualet skulle innføre den nylig kunngjorte romerske liturgien. Mange spanske bispeseter protesterte da det etter deres mening forelå konflikter mellom mange av de nye liturgiske handlingene og deres gamle veletablerte skikker og tradisjoner. Kirken i Spania fikk som svar at hensikten med den nye liturgien ikke var å fjerne prisverdig praksis fra de gamle bispedømmene i Spania. Befalingen gjaldt bispedømmene i Amerika, da disse var organisert etter Sevilla-modellen.<sup>310</sup>

De spanske myndighetene benyttet patronatordningen til å midlertidig utsette kunngjøringen av det nye ritualet i Amerika.<sup>311</sup> I Quito hadde biskop Santilláns forgjenger, biskop Arias de Ugarte, forsøkt å lage en oversikt over hvilke sider ved den religiøse praksisen som vek fra de sentrale retningslinjene. Det forelå ingen tydelige avgjørelser i saken da biskop Santillán

---

<sup>305</sup> Phelan 1967:181.

<sup>306</sup> Phelan 1967:183.

<sup>307</sup> Phelan 1967:183.

<sup>308</sup> Santillán var biskop i perioden 1617 til sin død i 1622.

<sup>309</sup> Phelan 1967:182.

<sup>310</sup> Phelan 1967:182.

<sup>311</sup> Phelan 1967:182.

overtok bispesetet i 1617.<sup>312</sup> Det vil si at en svak biskop satt i bispesetet mens det forlån en viss usikkerhet rundt liturgiske spørsmål. Det var en gyllen mulighet for dr. Morga til demonstrere sivil autoritet i kolonisamfunnet.

Dr. Morga benyttet forvirringen og usikkerheten rundt liturgien til egen fordel. Når den spanske overklassen feiret messe i katedralkirken hadde det vært vanlig praksis at kirketjeneren, det vil si et sekulært medlem av kirken, mottok takkofferet fra presidenten. Dr. Morga fjernet kirketjeneren fra denne delen av liturgien og erstattet ham diakonen. Samtidig var det underdiakonen, med en lavere stilling i kirkehierarkiet, som mottok takkoffer fra biskopen. Forandringene i liturgien hadde en symbolsk implikasjon om en oppgradering av sekulære makt på bekostning av Kirkens.<sup>313</sup>

Dr. Morgas stigende engasjement på det religiøse området gikk hånd i hånd med et våknende begjær for materiell rikdom og ettergivenhet for sensuelle drifter. Dr. Morgas eneste likemann i kolonisamfunnet var biskopen. Men biskopen manglet styrke til å påvirke presidentens privatliv.<sup>314</sup>

Sjefsmagistrat Morgas liv belyser barokkens spenninger mellom ytre profesjon og indre handling. Sensualitet og voldsomme følelser preget kolonikulturen, samtidig som materiell velstand bidro til prangende offisielle feiringer og rikt dekorerte kirkebygg. Tekstilproduksjonen hadde nådd et høydepunkt og inntektene flommet inn til både Kirken og de sivile myndigheter.<sup>315</sup>

I 1610-tallets og 1620-tallets Quito var et utsvevende liv blant overklassen og de velstående utbredt.<sup>316</sup> Magistratene var utplassert i byer der de ikke følte seg bundet av familiære røtter og slektens ære i samme grad som i Spania. Formelt sett hadde magistratene bare begrenset autoritet som kongens representanter, men i praksis hadde de av likevel stor innflytelse på kolonisamfunnet og de høstet stor prestisje i utpostene. Udefinerte økonomiske forhold hadde en tendens til å svekke den moralske standarden i Amerika. "Behind the glitter and pomp of the baroque façade of an audiencia kingdom such as Quito lay a crude, primitive frontier

---

<sup>312</sup> Phelan 1967:182.

<sup>313</sup> Phelan 1967:182-183.

<sup>314</sup> Phelan 1967:187.

<sup>315</sup> Ayala Mora 2004:45.

<sup>316</sup> Phelan 1967:188.

community.”<sup>317</sup> Med andre ord åpnet de sosiale forholdene opp for et spillerom hvor uoffisiell praksis fikk blomstre. Phelan hevder derfor at mange byråkrater ble stadig mindre ”spanske” under oppholdet i kolonien.<sup>318</sup> Religionens ytre uttrykk, i form av offentlige feiringer og rikt dekorerte kirkebygg, demonstrerte katolsk dominans og seier. Samtidig levde menneskene sine liv i klar kontrast til Kirkens offisielle lære. Det vil si at kolonisamfunnet i la Audiencia de Quito var preget av spenninger og kontraster som ble pakket inn i en overdådig og ekspressiv religiøs kult. Denne offentlige religionsutøvelsen ga altså rom for holdningsspenninger på underflaten. I dette landskapet av kontraster, motsetninger og ekspressiv nærhet fant indianerne rom for tilpasning av sin folkekatolisisme. Kirkens offisielle lære hadde avskåret dem muligheten fra full deltagelse i den institusjonaliserte kristendommen, men spanske barokkatolisisme integrerte indianerne i ritualer og feiringer hvor de fikk uttrykk for sin situasjon som erobret folk. Det var barokkens kompleksitet som åpnet for religiøs praksis tilpasset indianernes behov som segregert samfunnsklasse, og på den måten fikk deres liv et tolkningsgrunnlag i en kristen sammenheng.

### Sta. Mariana de Jesús (1619-45)<sup>319</sup>

Santa Mariana de Jesús representerer barokkens moralske og religiøse idealer, slik de var allment akseptert, men i liten grad etterlevd. Hennes religiøse livsførsel førte til at hun allerede i sin samtid ble æret som å ha helgenstatus, men da uten Kirkens godkjennelse.<sup>320</sup>

Mariana tilbrakte hele sitt korte liv i Quito. Faren var en spansk herremann fra Toledo, don Jerónimo Zenel Paredes. Moren var en kreolsk frue fra Quito, doña Mariana Jaramillo de Granobles. Foreldrene døde mens Mariana var et lite barn, og den foreldreløse jentungen vokste opp i huset til sin søster og svoger. Her ble hun boende hele sitt liv.<sup>321</sup>

Mariana, som byttet ut familienavnet med det religiøse navnet Mariana de Jesús, ville ikke gå inn i noen klostertilværelse, men levde som en nonne, atskilt fra resten av familien i huset. På denne måten praktiserte hun en streng religiøs disiplin som også omfattet en rekke bostøvelser. Mariana de Jesús avla løfte om en jomfruelig livsførsel, og medgiften ga hun til

---

<sup>317</sup> Phelan 1967:188.

<sup>318</sup> Phelan 1967:188.

<sup>319</sup> Biografien om Santa Mariana de Jesús er hentet fra Phelan 1967:190-195.

<sup>320</sup> Mariana ble beatifisert i 1850 og kanonisert i 1950, og er Ecuadors første offisielle helgen.

<sup>321</sup> Phelan 1967:190. Den videre gjengivelsen av Mariana de Jesús bygger på Phelan 1967:190-192.

de fattige. Dagene tilbrakte hun i bønn, meditasjon og til arbeid for de fattige. Hennes liv var så preget av disse oppgavene at døgnet bare hadde igjen fire timer til søvn.

Mariana hadde sterk tilknytning til Jesuittene i Quito. Legenden om hennes liv forteller om at hun, i en femårsperiode, inntok som eneste fast føde hostiene hun mottok under messen i Jesuittenes Kirke. Legender av denne typen ga Mariana helgenstatus blant alle samfunnsklasser, og et mangfold av mirakler ble tilegnet henne. Mange av mirakelfortellingene ble aldri verifisert av kirken, men gir et bilde av folkereligiøsitet som utspant seg rundt Mariana.

En dag kalte Mariana en tjener til seg og sendte ham til et øde sted ved bredden av den nærliggende Machangara elven. Mariana fortalte tjeneren at han her ville finne graven til en indianerpике som akkurat var blitt drept av sin sjalu ektemann. Tjeneren fant liket og tok det med til Mariana. Mariana strøk tørre roser over kvelningsmerkene på halsen, og straks våknet kvinnen til live.

Høydepunktet i Mariana sin religiøse karriere kom våren 1645, en periode preget av voldsomme naturkatastrofer. En epidemi av meslinger og difteri tok med seg 2 000 spanjoler og 10 000 indianere i graven. Deretter fulgte en rekke jordskjelv som drepte mer enn 2 000 mennesker. Vulkanen Pichincha, som ruver over byen Quito, hadde utbrudd for første gang siden spanjolenes ankomst. Nærsakt alle husholdninger var rammet av disse katastrofene, som dermed satte sine spor i kolonisamfunnet. Både prestene og folk flest hadde den oppfatning at disse katastrofehendelsene var et uttrykk for Guds harme over den syndfulle byen, og en bølge av masseskyldfølelse vokste frem etter hvert som fastetiden i 1645 nærmet seg.

På fjerde søndag i fasten prekte presten Alonso de Rojas, Marianas skriftefar, til menigheten. Han hadde bestemt seg for ikke bare å predike om katastrofene som Guds straffedom, men også å tilby sitt eget liv som offer for å frelse de andre fra denne grusomme straff de selv hadde påført seg selv. Prestens ildfulle og kraftfulle prediken beveget hele forsamlingen, men Mariana de Jesús reagerte med en gang. Hun reiste seg og erklærte med tydelig og sikker røst at hun ville spørre Gud om han ville ta hennes liv i stedet for prestens. Hans nestekjærighet og gode eksempel for andre skulle spare ham. Mariana de Jesús ville gi seg selv som offer, til frelse for fedrelandet, venner og slektninger. Hun ba om at hun skulle straffes for alt i byen som fortjente straffedom. Etter at Mariana de Jesús forlot kirken ble hun straks rammet av



livstruende sykdom. Samtidig opphørte alle jordskjelv, plagene avtok og vulkanen ble atter rolig.

Mariana lå febersyk i sykesengen, og på langfredagen bestemte legen at hun skulle årelates. Blodet ble helt ut ved et hushjørne og gjorde grunnen fuktig. På dette stedet vokste det frem en liten plante som utviklet seg til en lilje.<sup>322</sup>To måneder senere, 26. mai, døde Mariana.

Marianas død satte dype spor i kolonisamfunnet. Folket tolket hennes bortgang som en overnaturlig hendelse, og Mariana ble straks avholdt som en helgen. Kirken var derimot mye langsommere med sin formelle prosess, og Mariana ble ikke kanonisert før i 1950.

Den folkereligjøre bevegelsen rundt Mariana bærer klare likhetstrekk med tradisjoner vi kan spore tilbake til La Virgen del Monte kulten i Quero. Både gjeterguttene i La Virgen del Monte legenden og Mariana levde avsondret fra det sosiale samlivet i samfunnet. Denne tilstanden brukes til å understreke deres nærhet til det hellige.

Pave Benedict XIV opphøyde Mariana til status som aktverdige. Beatifiseringen inntraff i 1850. Kanoniseringen av Mariana de Jesús, "Quitos lilje" fant ikke sted før i 1950. Denne kanoniseringen ved Pave Pius XII må sees i lys av Den Romersk-katolske Kirkes politikk på midten av 1900-tallet. Kirken skulle få en globalt geografisk perspektiv som kunne svare til dens dogmatiske universalitet. Samtidig hadde Kirken i Ecuador, på denne tiden, møtt på store utfordringer ettersom anti-kirkelige holdninger og marxistiske ideer bredte seg. Kanoniseringen av Mariana de Jesús i 1950 styrket Kirken politiske posisjon på denne tiden<sup>323</sup>.

Biografiene til sjefsmagistrat dr. Morga og Sta. Mariana de Jesús beskriver de motsetningene som fantes innenfor barokkatolisismen i bispedømmet Quito. Med barokkatolisismen som utgangspunkt utviklet indianerne sin egen folkekatolisisme, hvor elementer fra deres egne tradisjoner ble videreført i en kristen sammenheng. Man kan si at det var den spanske folkekatolisismen som brakte kristendommen inn i indianernes trossystem.<sup>324</sup>

---

<sup>322</sup> Mariana de Jesús har siden blitt identifisert med liljen, og hun kalles "liljen fra Quito".

<sup>323</sup> Phelan 1967:192.

<sup>324</sup> Rowe & Schelling 1991:68-69.

## Barokkfesten

Barokken kjennetegnes ved sine storslåtte og prangende offentlige feiringer. Det kunne være begivenheter som kongelige giftemål og bursdager, eller religiøse feiringer. De offentlige feiringene hadde også sin folkelige variant som skilte seg ut ved å inkludere befolkningens deltagelse i større grad.<sup>325</sup> Barokken fremviste med andre ord en tosidighet i sine feiringer; tilskuer og medvirkning. Dette forholdet kom også til uttrykk ved å inkludere teateret i feiringene. Barokken var tiden for store og spektakulære offentlige dramatiseringene. Fest og teater møttes ved flere anledninger i både Spania og Amerika.<sup>326</sup>

De offisielle feiringene kunne være både politiske og religiøse, og de demonstrerte makt og dominans over samfunnet. De spanske maktinstitusjonene kunne i løpet av 1600-tallet vise til en rekke varierte feiringer som fungerte som propaganda og fremvisning av egen storhet. På det politiske plan feiret man begivenheter som kongelige giftemål og bursdager, men Kirken sto ikke tilbake for å fremheve katolsk prakt og triumf i sine religiøse feiringer.<sup>327</sup>

I 1631 nådde nyheten Quito at Spania hadde fått en ny prins, Baltazar Carlos. Hele byen ble pyntet og kirkeklokkene ringte i anledning feiringen som foregikk i pomp og prakt.<sup>328</sup> Denne sekulære begivenheten ble feiret med både religiøse og sivile markeringer. Vår Frue av Copacabana ble båret i prosesjon gjennom byen, ledet av biskopen og med representanter fra samfunnseliten i følget. Prosesjonen endte ved domkirken hvor det ble feiret en høytidelig messe. Utenfor kirken feiret soldatene med geværskudd og salutt i gatene. På ettermiddagene arrangert sivile myndigheter tyrefekting og maskerade.<sup>329</sup>

Etter at spanjolene hadde festet i hele åtte dager til ende slapp indianernes tur til med sine feiringer. De hadde tidligere vært ekskludert fra morsomhetene, men nå holdt de sin egen maskerade, og dramatiserte scener fra sin egen historie.<sup>330</sup> Det vil si at spanjoler og indianere markerte begivenheten med separate feiringer.

---

<sup>325</sup> Díez Borque 1986a:7.

<sup>326</sup> Díez Borque 1986a:8.

<sup>327</sup> Díez Borque 1986b:11-17.

<sup>328</sup> Phelan 1967:179.

<sup>329</sup> Phelan 1967:180.

<sup>330</sup> Phelan 1967:180.

De fleste barokke feiringene var religiøse fester som fulgte festkalenderen fastsatt av sentrale kirkemyndigheter. Utarbeidelsen av en slik kalender begynte kort etter bispedømmets grunnleggelse, og i 1546 innførte biskop García Díaz Arias Sevilla-kirkens rituelle skikker i det nye bispedømmet.<sup>331</sup>

Biskop Pedro de la Peña viste en pragmatisk holdning til de religiøse feiringene. Som organisator etter Trent-prinsippene vektla han sentrale kirkemyndigheters kontroll over religionsutøvelsen. Det store antallet obligatoriske fester som fulgte med Sevilla-modellen viste seg lite gunstig i forhold til indianermisjonen. Spanjolene så på flere av de spanske religiøse feiringer som upassende for indianerne, da disse dagene krevde fritak fra arbeid. Deltagelse ved feiringene var med andre ord å betrakte som et privilegium.<sup>332</sup> Biskop de la Peña gjorde et skille mellom obligatoriske fester for spanjoler og obligatoriske fester for indianere, hvor indianerne var forpliktet til å feire færre høytidsdager enn spanjolene.<sup>333</sup> Antall fester for indianerne ble i perioden 1570-1596 redusert fra 16 til 12. For spanjolene derimot holdt antallet seg rundt 40, men med noen flere festdager i byen Quito enn i bispedømmet for øvrig.<sup>334</sup>

De sivile myndighetene benyttet patronatordningen til å påvirke religiøse feiringer til å være tilpasset deres interesser.<sup>335</sup> Både Jul og Corpus Christi sammenfalt med at indianerne måtte betale skatter til spanjolene, og inkluderte et folkereligøst innhold som var tilpasset anledningen. Disse religiøse feiringene fikk en særegen betydning for den indianske befolkningen.<sup>336</sup>

Segregeringen av feiringene mellom indianere og spanjoler førte til at disse samfunngruppene utviklet sine egne varianter av feiringene. Indianerne var ekskludert fra et stort antall feiringer, og noen aktiviteter ble vurdert som uegnet for indianere. Blant disse var tyrefekting. Spanjolene hadde tatt denne tradisjonen med seg fra Spania, og den var en viktig ingrediens i de folkelige feiringene. Det regionale konsilet i Lima i 1567 uttrykte sin bekymring over at indianerne kunne ta skade av tyrefektingen, og dermed bli hindret fra

---

<sup>331</sup> Vargas 1960:263-264.

<sup>332</sup> Albuja Mateus 1998:149.

<sup>333</sup> Albuja Mateus 1998:144.

<sup>334</sup> Albuja Mateus 1998:149. Festkalenderen gjennomgikk en viss revisjon for lokal tilpasning ved de regionale konsilene i Lima og kirkemøtene i Quito.

<sup>335</sup> Dr. Morgas påvirkning av liturgien er et eksempel på hvordan man ved bruk av patronatordningen kunne påvirke Kirkens anliggender i kolonien.

<sup>336</sup> Vargas 1987c:147.

deltagelse på de obligatoriske messene. Det ble derfor bestemt at indianerne ikke kunne delta på tyrefekting.<sup>337</sup>

I Spania hadde de offisielle feiringene en folkereligjøs variant.<sup>338</sup> De integrerte også familiebegivenheter som bryllup og dåp, men i stort sett hadde de et religiøst innhold.<sup>339</sup> Festkalenderen var utgangspunktet, men den var tilpasset naturens og landbrukets rytme. De folkereligjøse feiringene kjennetegnes ved at religiøs fordypelse ble lagt til siden til fordel for befolkningens deltagelse; folkefest, sang, bål, dans, måltider og videreføring av tradisjon.<sup>340</sup>

Spredningen av *konfraterniteter* i bispedømmet Quito ført til at de spanske tradisjonene ble videreført også her. De folkereligjøse feiringer viet til Kristus og Maria ga indianerne muligheter for å delta i rituell praksis, og kunne dermed utvikle sin egen utviklet sin egen folkereligjøse variant innefor en kristen sammenheng.<sup>341</sup>

På kirkemøtene viste prestene bekymring for en del indianske særegenheter i forbindelse med de religiøse feiringene, blant annet indianernes forhold til alkohol. Det var ikke drikkingen i seg selv som virket urovekkende, men alkoholkonsumets assosieringer med førkristen praksis. Indianerne pleide å drikke vin og chicha (maisøl) ved høytider som Langfredag, feiringen av Corpus Christi og festen til ære for den lokale skytshelgen. Drikkingen fant også sted ved bryllup, begravelser og barnedåp.<sup>342</sup>

Både spanske byråkrater og kirkens representanter forsto ikke drikkingens funksjon i de gamle rituelle skikkene. Den representerte en form for kollektiv befrielse, en selvforløsende handling ment å blidgjøre de overnaturlige kreftene og gi en bekreftelse på gruppens eksistens.<sup>343</sup> De spanske myndighetenes lovreguleringer var ikke nok til å stanse denne tradisjonen. I stedet utviklet drikkingen seg vekk fra sin rituelle kontekst etter hvert som den spanske barokkattolisismen, med sin rituelle kompleksitet, gjorde seg gjeldende. Her hadde

---

<sup>337</sup> Vargas 1960:325.

<sup>338</sup> Díez Borque 1986b:11.

<sup>339</sup> Díez Borque 1986b:11.

<sup>340</sup> Díez Borque 1986b:18.

<sup>341</sup> Vargas 1987c:148.

<sup>342</sup> Phelan 1967:54.

<sup>343</sup> Phelan 1967:54.

ikke seremoniell drikking noen sentral plass. Drikkingen ble dermed en del av indianernes dagligliv.<sup>344</sup>

Kirkemyndighetene satte inn kraftige tiltak for å regulere indianernes atferd. Private feiringer, som bryllup, ble regulert for å hindre voldsomme fester med påfølgende utskielser. Feiringen av skytshelgenen skjedde også innenfor kontrollerte rammer. Festen skulle ideelt sett arrangeres på plassen foran kirken under prestens påsyn.<sup>345</sup> Det vil si at indianerne til en viss grad videreførte gammel tradisjoner innen for rammen av spanske folkereligiøsitet, men at Kirken ønsket å kontrollere utviklingen i ønsket retning.

Mary Lee Nolan hevder at de førkristne elementene som hadde et overlevelsespotensial var de som var tilstrekkelig familiære for de spanske misjonærene til at de enten ble ignorert eller støttet.<sup>346</sup> Det vil si at de førkristne overlevningene måtte passe inn i en kristen sammenheng. Med andre ord ble de tatt ut av sin opprinnelige sammenheng og satt inn i en ny.

Det var særlig på to områder indianerne kunne videreføre sine tradisjoner; dans og drama. Dansen hadde vært en del av de europeiske ritualene lenge før oppdagelsen av Amerika, og ved hjelp av et prinsippet om å tillate det familiære kunne indianerne videreføre dette førkristne ritualet i en kristen sammenheng.<sup>347</sup> Dansen ble en viktig del av de folkereligiøse feiringene, og Corpus Christi og helgenfeiringer integrerte indianernes dans i programmet.<sup>348</sup>

Inkaene hadde benyttet drama som virkemiddel til å spre propaganda blant folket. Dramatiseringene formidlet inkaenes storslagenhet og militære triumfer. Inkaene benyttet dramatiseringene til å påvirke de erobrede folkegruppene til å gå tilpasse seg deres kulturelle system og til å formidle samfunnselitens styrende ideologi. Denne preferansen for dramatiseringer ble videreført av kristne misjonærer, men nå som middel i den kristne trosopplæringen.<sup>349</sup> Jul og Den Hellige Uke ble feiret med kollektive dramatiseringer.<sup>350</sup>

---

<sup>344</sup> Phelan 1967:54-55.

<sup>345</sup> Phelan 1967:54.

<sup>346</sup> Nolan 1991:44.

<sup>347</sup> Nolan 1991:44.

<sup>348</sup> Vargas 1960:329-330.

<sup>349</sup> Alcina Franch 1986:155.

<sup>350</sup> Vargas 1987c:147.

### Festen for el Barchilón

Anastacio Navarrete hevder at indianerne feiret La Virgen del Monte med sine egne separate feiringer.<sup>351</sup> I følge ham fant også indianernes folkereligøse feiringer sted i januar måned, men som en separat fest til ære for *el Barchilón*. *Barchilón* betyr rett ut tjener og refererer til gjeterguttene som mottok Jomfruens åpenbaringer ved fjellet Mulmul. På denne dagen bar de La Virgen del Monte i prosesjon og feiret henne på tradisjonelt vis, det vil si med musikk og dans.<sup>352</sup>

Opplysninger om hvordan de troende feiret La Virgen del Agua Santa i Baños er et utgangspunkt for å belyse feiringene av La Virgen del Monte i Quero. José María Vargas hevder at Maria-kulten i Baños utmerket seg ved å inkludere indianerne i den rituelle praksisen. Dagen før begivenhetene bar indianerne frem almisser i form av blomster, alterlys, fyrverkeri og bål. De gikk i prosesjon til lyden av musikk og raketter som sprakk i været.<sup>353</sup>

Det var med andre ord tradisjoner for at indianerne deltok i rituelle praksisen knyttet til Maria-kult i området. Festen for el Barchilón bekrefter at en slik deltagelse også fant sted i La Virgen del Monte kulten. Det vil si at denne lokale Maria-kulten fylte indianernes behov for deltagelse i rituelle handlinger. Deltagelsen skapte nærhet mellom det kristne ikonet og indianerne. Nærheten og deltagelsen utgjorde et grunnlag for at denne lokale Maria-kulten utviklet et fast rotfeste i lokalbefolkningen, og La Virgen del Monte etablerte seg som en mektig beskytter av distriktets lokale interesser.

---

<sup>351</sup> Anastacio Navarrete 1966:14.

<sup>352</sup> Anastacio Navarrete 1966:14.

<sup>353</sup> Vargas 1960:342.

# JESUITTER OG KORSET AV TREDJE MAI I QUERO<sup>354</sup>

Jesuittene etablerte seg i La Audiencia de Quito i 1586.<sup>355</sup> Deres tilstedeværelse åpnet opp nye muligheter for kulturlivet i kolonien, blant annet ved at jesuittene opprettet utdannelseinstitusjoner for en voksende kreolsk samfunnsklasse. De fikk etter hvert stor innflytelse på både kulturliv og presteutdanning.<sup>356</sup>

Dominikanerne hadde opprettet et presteseminar under biskop de Pedro de la Peñas kirkeadministrasjon. Dette seminaret var av en provisorisk karakter og manglet en definert organisering. Disse manglende gjorde at dominikanernes utdannelseinstitusjon ikke svarte til standarden fremsatt ved regionale konsil i Lima.<sup>357</sup> Jesuittenes etablering av et presteseminar i 1594 kom dermed som et svar på biskop López de Solís ønske om å etterleve kravene fra sentralt hold.<sup>358</sup>

Jesuittene trengte ikke å bekymre seg for den praktiske organiseringen av misjonsarbeidet, slik denne hadde funnet sted under koloniseringens tidlige fase. De konsentrerte seg om undervisning av åndelig profesjon og tilførte på den måten koloniens kulturliv nye muligheter.<sup>359</sup>

Biskop Pedro de la Peña beordret i 1570 bygging av skoler knyttet til de lokale kirkene. Her hadde tiggerordenene hatt ansvar for katekismeundervisningen. Dominikanerne motsatte seg jesuittenes forsøk på å etablere seg på sentrale steder i distriktene, blant annet Riobamba og Latacunga på grunnlag av den undervisningen som ble tilbudt ved disse skolene.

Dominikanerne mente at deres tilstedeværelse i distriktene var tilstrekkelig både for misjon og administrering av sakramentene.<sup>360</sup>

---

<sup>354</sup> *Korset av Tredje Mai* er norsk oversettelse for *La Cruz del tres del Mayo*. Jeg bruker den oversettelsen gjennom beskrivelsen av denne lokale korskulen i Quero. Min kilde til informasjon om korskulen i Quero er Vicente Navarretes bok fra 1996: *La Cruz del tres de Mayo, que se venera en Hualcanga Quero Ecuador*. De følgende henvisningene til korskulen i lokal sammenheng baserer seg på denne boken.

<sup>355</sup> Vargas 1987b:101.

<sup>356</sup> Vargas 1965:70.

<sup>357</sup> Vargas 1965:71.

<sup>358</sup> Vargas 1965:71. Den spanske kongen Filip II var også en ivrig pådriver for at bispedømmene i Amerika skulle nå en passende kulturell standard.

<sup>359</sup> Vargas 1965:70.

<sup>360</sup> Vargas 1965:76-77.

En voksende kreolsk klasse i distriktet skapte behov for adekvate utdannelseinstitusjoner også her.<sup>361</sup> Byrådene tok initiativ til at jesuittene skulle etablere sine skoler i byene i distriktene. Cuenca var først ute med å få en jesuittisk skole i 1633, Latacunga fulgte etter i 1668, mens Riobamba måtte vente til begynnelsen av 1700-tallet.<sup>362</sup> Jesuittisk tilstedeværelse sentralt i distriktet kom med andre ord som svar på et sivilt behov med bakgrunn i en voksende kreolsk samfunnsklasse.

José María Vargas hevder at jesuittiske skoler i distriktene hadde stor innflytelse på kulturlivet i kolonien generelt. Utdannelse fra jesuittenes lærersteder i Quito var gunstig for en fremtidig karriere innenfor alle sektorer i samfunnet. Jesuittene hadde med andre ord stor innflytelse på kolonisamfunnet og kulturen generelt.<sup>363</sup>

Jesuittene ledet et omfattende misjonsarbeid i hele bispedømmet. De hadde etablert seg i indianske bosetninger og opprettet misjonsstasjoner i Amazonas-området. Dette arbeidet varte helt frem til kong Carlos III utviste jesuittene fra alle spanskdominerte områder i 1767. Utvisningen påvirket i stor grad både Kirken og bispedømmet for øvrig. Biskopen hadde benyttet seg av jesuittenes nærvær og misjon blant indianerne. Uten jesuittene ble det vanskelig å administrere det vidstrakte bispedømmet og bispedømmet Cuenca ble opprettet i 1786.<sup>364</sup>

### Jesuittene i Quero

Jesuittene overtok noen haciendaer i Quero og omegn på 1720- tallet. Blant disse var Hipolonguito-eiendommen. De oppholdt seg i området helt frem til kong Carlos III av Spania utviste jesuittene fra la Real Audiencia de Quito i 1767. Da ble jesuittenes eiendommer aksjonert bort til private jordeiere.

Jesuittene misjonerte og hadde til hensikt å rense den lokale folketroen og bringe folket nærmere ”ren” kristendom. I den forbindelse bygget de et kapell på haciendaen Hipolonguito i Quero. Her ble Korset av Tredje Mai plassert. Korset var ment som et religionspedagogisk

---

<sup>361</sup> Vargas 1965:77.

<sup>362</sup> Vargas 1965:77-78.

<sup>363</sup> Vargas 1965:78.

<sup>364</sup> Vargas 1987c:148-149. Bispedømmet Cuenca ble formelt underlagt erkebispesetet i Lima, men skulle følge retningslinjene og forordningene utarbeidet i Quito.



virkemiddel i renselsesprosessen. Det kristne korset skulle vende indianernes oppmerksomhet bort fra ”avgudsdyrkelse” og til snu den til kristen trosutøvelse.

Korset av Tredje Mai står fremdeles der Jesuittene reiste det på 1720-tallet. Det er ca. 1,5 meter høyt, og består av selve korset og en sokkel som det er festet til. Hele korset er hugget ut i colorado stein. Materialet av stein har utvilsomt bidratt til at korset har holdt seg godt bevart helt frem til våre dager.

Hipolonguito ligger i samme området som Jaloa, der La Virgen del Monte hadde vist deg nesten hundre år tidligere. Når jesuittene kom til dette området fant de det nødvendig å sette inn tiltak for å vende den lokale praksisen til en form som var passende etter deres standard. Det vil si at de vurderte den lokale folketroen som å være preget av førkristne elementer, og startet en misjonskampanje for å rense bort disse overlevningene. Jesuittenes tilstedeværelse signaliserte med andre ord at kristningen i Quero tok en ny vending.

Korset som religionspedagogisk virkemiddel var allerede velkjent i bispedømmet Quito. Ulike former for korskult hadde spredd seg raskt som følge av sentrale retningslinjene fremsatt ved de regionale konsilene i Lima og kirkemøtene i Quito.<sup>365</sup> Biskop Pedro de la Peña beordret på kirkemøtet i Quito 1570 at kors skulle plasseres på alle sentrale steder hvor man kunne finne spor etter førkristen kultpraksis.<sup>366</sup> På 1600- og 1700-tallet var korskulden en veletablert metode i kristningen av indianerne. Korsets popularitet spredde seg raskt under kolonitiden, også blant den indianske delen av befolkningen. Vargas hevder at det enkelte steder ikke fantes et indiansk hjem som ikke huset et kors.<sup>367</sup>

Korset ble offisielt feiret tredje mai som markering for funnet av Det Hellige Kors. I Byen Quito hadde en *konfraternitet* opprettet denne kultpraksisen i sin offisielle form mot slutten av 1500-tallet. De sto bak arrangementen av høytidelige feiringer hvor også samfunnseliten deltok.<sup>368</sup>

---

<sup>365</sup> Se kapittel om regionale konsil og kirkemøter.

<sup>366</sup> Vargas 1960:281-282. Korskulden er utbredd over hele Andes-regionen blant annet i form av *Cruz del tres de Mayo* og *La Santa Vera Cruz*.

<sup>367</sup> Vargas 1960:282.

<sup>368</sup> Vargas 1960:281.

De offisielle feiringene hadde også sin folkereligøse variant, og indianerne æret korset på sine egne måter. Indianerne pleide å ta med seg kors til messen på festdagen og i området rundt sognekirken plasserte de trekors pyntet med grener og blomster.<sup>369</sup>

Den amerikanske antropologen James M. Vreeland hevder at korskulten i Andes-regionen representerer et møte mellom en kristen symbolbruk og førkristne forestillinger. "Symbol of death and of powerful mountain spirits occupying huacas, the cross embodies the indigenous concepts of fertility and abundance, and represents the sympathetic union of male and female deities."<sup>370</sup> Med andre ord videreførte den folkereligøse korskulten førkristne overlevninger som jesuittene ønsket å fjerne.

Antropologene Rowe og Schelling hevder at det under kristningens tidlige fase eksisterte en viss uoverensstemmelse mellom de sidene av livet som Kirken fokuserte mest intenst på og hva som faktisk utgjorde styrken i det innfødte liv. Hjemmet, hverdagslivets senter, representerte således et sted hvor tradisjoner kunne overleve kirkens intense kamp mot indianernes overtro<sup>371</sup>. Lokal korskult knytte til hjemmet var med andre ord en utfordring fordi denne korskulten ble benyttet til å videreføre førkristne tradisjoner i en sammenheng som sto utenfor kirkelig kontroll.

Jesuittenes korskult på eiendommen i Hipolonguito kan vurderes som et forsøk på å trekke privat praksis inn i en offentlig sammenheng. På den måten ble det lettere å kontrollere praksis og ritualer knyttet til kulten.

I følge Rowe og Scelling var jesuittene den religiøse ordenen som i størst grad viste nyskapning og besluttsomhet i forsøket på å innføre en kristen verdensforståelse. De benyttet de innfødtes mangfoldige kosmos og reduserte den til en dualitet mellom godt og ondt. Blant virkemidlene de benyttet var bruken av de innfødtes tradisjoner inne sang, dans og teater for å formidle sitt kristne budskap<sup>372</sup>. Det vil si at jesuittene benyttet indianernes egne uttrykksmåter for å føre indianerne nærmere "ren" kristendom. Dans og drama representerte førkristne tradisjoner som var videreført innenfor en ramme av spansk folkekatolisisme. Jesuittene benyttet denne tradisjonen og på den måten grep de inn i kjernen av indianernes

---

<sup>369</sup> Vargas 1960:282.

<sup>370</sup> Vreeland 1991:231.

<sup>371</sup> Rowe & Schelling 1991:21.

<sup>372</sup> Rowe & Schelling 1991:21.

trossystem. Jesuittenes dramatiseringer utspant seg i en sammenheng uten klare skiller mellom kunst, litteratur og religiøs handling. Dramatiseringene ble et nyttig redskap for kunstneriske uttrykk, religiøs formidling og propaganda.<sup>373</sup>

---

<sup>373</sup> Perry og Echeverría 1988:35.

# ØKONOMISKE OG KULTURELLE OMVELTNINGER I KOLONIEN

Fra midten av 1700-tallet gikk kolonisamfunnet inn i en fase preget av kriser og konflikt. Denne utviklingen førte til endelig frigjøring fra spansk herredømme i 1822.<sup>374</sup> La Audiencia de Quito var rammet av mange naturkatastrofer ved inngangen av 1700-tallet. Kraftige jordskjelv forårsaket både mennesketap og forstyrrelser i den økonomisk produksjonsstrukturen. Veinettet ble også rasert, noe som vanskeliggjorde kommunikasjonen mellom distriktene. Jordskjelvene ble ledsaget av ulike epidemier som kunne få hele bosetninger til å bukke under for pest og død.<sup>375</sup> Det var med andre ord en tid preget av sosiale kriser og fysisk ødeleggelse.

Et nytt bourbonsk dynasti besteg den spanske tronen etter en langvarig europeisk konflikt om arverekkefølgen.<sup>376</sup> Spania hadde måttet avstå fra alle sine domener i Europa som lå utenfor den iberiske halvøy, og konsentrere seg derfor om Amerika i større grad enn tidligere. Bourbonerne ville reformere koloniadministrasjonen og tilpasse den opplysningsfilosofien som rådet i Europa. Problemet her var at kreolene hadde tilegnet seg den reelle makten i koloniene, og med en bourbonsk innskjerping av sentraladministrasjon lå det duket for konflikter mellom kreolene og kronen.<sup>377</sup> Den norske historikeren Finn Fuglestad oppsummerer politikken som bourbonerne forsøkte å føre i Amerika som reform, enevelde, merkantilisme, embetsverk, opplysningstid og profesjonalisering.<sup>378</sup> Det var med andre ord store sosiale og økonomiske forandringer som fulgte troneskiftet i Spania.

Bourbonernes representanter i Quito ledet et omfattende reformasjonsarbeid av koloniadministrasjonen. Hensikten var sentralisering av politisk og kirkepolitisk makt til de sivile myndighetene i Quito.<sup>379</sup> Den spanske sentraladministrasjonen markerte de økonomiske omveltningene ved å etablere visekongedømmet Santa Fe de Bogotá i 1717. Det nye

---

<sup>374</sup> Ayala Mora 2004:47.

<sup>375</sup> Ayala Mora 2004:46-47.

<sup>376</sup> Fuglestad 1994:125-127.

<sup>377</sup> Fuglestad 1994:128.

<sup>378</sup> Fuglestad 1994:128.

<sup>379</sup> Ayala Mora 2004:51.

visekongedømmet inkorporerte La Real Audiencia de Quito i sin jurisdiksjon.<sup>380</sup> Det vil si at den politiske administrasjonen i Quito vendte seg fra Peru til Bogotá mens bispedømmet fremdeles var underlagt erkebispesetet i Lima.

Denne delningen av maktinstitusjonene var karakteristisk for den kulturelle utviklingen i kolonien. Under bourbonernes regjeringstid skjedde det en merkbar forandring blant eliten i kolonisamfunnet. Franske akademikere ankom Quito i 1734 for å måle den ekvatoriale linje, og med dem kom begynnelsen på en periode med økt interesse for naturvitenskapene.<sup>381</sup> Den styrende klassen i Quito tok inn over seg av europeiske opplysningstanker og naturvitenskaplige forklaringsmodeller.<sup>382</sup> Denne utviklingen markerte begynnelsen på en ny kulturell bølge i kolonien som til slutt skulle føre til frigjøring fra Spania i 1822.

### Økonomisk omveltninger

Bourbonernes startet omfattende moderniseringstiltak i den spanske økonomien. Etter den industrielle revolusjon dominerte England det internasjonale markedet, og Spania hadde hengt akterut. Bourbonerne ville forandre på denne utviklingen ved å etablere industri i Spania og selv forsyne markedet i kolonistatene.<sup>383</sup>

Frem til nå hadde La Audiencia de Quito forsynt markedene med tekstiler. Bourbonerne flyttet denne produksjonen til Spania, og Quito ble avskåret fra sine tradisjonelle markeder. Det førte til økonomisk krise i kolonien, og det var behov for å legge om produksjonen til en modell med hovedvekt på agronomisk utvinning.<sup>384</sup>

Haciendaer vokste i antall og skapte et stort behov for indianske arbeidere. Indianerne var fremdeles pålagt å betale skatter både til sivile myndigheter og Kirken. Nå ble de i tillegg tillagt flere arbeidsoppgaver som følge av den økonomiske utviklingen.<sup>385</sup> På midten av 1700-

---

<sup>380</sup> Ayala Mora 2004:50.

<sup>381</sup> Vargas 1987d:193.

<sup>382</sup> Ayala Mora 2004:51.

<sup>383</sup> Ayala Mora 2004:47-50.

<sup>384</sup> Ayala Mora 2004:47.

<sup>385</sup> Ayala Mora 2004:47-48.

tallet var *latifundismen*, det vil si agronomisk utvinning på haciendaer, vel forankret i Andes-regionen, med lokale markeder knyttet til produksjonssentrene.<sup>386</sup>

Plantasjedrift ved kysten hadde lagt grunnlaget for en ny modell for deltagelse i verdenshandelen. Denne utviklingen i den regionale økonomien bygget opp under en tiltakende differensiering av de politiske enhetene i kolonien. Quito beholdt sin posisjon som politisk administrativt senter, men representerte i økende grad den kreolske jordeierklassens interesser. Ved kysten etablerte Guayaquil seg som metropol for handel med plantasjedriftens kakaoproduksjon.<sup>387</sup>

Den økonomiske utviklingen fikk også konsekvenser på lokalt nivå. Foran de lokale kirkene var det et torv, og det ble benyttet som markeds plass for lokalproduserte varer. På søndagene reiste mange indianerne inn til kirken for å delta på den obligatoriske messen. Mange av dem tok også med seg varer for salg, når de av likevel måtte inn til kirken. Søndagene etablerte seg dermed til å bli en tradisjonell markedsdag. Denne praksisen passet de spanske jordeierne, men frustrerte Kirkens menn som fortvilte over at en forbindelse med Mammons anliggender kunne hindre de troende å høre på messe.<sup>388</sup>

Disse tidlige markedene fungerte i hovedsak som et sted for lokal handel. De spanske jordeierne hadde gjerne direkte forbindelser med Quito og sendte sine produkter dit. Byene hadde bare en svært begrenset integrerende funksjon og markedssentrene trakk bare til seg bønder fra et begrenset område.<sup>389</sup> De lokale markedene var individuelt knyttet til de spanske handelsmonopolene i et mønster som skapte avhengighet til de sentrale styresmaktene.<sup>390</sup>

Mot slutten av kolonitiden økte den interne handelen, noe som påvirket organiseringen av markedene. Den økte handelen førte til økt konkurranse mellom kommersiell virksomhet og religiøs aktivitet på søndagene. Sameksistensen med søndagsmarkeder og messeliturgi førte dermed til en tilspisset konflikt mellom Kirken og spanske jordeiere.<sup>391</sup>

---

<sup>386</sup> Ayala Mora 2004:48.

<sup>387</sup> Ayala Mora 2004:48.

<sup>388</sup> Phelan 1967:53.

<sup>389</sup> Hanssen-Bauer 1982:40.

<sup>390</sup> Hanssen-Bauer 1982:41.

<sup>391</sup> Hanssen-Bauer 1982:45.

Bourbonernes reformer ble med andre ord begynnelsen på en tiltakende interessekonflikt mellom Kirkens og de sivile myndighetenes interesser i kolonisamfunnet. Kirken hadde stor innflytelse på kolonisamfunnet som følge av økonomisk vekst og kontroll over politisk ideologi.<sup>392</sup> Opplysningstanker og bourbonernes reformer utfordret Kirkens posisjon i samfunnet, men den endelige vendingen som skulle skape de store forandringer for Kirkens anliggender kom først i 1767.<sup>393</sup>

### Utvvisning av jesuittene og opplysningskristendom

I 1767 fulgte den spanske kongen, Carlos III, paven befaling og utviste jesuittene fra alle spanskdominerte områder.<sup>394</sup> Denne hendelsen hadde store følger for bispedømmet Quito. Jesuittene hadde hatt en stor innflytelse på kolonisamfunnet. Deres tilstedeværelse i hele regionen hadde hjulpet biskopen i Quito til å administrere det enorme bispedømmet. Nå falt denne oppgaven på biskopen alene, en umulig oppgave. Det var med andre ord et skrikende behov for en delning av bispedømmet, og i 1769 ble bispedømmet Cuenca opprettet. Det nye bispedømmet var underlagt erkebiskpedømmet i Lima, men fulgte praksis fra bispedømmet i Quito.<sup>395</sup>

De sivile styresmaktene i Quito benyttet patronatordningen til å intervenere i Kirkens saker. Det resulterte i at organiseringen av bispedømmet ble utsatt, og biskopen sto alene om å administrere det store bispedømmet. Konflikter både mellom Kirken og sivilmyndighetene, og innad i Kirken førte til en tilspisset situasjon. Resultatet ble at den spanske kongen byttet ut biskopen med en annen. Den nye biskopen, José Cuero y Caicedo, ledet Kirken gjennom frigjøringsprosessen i Ecuador.<sup>396</sup>

Jesuittene hadde samlet seg store materielle rikdommer, og de administrerte et stort antall haciendaer i distriktene. Etter at jesuittene ble utvist ble alle jordeiendommene overført til den spanske kronen som siden aksjonerte de bort til private jordeiere. Resultatet ble en vesentlig styrket kreolsk jordeierklasse, men kreolene hadde fremdeles bare en begrenset regional og

---

<sup>392</sup> Ayala Mora 2004:50.

<sup>393</sup> Vargas 1987d:193.

<sup>394</sup> Vargas 1987c:148.

<sup>395</sup> Vargas 1987c:148-149.

<sup>396</sup> Vargas 1987c:149.

lokal autoritet.<sup>397</sup> Det var med andre ord åpent for spenninger mellom den voksende kreolske jordeierklassen og den styrende eliten i kolonisamfunnet.

Utvisningen av jesuittene førte ikke bare til et svekket kirkehierarki, men viste også til en forandring i koloniens kulturelle miljø. Jesuittene hadde tidligere vært kolonisamfunnets hovedeksponent for høyere utdanning. Introduksjonen av naturvitenskapene hadde allerede utfordret de jesuittiske utdannelsesinstitusjonene på begynnelsen av 1700-tallet, og nå skulle en ny fase med opplysningskristendom bre seg i kolonien.<sup>398</sup> Siste halvdel av 1700-tallet var en periode med spirende intellektuell agitasjon i Quito.<sup>399</sup>

Denne opplysningskristendommen fant in talsmann i frigjøringshelten Francisco Eugenio Espejo.<sup>400</sup> Espejo hadde selv studert ved dominikanske og jesuittiske institusjoner, og fortsatte å være trofast mot sin kristne tro. Espejo gjorde seg bemerket som en ivrig kritiker av egen samtid. Han kritiserte den politiske administrasjonen til de kongelige funksjonærer, metodene som ble benyttet for å utdanne ungdommen, prestenes prekenform og de overgrep som var introdusert ved den religiøse kulten.<sup>401</sup>

Samtidig med at Jesuittene forlot området sirkulerte det en bok i det geistlige miljø i Quito. Boken, som var skrevet av en anonym forfatter, gikk under navnet *El Nuevo Luciano*, og var et direkte angrep mot alle aspekter ved Jesuittenes undervisningsmetoder. Francisco Eugenio Espejo skrev i på denne tiden flere tekster på fransk som hadde en lignende oppbygning som nevnte anonyme verk.<sup>402</sup>

Han utga imidlertid i kort tid etterpå en avhandling til forsvar for prestene i Riobamba. Disse prestene hadde vært utsatt for kritikk for å ha tillatt indianerne å drikke alkohol når ved religiøse feiringer. Kritikken kom først og fremst på bakgrunn av at kolonimyndighetene fryktet at indianernes drukkenskap ville medføre en forminsknet inntekt til statskassen.<sup>403</sup>

---

<sup>397</sup> Ayala Mora 2004:52.

<sup>398</sup> Vargas 1987d:193.

<sup>399</sup> Ayala Mora 2004:52.

<sup>400</sup> Meyer 1989:32.

<sup>401</sup> Vargas 1987d:194.

<sup>402</sup> Vargas 1987d:193.

<sup>403</sup> Vargas 1987d:193.



Espejos innflytelse kan spores i hele siste halvdel av 1700-tallet.<sup>404</sup> Espejo ønsket en fornying av produksjons og konsum kanalene, og var en av grunnene til at han ble forkjemper for landets frigjøring fra Spania.<sup>405</sup> 30. november 1791 var han med på å danne la Sociedad Patriótica de Amigos del País de Quito som sto bak et første frigjøringsforsøk 10. august 1809.<sup>406</sup> Espejo ble fengslet av kolonimyndighetene og døde som ung mann i fengselet 28. desember 1795.<sup>407</sup>

### Frigjøringskamp

Espejo gikk inn i frigjøringskampen med et religiøst motiv. Han ønsket å frigjøre landet fra den demoniske utviklingen som fant sted i Europa. Eugenio Espejo sto bak en sammenligning mellom et babylonsk Frankrike og et dypt kristent Amerika, og denne tankegangen inspirerte de første frigjøringsheltene som kjempet i perioden 1810-1812.<sup>408</sup>

En utløsende årsak til at frigjøringsideene utviklet seg var Napoleons invasjon av Spania i 1808. Reaksjonene i Amerika var på ingen måte ensidige, men de fleste viste troskap mot kong Fernando VII som levde i eksil.<sup>409</sup> Napoleons invasjon resulterte også i at den spanske sentraladministrasjonen brøt sammen. Fra et latinamerikansk synspunkt betydde det at selve samfunnsmetropolen forsvant og det oppsto et maktvakuum. Kreolene ønsket å fylle dette vakuumet før de lavere sosiale lagene skulle reise seg og det kunne oppstå en eksplosjon, en rasekrig av Haiti-typen. Det vil si at det i Quito oppsto konflikt mellom de som ville beholde status quo og de som ønsket reform.<sup>410</sup>

Inspirert av Espejos tanker og som reaksjon på utviklingen i Europa hadde frigjøringskampen i Quito preg av korsfarertendenser eller en religiøs moterevolusjon mot det babylonske Europa. Det første revolusjonære oppgjøret kom i 1810-1812, med aktiv deltagelse fra Biskopen og prester som var med på å snu denne konflikten til en religionskrig. Deres deltagelse i kampen mot spanske soldater ble legitimert som en kamp for den "rette" lære.<sup>411</sup> Dette religiøse motivet ble forsterket ved at biskopen benyttet folkereligøse symboler for å samle folket til

---

<sup>404</sup> Vargas 1987d:193.

<sup>405</sup> Vargas 1987d:194.

<sup>406</sup> Vargas 1987d:194-195.

<sup>407</sup> Vargas 1987d:195.

<sup>408</sup> Meyer 1989:32.

<sup>409</sup> Klaiber 1987:153.

<sup>410</sup> Fuglestad 1994:160.

<sup>411</sup> Meyer 1989:32.

kamp. I 1810 bar han el Cristo de la Misericordia i prosesjon gjennom barrikadene, og resultatet var så effektivt at frigjøringsstyrkene vant en foreløpig seier. Under biskopens ledelse ble en styrende junta opprettet i Quito, og den ble sittende fra 1810 til 1812.<sup>412</sup> Denne Juntaen gikk aktivt ut med å avsette de prestene som den anså som ”utro mot fedrelandets glede”<sup>413</sup>.

8. november 1812 ankom general Toribio Montes Quito som den nye seierherre. Hans misjon var å gjeninnføre den sosiale orden og stabilitet. Han tilbød fred med ofrene fra situasjonen og overbærenhet mot de skyldige. Señor Cuero y Caicedo endte sine dager i landsforvisning i Lima. Det var få andre prester som led under landflyktighet. De fleste ble bare flyttet til et annet sogn.<sup>414</sup>

Kirkens aktive deltagelse i frigjøringskampene avtok etter at Juntaen ble slått av spanske soldater i 1812. Denne utviklingen reflekterte Pavens holdning til frigjøringen. Under kolonitiden førte det spanske patronatet over kirken til at det kristne senteret i det spanske Amerika var Madrid og ikke Roma. Utfallet av frigjøringskampene var dermed av stor betydning for pave Leon XII.<sup>415</sup> Etter at den liberale revolusjonen seiret i Spania ga paven sin støtte til frigjøringskreftene i Amerika, men han forholdt seg nøytral under krigen mellom spanjolene og frigjøringsstyrkene<sup>416</sup>.

I 1822 vant de kreolske styrkene sin endelige seier og landet ble fritt for spansk dominans. Ecuador ble innlemmet i Stor-Colombia som el Distrito del Sur frem til opprettelsen av en egen republikk i 1830.<sup>417</sup>

Frigjøringskampene utgjør et skille mellom to ulike epoker for den Katolske Kirken i Latin-Amerika. Under kolonitiden var Kirkens stilling i samfunnet sikret. Den var nært knyttet til den politiske makten og var begunstiget med store sosiale privilegier. Frigjøringen fra Spania vekket en dyp identitetskrise i Kirken i Latin-Amerika. Det var særlig to grunner til dette. For det første ble de gamle båndene til Spania brutt. Det Spanske patronatet over kirken hadde ført med seg at Kirken i Spania var underlagt Madrid og hadde ikke uavhengige bånd til

---

<sup>412</sup> Meyer 1989:33.

<sup>413</sup> Meyer 1989:33.

<sup>414</sup> Vargas 1987:202.

<sup>415</sup> Meyer 1989:49.

<sup>416</sup> Meyer 1989:50-51.

<sup>417</sup> Ayala-Mora 2004:61-64.

Vatikanet. Som følge av Frigjøringen fra Spania opphørte disse båndene til Kirken i Madrid. For det andre ønsket de nye republikanske statene å underlegge de lokale kirkene de nye statenes sosiale og ideologiske krav.<sup>418</sup> Kirken måtte med andre ord finne seg til rette i den nye samfunnsordenen og var i tiden etter 1822 preget av denne utviklingen.

---

<sup>418</sup> Klaiber 1987:153.

# LA VIRGEN DEL MONTE KULT OG QUERO

## ETTER 1767

Aastacio Navarrete nevner to historiske begivenheter som han mener hadde direkte følger for utviklingen i Quero og den lokale La Virgen del Monte kulten. For det første fikk Ambato i 1756 tildelt politisk status som Villa. Det vil si at denne byen utviklet seg til et administrativt senter for de nærliggende bosetningene, deriblant Quero. Deretter kom utvisningen av jesuittene fra La Audiencia de Quito i 1767.<sup>419</sup> Jesuittenes haciendaer i Quero ble aksjonert bort til private jordeiere, blant annet området dedikert til La Virgen del Monte kult.<sup>420</sup> Begge disse hendelsene reflekterer utviklingen på regionalt nivå. Kolonitiden hadde beveget seg inn i sin siste fase som var preget av sosiale kriser og økonomiske omveltninger.<sup>421</sup>

Etter utvisningen av jesuittene ble haciendaene i Quero aksjonert bort til private jordeiere. Mange av disse nye jordeierne var prominente samfunnsborgere som Antonio Moldonado tidligere sogneprest i Quinche, Quito.<sup>422</sup> Han var bror til Pedro Vicente Maldonado, Ecuadors store nasjonale geograf. En forbindelse med representanter for den nye naturvitenskapelige interessen i kolonisamfunnet vil si at den kulturelle utviklingen blant eliten i Quito var representert også lokalt i Quero.

Kapellet som huset jesuittenes steinkors ble overlatt i privat varetekt. Vicente Navarrete hevder at dette ikke var noen hindring for den videre kultpraksisen da de nye jordeierne ga sin tillatelse til at indianske arbeiderne kunne fortsette å feire korset på tradisjonelt vis.<sup>423</sup> Historien viser imidlertid at korskulten i Quero ble videreført som folkereligjøre feiringer i regi av de lokale jordeierne. Det vil si at Kirken ikke hadde kontroll over den folkereligjøre utviklingen i korskulten.

Ved overgangen til 1900-tallet overtok Don Juan Francisco Pérez d.e. Hipolonguito-eiendommen. Han videreførte de tradisjonelle feiringene med dans, musikk, fyrverkeri og

---

<sup>419</sup> Anastacio Navarrete 1966:21.

<sup>420</sup> Vicente Navarrete 1993:6-7.

<sup>421</sup> Ayala Mora 2004:47.

<sup>422</sup> Vicente Navarrete 1993:6-7.

<sup>423</sup> Vicente Navarrete 1993:12-13.

tyrefekting. Det var hans etterkommere som administrerte denne eiendommen frem til en delning av eiendommen til mindre eiendommer og parsellhager som følge av jordreform.<sup>424</sup> Det vil si at korskulten i Quero ble videreført med folkereligjose feiringer etter privat initiativ.

### Jordskjelv og krise

Kildene fra Quero gir ingen historiske data om La Virgen del Monte kulten på 1700-tallet. Utvisningen av jesuittene førte til at også området dedikert til lokal Maria-kult ble solgt til private jordeiere. Det vil si at denne kultformen ble videreført under samme forhold som jesuittenes korskult, under kontroll av en ny kreolsk jordeierklasse. Den politiske utviklingen på regionalt nivå viste at folkereligjøs helgenkult ble benyttet som politisk propaganda. La Virgen del Monte fikk også en funksjon som beskytter av de kreolske jordeiernes interesser. Det skjedde i etterkant av jordskjelvet i 1797.

Lokalsamfunnet i Quero erfarte et stort økonomisk og sosialt vendepunkt i relasjon til jordskjelvet i 1797. Det gamle Quero ble totalødelagt og befolkningstapet var stort. Blant de falne var blant annet sogneprest Luis Ramón Vinueza som holdt messe i den sentrale sognekirken.<sup>425</sup> Det vil si at lokalbefolkningen oppsøkte guddommelige krefter for hjelp under krisen.

Katastrofen forårsaket store økonomiske og sosiale omveltninger. Både hus og husdyr var utslettet, og en mølle, benyttet til å male korn, var totalødelagt.<sup>426</sup> Jordskjelvet markerte også slutten for en lokal snekkertradisjon. Sentrale håndverkere omkom i katastrofen og produksjonen gikk over fra møbler til treskjeer.<sup>427</sup> Etablerte vanningskanaler ble totalødelagt. Tidligere hadde Quero vært privilegert med rike vannkilder. Jordskjelvet tettet igjen vannkanalene og vannet dukket opp på nye steder.<sup>428</sup> Forandringene hadde enorm påvirkningskraft på landbruket og den økonomiske balansen i området. Mange av jordeierne valgte å forlate området til fordel for Riobamba og Patate. Andre samlet seg for å gjenoppbygge bosetningen i Quero.<sup>429</sup>

---

<sup>424</sup> Vicente Navarrete 1993:13-14.

<sup>425</sup> Vicente Navarrete 1992:23.

<sup>426</sup> Vicente Navarrete 1992:23.

<sup>427</sup> Vicente Navarrete 1992:14.

<sup>428</sup> Vicente Navarrete 1992:23.

<sup>429</sup> Vicente Navarrete 1992:23.

Vicente Navarrete hevder at jordskjelvet i 1797 markerte slutten på kolonitidens Quero.<sup>430</sup> Etter de katastrofale ødeleggelsene ble landsbyen gjenoppbygd, men da etter en modell som var tilpasset endrede sosiale og økonomiske forhold. Endringene i det nye Quero fikk sin fysiske markering ved at man flyttet landsbyen til stedet den ligger i dag.

Administrasjonen i Quito sendte Bernardo Darquea som sin representant til de ødelagte områdene. Han administrerte gjenoppbyggingen av det nye Quero, men det ble gjort i samarbeid med det lokale jordeieraristokratiet.<sup>431</sup> Antonio Herdoíza donerte jordeiendommen som skulle bli Queros nye urbane senter. Her bygget de en sognekirke på byens torv, ved siden av den en prestebolig og en kirkegård.

Herdoíza sto bak bestillinger av religiøs kunst fra skolene i Quito. Bildene av Santiago el Mayor, La Dolorosa og Den lidende Kristus ble plassert i sognekirken hvor de er å finne den dag i dag.<sup>432</sup> Men den lokale helgenkulten i det nye Quero fikk sitt høydepunkt ved at La Virgen del Monte flyttet inn til sognekirken.<sup>433</sup> Denne hendelsen markerte det nye Quero som kulturelt senter i området.

Det var en gruppe innbyggere som motsatte seg flyttingen av Quero. De protesterte ved å bygge en bosetning på stedet hvor landsbyen opprinnelig lå. Nicola López hevder at situasjonen tilpasset seg mellom tilhengerne av det nye Quero og de som ønsket å bygge landsbyen på sitt opprinnelige sted.<sup>434</sup> Lokale styresmakter reagerte med brutal makt og satte fyr på stråhyttene som var bygget i det gamle Quero.<sup>435</sup> Det vil si at det eksisterte spenninger mellom ulike lokale interesser i etterkant av jordskjelvet i 1797. La Virgen del Montes flytting til sognekirken signaliserte at Jomfruen støttet den nye jordeierklassen og etablerte seg som beskytter av det nye Quero.

---

<sup>430</sup> Vicente Navarrete 1992:23.

<sup>431</sup> Vicente Navarrete 1992:24-25.

<sup>432</sup> Vicente Navarrete 1992:25.

<sup>433</sup> Anastacio Navarrete 1966:22.

<sup>434</sup> Nicola López 2002:160-161.

<sup>435</sup> Nicola López 2002:160.

## SAMMENSLUTTENDE BETRAKTNINGER

Helgenkulten i dagens Quero bygger på et gjensidighetsforhold mellom helgenen og den troende. Helgenen blidgjøres med offergaver og messebestillinger, og ifølge lokalbefolkningen øker disse handlingene sannsynligheten for at bønnene blir hørt. Helgenen må på sin side vise seg å være handlekraftig om kulten skal opprettholdes. Lokalbefolkningen følger ofte personlige preferanser og henvender seg til den helgenen de selv føler har størst praktisk nytteverdi for dem.

Sosialantropologen Nicole Bourque hevder at gjensidighetsforholdet mellom menneske og helgen i ecuadoriansk helgenkult har sine røtter tilbake til det førkristne samfunnet.<sup>436</sup> I løpet av kolonitiden gikk det førkristne forholdet mellom mennesket og det overnaturlige gjennom en gjenfortolkningsprosess. Kolonikirkens katolisisme, misjon, og de politiske og sosiale forandringene som fulgte koloniseringen er alle sammen faktorer som har påvirket denne prosessen.<sup>437</sup> Det vil si at den kulturelle utviklingen som fant sted under kolonitiden har fått store følger for lokal folkekatolisisme på den ecuadorianske landsbygda. Det er mitt utgangspunkt for å sette La Virgen del Monte kulten i Quero inn i en historisk sammenheng.

Ecuador var i en periode på over tre hundre år kolonisert av autoritære regimer. Først ved en kortvarig innlemmelse i inkaenes imperium, og siden som en del av det spanske koloniveldet. Det vil si at spanjolene møtte et folk som allerede var erobret av en fremmed nasjon da de kom i 1532. Spanjolene benyttet inkaenes infrastruktur for å effektivisere sin erobningsferd og kolonisering av dette området, og i 1534 var Ecuador underlagt spansk herredømme. Man kan derfor si at de spanske *conquistadorene* fullførte hva inkaene hadde påbegynt. En erobringmakt ble skiftet ut med en annen.

Inkaene innførte et rituelt system som bygget opp om underkastelsesprinsippet som gjeldende samfunnsnorm. Dette prinsippet ble videreført av spanjolene, nå ikke som lydighet til inkaherskeren, men som en forpliktelse overfor spanske *conquistadorer* og Den Katolske Kirke. Fra de ecuadorianske indianernes side kunne dermed den spanske kristendommen oppfattes som en ny undertrykkende ideologi.

---

<sup>436</sup> Bourque 1993:181.

<sup>437</sup> Bourque 1993:181.

Undertrykkingen ble forsterket i et samfunnsskille mellom hvite spanjoler og indianere. Spanjolene gjorde bruk av sitt middelalderske sosiale system for å tildele indianerne en plass i samfunnet. Dette systemet, som diskriminerte hele folkegrupper på bakgrunn av rase og etnisk opprinnelse, ga indianerne en rolle som mindreverdige medlemmer av kolonisamfunnet. Indianerne var dermed på flere essensielle områder ekskludert fra et fullverdig samfunnsliv, og det gjaldt også deres stilling i den institusjonaliserte Kirken. Det vil si at indianerne ble vurdert som ute av stand til å fatte kristendommen i all dens kompleksitet, og undervisningen besto av elementær trosopplæring med hovedvekt på religiøse objekter som religionspedagogiske virkemidler. Bilder og statuer av Jomfru Maria, Jesus og helgenene skulle lede indianerne til den kristne tro.

Indianernes lave stilling i samfunnet hadde følger ikke bare for kristen misjon, men også for den økonomiske utviklingen i kolonien. De spanske *conquistadorene* hadde økonomiske fordeler av indianernes posisjon som mindreverdige. På det grunnlaget kunne de legitimere utnyttelsen av indianernes arbeidskraft. I følge spanjolene var indianerne fra tidenes morgen tiltenkt rollen som arbeidere, mens spanjolene var deres ledere som siviliserte og kristnet samfunnet etter spansk stil. Det vil si at spanjolene legitimerte erobring og kolonisering ved å formidle kristen tro og lære til innbyggerne av Den Nye Verden.

I Quero ble indianerne gjenstand for kristen trosopplæring i sognekirken viet til apostelen Santiago. Santiago symboliserte spansk seier og militær dominans over området. Han brakte med andre ord den institusjonaliserte Kirken til indianerne, den som ved tvang formidlet elementære trosøvelser til et undertrykt folk. Det kan forklare hvorfor Santiago i Quero ikke er bærer av noen lokal legendetradisjon. Man kan si at han ikke har slått an i befolkningens folkereligøse univers. Det tyder på at Santiago, og den kristendomsformen han representerte, ikke imøtekom indianernes behov for deltagelse i rituell handling. Indianerne benyttet tradisjonelt en religiøs praksis som kunne påvirke det overnaturlige i en direkte relasjon til deres hverdagsproblematikk.

I løpet av perioden 1551-1600 organiserte Kirken regionale konsil og kirkemøter som til sammen la grunnlaget for en samlet misjonsstrategi i denne delen av verden. Denne



misjonsstrategien var sterkt influert av den Katolske Reformbevegelsen som oppsto i kjølvannet av Trent-konsilets forordninger. Det vil si at Kirken ønsket å sikre kontroll og kirkelig tilstedeværelse i rituell praksis. I Amerika tilpasset man innholdet til situasjonen i koloniene. Det vil si at behandlingen av indianernes ”avgudsdyrkelse” fikk en særlig prioritet, og de regionale konsilene og kirkemøtene utarbeidet felles retningslinjer for indianermisjonen.

På begynnelsen av 1600-tallet satte Kirken i gang med en intensivert misjonskampanje som hadde som målsetting å utslette de siste restene av indianernes ”avgudsdyrkelse”. Denne offensive kampanjen ble ledet av en ny generasjon misjonærer som var formet av Katolsk Reform og tidens ekspansjonsdynamikk. De tok med seg erfaring og tradisjoner fra kristningsarbeidet i Iberia, det vil si militant marianisme og etablering av kristne helligdommer basert på mirakuløse madonnaer og blødende Kristus-ikonografier.

Dominikanske misjonærer kom til Quero i 1634 og med dem kom også den nye misjonsbølgen til området. Det varte ikke lenge før Jomfru Maria velsignet fjellandskapet ved å vise seg i et myrtetre for en gjetergutt som La Virgen del Monte. Apparisjonen ledet til funnet av en statue i et myrtetreet, og denne hendelsen ble utgangspunkt for lokal Maria-kult i området.

De første troende var handelsreisende på en veistrekning som førte mellom Baños og Riobamba. Mirakuløse Madonnaer i disse byene hadde allerede etablert pilegrimskult da La Virgen del Monte viset seg i Quero. Kulturell utveksling på veistrekningen tjente som bakgrunn for fremvekst av lokal La Virgen del Monte kult.

La Virgen del Monte var med andre ord et av flere pilegrimsmål som gjorde bruk av indianernes tradisjonelle trossystem til etablering av pilegrimsmål med en kristen ikonografi. På den måten fikk indianerne mulighet til å videreføre tradisjoner og skape nærhet til det overnaturlige i en kristen sammenheng. La Virgen del Monte sakraliserte den hedenske villmarken og transformerte den til en kristen helligdom som involverte indiansk deltakelse.

Santiago i sognekirken representerte kristendommen om en undertrykkende ideologi og ekskluderte indianerne fra en fullverdig rituell deltagelse. La Virgen del Monte derimot involverte indianerne og gjorde dem til deltagere i den rituelle handlingen. Deltagelse og nærhet i religiøs praksis førte til at det var denne kultformen som fikk rotfeste i lokal folkereligiøsitet.

Befolkningen oppsøkte La Virgen del Monte i januar måned, på den tiden hvor tørken rammet som verst. I den lokale Maria-kulten fant folket en kanal for å påvirke de overnaturlige maktene til å sende regn og sikre avlingene. La Virgen del Monte fikk med andre ord rollen som beskytter av lokalbefolkningens livsopphold, jordbruket.

Gjetergutten i opprinnelseslegenden til La Virgen del Monte kulten representerte religiøse idealer i samtiden. Hvit, ren og skjernet fra et syndig samfunnsliv ga han seg ut i villmarken med dyrene sine. Idealene som ble formidlet gjennom gjetergutten var typiske for barokkatomismen i kolonisamfunnet. Biografien til Sta. Mariana de Jesús eksemplifiserer disse idealene, og hennes popularitet vokste raskt etter hennes død. Den folkereligiøse kulten ble etter hvert anerkjent av Paven, og i 1950 ble hun kanonisert som Ecuadors første helgen.

Barokken kjennetegnes imidlertid ved kontrastene mellom idealer og levd liv. På den ene siden var samfunnsidealene som personifisert i Sta. Mariana de Jesús, og på den andre siden var den faktiske virkeligheten i denne utposten av en koloni. Offentlige feiringer og prangende fester dominerte samfunnslivet, og i dem fantes et møtepunkt mellom aktede idealer og behov for sensuell nærhet. Religiøse prosesjoner, messer, tyrefekting og dans var blant aktivitetene i både religiøse og sekulære feiringer, og disse feiringene formidlet både politisk propaganda og katolsk storhet.

De offentlige festene hadde også en folkereligiøs variant. Denne katolske folkeatomismen ga indianerne mulighet til å videreføre visse elementer av førkristne tradisjoner, som dans og drama. Overlevningene av førkristne tradisjoner måtte være tilstrekkelige familiære for de spanske misjonærene til at de enten ble tolerert eller styrket. Barokkatomismen tok disse

overlevningene ut av sin opprinnelige sammenheng og satte de inn i en kristen. Det var med andre ord katolsk folkekatolisisme som brakte kristendommen inn i indianernes trossystem.

Jesuittiske misjonærer kom til Quero på 1720-tallet. De etablerte en korskult på haciendaeiendommen i Hipolonguito, og ved hjelp av denne korskulten offentliggjorde de en folkereligøs praksis som tradisjonelt var assosiert med hjemmet. På denne måten fikk jesuittene større kontroll over den folkereligøse praksisen.

Jesuittene viste evne til nyskaping og besluttsomhet i møte med indianernes folkekatolisisme. De benyttet indianernes egne trossystemer til å formidle ”ren” kristendom, og på den måten brakte de den kristne misjonen inn i en ny fase. Jesuittene hadde ikke vært involvert i den praktiske organiseringen av misjonsstasjoner under indianermisjonens tidlige fase. Fritatt for disse bekymringene konsentrerte de seg om profesjonalisering av religiøs praksis.

Jesuittene ble utvist fra La Audiencia de Quito i 1767. Jordeiendommene i Quero ble aksjonert bort til private hender og den nye kreolske jordeierklassen etablerte seg i området. Fraværet av jesuittene medførte en svakere kirkelig tilstedeværelse i Quero, og den folkereligøse kulten ble videreført på initiativ fra sivile jordeiere. Det vil si at La Virgen del Monte kulten ble videreført som folkereligøse feiringer, men nå tjente denne lokale Maria-kulten også de nye jordeiernes interesser.

Ecuador ligger ved krysspunktet for to jordskjelvssoner. Naturkatastrofer som vulkanutbrudd og jordskjelv har derfor satt sitt preg på landets historie. Det gjelder også Quero. Bosetningen her ble rammet av to jordskjelv i løpet av kolonitiden, i 1698 og 1797. Totalødeleggelse av landsbyen og omegn førte lokalbefolkningen inn i en tilstand av krise.

I følge William Christians studier av helgenkult i 1500-tallets Spania oppsøker lokalbefolkningen helgenene i forbindelse med kriser. Det vil si at La Virgen del Monte har styrket sin posisjon som lokal helligdom som følge av naturkatastrofene, og at hendelsene i 1698 og 1797 markerer viktige vedepunkt for La Virgen del Monte kulten i Quero.

Flytting av kulten, først fra kapellet i Jaloa og til La Playa Grande, og i 1797 til landsbykirken i Quero, har ført til at La Virgen del Monte har vist seg å først og fremst være en mektig beskytter for Queros lokale interesser.

Den lokale jordeiereliten ville bygge opp et nytt Quero etter ødeleggelsene i 1797. Den nye landsbyen skulle tilpasses den økonomiske og sosiale utviklingen på regionalt nivå. Det vil si en økning i intern handel mellom lokale markeder i regionen. Jordeierne i Quero ønsket med andre ord å modernisere Quero og styrke landsbyens posisjon i det nye handelssystemet. Ikke alle var positivt innstilt til forandringene. Noen forsøkte å gjenoppbygge det gamle Quero der bosetningen opprinnelig lå. Den nye jordeierklassen reagerte med offensive mottiltak for å tvinge frem sine interesser. La Virgen del Monte flyttet inn til den nye landsbyen og på den måten bekreftet Jomfruen sin støtte til jordeierne og sin rolle som beskytter for det nye Quero.

La Virgen del Monte hadde utviklet seg fra å være budbringer av kristendom til indianerne til å bli et symbol for kulturelt samhold og fremvekst av lokale interesser i det nye Quero. Den lokale La Virgen del Monte kulten i Quero har med andre ord gjennomgått store forandringer som følge av utviklingen i kolonisamfunnet. Indianerne fortsatte å henvende seg til La Virgen del Monte som beskytter av deres livsopphold, det lokale jordbruket, og det er gjennom denne kulten de kunne henvende seg til det overnaturlige i en kristen sammenheng. La Virgen del Monte har beholdt sin aktualitet frem til i dag, men da først og fremst i kultens lokale forankring og som beskytter av lokale interesser.

# APPENDIKS 1

Kort historisk oversikt over landsbyen Quero og omland basert på tilgjengelig lokalhistorisk litteratur.

- Quero var opprinnelig dekket av skog, og indianerne som bodde her var håndverkere. Inkaene koloniserte Quero før spanjolene kom.
- Spanske Conquistadorer grunnla Santiago de Quero 25. Juli 1572. Indianerne i området arbeidet for sine spanske herrer.
- I 1634 kom dominikanske misjonærer fra Latacunga til Quero.
- En gang mellom 1640 og 1650 åpenbarte Jomfruen seg som La Virgen del Monte for en gjetergutt i Jaloa. Apparisjonen ledet til funnet av en statue, som i dag oppbevares i sognekirken i Quero.
- Legenden om La Virgen del Monte forteller om at denne lokale Maria-kulten opprinnelig var et pilegrimsmål for reisende på strekningen mellom Riobamba og Baños. Jomfruen ble flyttet fra sitt opprinnelige kapell i Jaloa og til La Playa Grande.
- Pilegrimsreisende kom til La Virgen del Monte og feiret apparisjonene og statuefunnet. Indianerne feiret på sin egen måte med La Fiesta de el Barchilón, til ære for gjeterguttens som fant statuen.
- Quero ble rammet av jordskjelv i 1698. Landsbyen ble totalødelagt og mange omkom inne i kirkebygningen.
- Jesuittene kom til Quero i 1720, og etablerte korskult på sine haciendaer. De bygde et kapell hvor de plasserte Korset av Tredje Mai. Korset var ment som et virkemiddel til å vende indianernes oppmerksomhet bort fra førkristen "avgudsdyrkelse".

- Jesuittene ble utvist fra kolonien i 1767 og alle eiendommene deres ble aksjonert bort til private jordeiere.
- Quero ble rammet av et jordskjelv i 1797 og hele distriktet ble totalødelagt. Mange jordeiere forlot området, mens andre bygget opp landsbyen på et nytt sted (der den ligger i dag). Noen arbeidere nektet å flytte og ville bygge sine hjem på det opprinnelige stedet. Lokalmyndighetene brant ned husene i den gamle landsbyen og tvang arbeiderne til å flytte.
- Lokalmyndighetene i det nye Quero flyttet La Virgen del Monte fra kapellet i La Playa Grande til sognekirken i Quero.

## LITTERATURLISTE

Albuja Mateus, Augusto E (1998): *Doctrinas y parroquias del Obispado de Quito en la Segunda Mitad del Siglo XVI*. Ediciones Abya-Yala. Ecuador. 1998.

Alcina Franch, José (1986): *Teatro y parateatro: teatro quechua* i José María Díez Borque (red.) *Teatro y Fiesta en el Barroco: España y Iberoamérica*. Ediciones del Serba. Barcelona. 1986.

Aliaga Rojas, Fernando (1987a): *La Evangelización en el Peru* i Dussel, Enrique (red.) *Historia general de la Iglesia en America Latina*. Bd 8. *Peru, Bolivia y Ecuador*. Cehila Ediciones Sígeme. Salamanca Spania. 1987.

Aliaga Rojas, Fernando (1987b): *La Organización de la Iglesia en el Peru* i Enrique Dussel(red.) *Historia general de la Iglesia en America Latina*. Bd 8. *Peru, Bolivia y Ecuador*. Cehila. Ediciones Sígeme. Salamanca Spania. 1987.

Ayala Mora, Enrique(2004): *Resumen de Historia del Ecuador*. 2. utg. Corporación Editoria Nacional. Quito. 2004.

Bourque, Nicole (1993): *The Power to use and the Power to Change: Saints' Cults in a Quichua Village in the Central Ecuadorian Highlands* i Susanna Roostas og André Droogers (red.) *The Popular Use of Popular Religion in Latin America*. Cedla. Amsterdam. 1993.

Crain, Mary M. (1989): *Ritual, Memoria Popular y Proceso Politico en la Sierra Ecuatoriana*. Corporación Editoria Nacional. Abya-Yala. Quito Ecuador.1989.

Christian, William A. Jr. (1981): *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*. Princeton University Press. Princeton, New Jersey, 1981.

Díez Borque, José María (1986): *Pórtigo* i José María Díez Borque (red.) *Teatro y Fiesta en el Barroco: España y Iberoamérica*. Ediciones del Serba. Barcelona. 1986.

Díez Borque, José María (1986): *Relaciones de teatro y fiesta en el Barroco español* i José María Díez Borque (red.) *Teatro y Fiesta en el Barroco: España y Iberoamérica*. Ediciones del Serba. Barcelona. 1986.

Eriksen, Anne og Anne Stensvold (2002): *Maria-kult og helgendyrkelse i moderne katolisisme*. Pax Forlag. Oslo. 2002.

Ferguson, George (1961): *Signs & Symbols in Christian Art*. Oxford University Press. Oxford. 1961.

Freire Guevara, Enrique (2001): *Baños en el tiempo y el espacio*. Bd 2. Casa de la Cultura Ecuatoriana. Ecuador. 2001.

Fuglestad, Finn(1994): *Latin-Amerika og Karibiens Historie*. Cappelen Akademiske Forlag. Oslo. 1994.

Hanssen-Bauar, Jon (1982): *Plaza Pachano. Market Integration: Intermediaries and Rural Differentiation in Tungurahua, Ecuador*. Oslo Occational Papers in Social Antropology No5. University of Oslo. 1982.

Kiechhefer, Richard (1987): *Major Currents in Late Medieval Devotion* i Jill Raitt (red.) *High Middle Ages and Reformation. Christian Spirituality*. Bd 3. (2.utg.) SCM Press Ltd. London. 1987.

Klaiber, Jeffrey (1987): *Introducción* i Enrique Dussel(red.) *Historia general de la Iglesia en America Latina*. Bd 8. *Peru, Bolivia y Ecuador*. Cehila. Ediciones Sígeme. Salamanca Spania. 1987.

Luria, Keith P.(1996): *The Counter-Reformation and Popular Spirituality* i Luis Dupré og Don E. Saliers (red.) *Christian Spirituality: Post-Reformation and Modern*. Bd 3. (2.utg.) SCM Press Ltd. London. 1996.



MacCormack, Sabine (1999): "*The Heart Has Its Reasons*": *Predicaments of Missionary Christianity in Early Colonial Peru* i David M. Lubke (red.) *The Counter-Reformation*. Blackwell. Oxford. 1999.

McDannell, Colleen (1995): *Material Christianity: religion and popular culture in America*. Yale University Press. New Haven & London. 1995.

Meyer, Jean (1989): *Historia de los cristianos en América Latina siglos xix y xx*. Vuelta. Mexico, D.F. Mexico. 1989.

Morelli, Federica (2000): *Territorial Hierarchies and Collective Identities in Late Colonial and Early Independent Quito* i Luis Roniger og Tamar Herzog (red.) *The Collective and the Public in Latin America: Cultural Identities and Political Order*. Sussex Academic Press. Brighton. 2000.

Moya, Luz del Alba (1995): *Introducción* i Luz del Alba Moya (red.) *La Fiesta Religiosa Indígena en el Ecuador*. Abya Yala. Quito. 1995.

Nolan, Mary Lee (1991): *The European Roots of Latin American Pilgrimage* i Ross N. Crumrine og Alan Morinis (red.) *Pilgrimage in Latin America*. Greenwood Press. New York. 1991.

Padilla J., Washington (1989): *La Iglesia y Los Dioses Modernos. Historia del Protestantismo en el Ecuador*. Corporación Editoria Nacional. Quito. 1989.

Perry, Nicholas og Loreto Echeverría (1998): *Under the Heel of Mary*. Routledge. London and New York. 1988.

Phelan, John Leddy (1967): *The Kingdom of Quito in the seventeenth century. Bureaucratic Politics in the Spanish Empire*. The University of Wisconsin Press. Madison-Milwaukee-London. 1967.

Rowe, William og Vivian Schelling (1991): *Memory and Modernity. Popular Culture in Latin America*. Verso. London-New York. 1991.

Turner, Victor og Edith Turner (1978): *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Antropological Perspectives*. Culumbia University Press. Basil Blackwell. Oxford. 1978.

Uzendonski, Michael A. (2003): *Purgatory, Protestantism, and Peonage: Napo Runa Evangelicals and the Domestication of the Masculine Will* i Norman E. Whitten, Jr. (red) *Millennial Ecuador: Critical essays on cultural transformation & social dynamics*. University of Iowa Press. Iowa City. 2003.

Vargas, José María O.P (1960): *El Arte Ecuatoriano*. Biblioteca Ecuatoriana Minima. Ecuador. 1960.

Vargas, José María O.P (1965): *Historia de la Cultura Ecuatoriana*. Editorial Casa de la Cultura Ecuatoriana. Quito. 1965.

Vargas, José María O.P.(1987a): *La evangelización en Ecuador* i Enrique Dussel (red.) *Historia general de la Iglesia en America Latina*. Bd 8. *Peru, Bolivia y Ecuador*. Cehila. Ediciones Sígame. Salamanca Spania. 1987.

Vargas, José María O.P. (1987b): *La organización de la Iglesia en Ecuador* i Enrique Dussel (red.) *Historia general de la Iglesia en America Latina*. Bd 8. *Peru, Bolivia y Ecuador*. Cehila. Ediciones Sígame. Salamanca Spania. 1987.

Vargas, José María O.P. (1987c): *La Vida Cotidiana en Ecuador* i Enrique Dussel (red.) *Historia general de la Iglesia en America Latina*. Bd 8. *Peru, Bolivia y Ecuador*. Cehila. Ediciones Sígame. Salamanca Spania. 1987.

Vargas, José María O.P. (1987d): *La Iglesia ante la Emancipación en Ecuador* i Enrique Dussel (red.) *Historia general de la Iglesia en America Latina*. Bd 8. *Peru, Bolivia y Ecuador*. Cehila. Ediciones Sígame. Salamanca Spania. 1987.

Weismantel, Mary J.(2003): *Mothers of the Patria. La Chola Cuencana and La Mama Negra* i Norman E. Whitten, Jr. (red.) *Millennial Ecuador. Critical essays on cultural transformation & social dynamics*. University of Iowa Press. Iowa City. 2003.

Whitten, Norman E., Jr.(2003): *Introduction* i Norman E. Whitten, Jr. (red) *Millennial Ecuador: Critical essays on cultural transformation & social dynamics*. University of Iowa Press. Iowa City. 2003.

### Kilder om Quero

Benitez, José Julio Dr. (2002): *La batalla de Quero* i Pedro Reino (red.) *Profiles Historico Genealogicos de Santiago de Quero*. Editorial Universitaria UTA. Ambato-Ecuador. 2002.

Carvajal, Ignacio Rvdo.(2002): *La fe y la religion en el pueblo de Quero* i Pedro Reino (red.) *Profiles Historico Genealogicos de Santiago de Quero*. Editorial Universitaria UTA. Ambato-Ecuador. 2002.

Fierro Benítez, Rodrigo (red.) (1995):*Quero*. Ecuador. 1995

Llerena Silva, Arnulfo (red.) (1973): *Quero en sus Fiestas Aniversarias de Cantonización*. Ecuador. 1973.

Navarrete, Anastasio (1966): *Historia de los milagrosos apariciones de la santisima Virgen del Rosario del Monte*. Impreso "Nueva Gestetner". Guayaquil Ecuador. 1966.

Navarrete, Anastasio (1976): *Historia de los milagrosos apariciones de la santisima Virgen del Rosario del Monte*. Korrigert 2.utg. Imprenta Navarrete. Guayaquil Ecuador. 1976.

Navarrete, Marcos (red.) (1997): *El Quereño*. Ecuador. 1997.

Navarrete, Vicente (1973): *Folklore Quereño y otro recuerdos de mi Pueblo*. 1bd. Impresos "Nueva Luz" Guayaquil Ecuador. 1973.

Navarrete, Vicente (1992): *Homenaje a Quero en sus Veinte Años de Cantonización*. Ecuador. 1992.

Navarrete, Vicente (1996): *La Cruz del tres de Mayo, que se venera en Hualcanga Quero Ecuador*. Impresos "Nueva Luz". Guayaquil Ecuador. 1996.

Navarrete, Anastasio (2002): *Historia de los milagrosos apariciones de la santísima Virgen del Rosario del Monte*. Revidert og utvidet utgave ved Teodoro Navarrete. Guayaquil Ecuador. 2002.

Nicola López, Gerardo (2002): *La Religion y la Virgen del Monte* i Pedro Reino (red.) *Profiles Historico Genealogicos de Santiago de Quero*. Editorial Universitaria UTA. Ambato-Ecuador. 2002.

Palacios, Fausto Dr. (2002): *Leyenda de don Juan Francisco Perez* i Pedro Reino (red.) *Profiles Historico Genealogicos de Santiago de Quero*. Editorial Universitaria UTA. Ambato-Ecuador. 2002.

Reino, Pedro (2002): *El libro mas antiguo de Matrimonios de Quero 1738* i Pedro Reino (red.) *Profiles Historico Genealogicos de Santiago de Quero*. Editorial Universitaria UTA. Ambato-Ecuador. 2002.

## Sammendrag

Det er aldri tidligere blitt gjort noen historiske undersøkelser av lokal La Virgen del Monte kult i Quero, Ecuador. Jeg observerte denne lokale Maria-kulten i perioden 2004-2005 ble interessert i å nøste opp trådene til La Virgen del Monte kultens opprinnelse og tidlige utvikling. Mitt utgangspunkt har vært noen historiske data jeg har plukket ut fra en håndfull lokalproduserte tekster. Jeg har satt de lokalhistoriske dataene inn i en større historisk sammenheng for å belyse den lokale La Virgen del Monte kulten og kristningen av Quero 1534-1822.

På midten av 1600-tallet åpenbarte Jomfru Maria seg som La Virgen del Rosario del Monte i toppen av et myrtetre ved foten av fjellet Mulmul i Quero. En gjetergutt var vitne til apparisjonene som ledet til funnet av en statue i toppen av treet. Denne hendelsen var i følge tradisjonen begynnelsen på lokal La Virgen del Monte kult i Quero.

Dominikanske misjonærer ledet en offensiv misjonskampanje i Quero på samme tid som apparisjonen og statuefunnet fant sted. Denne kampanjen gikk ut på å transformere førkristne helligdommer til pilegrimsmål med en kristen ikonografi. Det vil si at indianerne kunne videreføre førkristne tradisjoner i en kristen sammenheng.

Naturkatastrofer og jordskjelv har markert viktige vendepunkt i den lokale La Virgen del Monte kulten i Quero. I 1979 ble landsbyen totalødelagt og en ny kreolsk jordeierklasse i området ville bygge opp landsbyen på et nytt sted. Forandringene vekket misnøye i deler av lokalbefolkningen og det lå duket for konflikter. Lokalmyndighetene reagerte med å flytte La Virgen del Monte fra sitt opprinnelige tilhold i fjellene og inn til sognekirken i det nye Quero. Det vil si at La Virgen del Monte gikk fra å være et pilegrimsmål i fjellet til å bli beskytter for lokale interesser i et nytt Quero.