

SERIE 
Magíster
VOLUMEN 51

*Usurpación
simbólica,
identidad y
poder*

*Patricio
Guerrero Arias*



UNIVERSIDAD ANDINA
SIMÓN BOLÍVAR
Ecuador



Usurpación simbólica, identidad y poder
La fiesta como escenario de lucha de sentidos

SERIE 
Magíster
VOLUMEN **51**

UNIVERSIDAD ANDINA SIMÓN BOLÍVAR, SEDE ECUADOR
Toledo N22-80 • Teléfonos: (593-2) 255 6405, 322 8031 • Fax: (593-2) 322 8036
Apartado postal: 17-12-569 • Quito, Ecuador
E-mail: uasb@uasb.edu.ec • <http://www.uasb.edu.ec>

EDICIONES ABYA-YALA
Av. 12 de Octubre 1430 y Wilson • Teléfonos: (593-2) 256 2633, 250 6247
Fax: (593-2) 250 6255 • Apartado postal: 17-12-719 • Quito, Ecuador
E-mail: editorial@abyayala.org

CORPORACIÓN EDITORA NACIONAL
Roca E9-59 y Tamayo • Teléfonos: (593-2) 255 4358, 255 4558
Fax: (593-2) 256 6340 • Apartado postal: 17-12-886 • Quito, Ecuador
E-mail: cen@accessinter.net

Patricio Guerrero Arias

Usurpación simbólica, identidad y poder
La fiesta como escenario de lucha de sentidos



UNIVERSIDAD ANDINA
SIMÓN BOLÍVAR
Ecuador



CORPORACIÓN
EDITORIA NACIONAL

Quito, 2004

Usurpación simbólica, identidad y poder
La fiesta como escenario de lucha de sentidos
Patricio Guerrero Arias

SERIE 
Magíster
VOLUMEN 51

Primera edición:
Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador
Ediciones Abya-Yala
Corporación Editora Nacional
Quito, junio 2004

Coordinación editorial:
Quinche Ortiz Crespo
Diseño gráfico y armado:
Jorge Ortega Jiménez
Cubierta:
Raúl Yépez
Impresión:
Impresiones Digitales Abya-Yala,
Isabel La Católica 381, Quito

ISBN: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador
9978-19-001-5 (serie)
9978-19-082-1 (número 51)

ISBN: Ediciones Abya-Yala
9978-04-700-X (serie)
9978-22-433-5 (número 51)

ISBN: Corporación Editora Nacional
9978-84-250-0 (serie)
9978-84-354-X (número 51)

Derechos de autor:
Inscripción: 019750
Depósito legal: 002575

Título original: *Usurpación simbólica: identidad y poder en la fiesta de la Mama Negra*
Tesis para la obtención del título de Magíster en Estudios Latinoamericanos
Programa de Maestría en Estudios Latinoamericanos,
mención en Políticas Culturales, 2002

Autor: *Patricio Guerrero Arias*. (Correo e.: patricio@upseaa.zzn.com)
Tutor: *Víctor Vich*

Código bibliográfico del Centro de Información: T-0234

Contenido

Reconocimientos / 9

Introducción / 11

Capítulo I

Usurpación simbólica: tiempos y espacios / 19

Espacio del ritual / 23

Tiempo de fiesta ¡Viva la fiesta! / 24

Breve aproximación diacrónica sobre la fiesta / 29

Colonialidad del poder, fiesta y racismo / 33

La Mama Negra entre el sincretismo, la heterogeneidad y la diglosia cultural / 38

Capítulo II

Las isotopías de la usurpación simbólica / 41

Las isotopías de la usurpación / 53

Otros ejes de sentido / 80

Capítulo III

Usurpación simbólica: poder, identidad y alteridad / 91

Las nuevas discursividades de la usurpación simbólica / 98

Identidad y alteridad: la dimensión política de la ritualidad y la dimensión ritual de la política / 100

Usurpación simbólica y fractura de la alteridad / 106

Usurpación y degradación simbólica / 115

Usurpación simbólica: estrategias y tácticas de resistencia / 119

Conclusiones / 127

Post scriptum / **133**

Cuadro comparativo de las isotopías de la usurpación simbólica en la fiesta de la Mama Negra / **151**

Bibliografía / **159**

Universidad Andina Simón Bolívar / **163**

Títulos de la Serie Magíster / **164**

A todos los actores subalternos de la fiesta de la Mama Negra de septiembre, que desde los espacios liminales del poder, siguen danzando y sonriendo y mantienen siempre encendido el fuego de la magia de los sueños, con la seguridad de que en esta tierra de volcanes un día hará erupción nuestra esperanza.

A los Huacos para que sigan siendo los preservadores de la magia; a los Curiquingues para que en sus blancas alas sigan volando nuestros sueños y utopías; a los Ashangas porque mantengan siempre la solidaridad y el milagro de compartir la jocha; a los Loadores para que con el poder de su palabra insurjan contra las palabras del poder; a las Yumbadas para que sigan danzando para festejar el milagro de la vida; al Ángel de la Estrella para que siga dando luz al camino de los empobrecidos por el poder; a los Urcuyayas para que mantengan siempre vivo el misterio y las fuerzas espirituales de la tierra; a la Mama Negra para que a pesar de la pobreza nos siga ofreciendo razones para la fiesta y nos enseñe que danzando, luchando y sonriendo, de la mano de la ternura, la esperanza y la alegría, podemos transformar todas las dimensiones de la vida.

A todos los personajes de una fiesta que celebra la vida y que a pesar de que ha querido ser usurpada por el poder, sigue preservando la luz, la tradición y la memoria; sigue siendo la expresión más vital de la fuerza creadora de la cultura del pueblo.

Reconocimientos

Mi agradecimiento a todos los que han contribuido para la realización de este trabajo. A la Asociación de vivanderas del mercado Pichincha de la Merced que me brindaron todo su apoyo. A entrañables amigos como Héctor Zúñiga, Marco Karolys, Lalo Freire con quienes tuve la alegría no solo de confrontar perspectivas de análisis sobre la fiesta, sino sobre todo los recuerdos de momentos de amistad, solidaridad y alegría compartidos desde niños.

A la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, por mostrarnos que es posible en la academia abrir espacios para la alegría y la ternura, sin renunciar por ello a la profundidad del análisis teórico y la rigurosidad metodológica. A Catherine Walsh por enseñarnos con alegría, por su intransigente compromiso militante por *interculturalizar* la vida. A David Cortez, a Hernán Reyes, Santiago Castro y Víctor Manuel Rodríguez por enseñarnos a buscar ya sea desde Nietzsche y Foucault, desde el género, la filosofía latinoamericana o la teoría maricona, otras formas de ser, sentir, hacer y significar, otra estética de la existencia. A Alejandro Moreano, por mostrarnos las formas simbólicas de la insurgencia de la cultura. A Rosemarie Terán y Enrique Ayala por abrirnos a una nueva mirada de la historia. A Guillermo Bustos por ayudarnos a entender las dimensiones políticas de la memoria y el olvido. A Juan Carlos Grijalva, Pablo Andrade y Wilma Salgado por enseñarnos el complejo mundo de las representaciones, de la política, la democracia y la economía. A Roque Espinosa por ayudar a mantener encendida la esperanza en la lucha social. A Víctor Vich por enseñarnos las dimensiones afectivas del quehacer académico, sin las cuales no es posible redescubrir la realidad para transformarla; gracias porque desde la lectura misma del plan, me ayudó a dar dirección a este trabajo, cuyas limitaciones son responsabilidad exclusivamente mía.

A mi hermano Jorge porque sin su ayuda, no habría podido realizar esta investigación; gracias por compartir la sangre, la música, los sueños y la lucha por materializar las utopías..

A Mónica mi compañera por impulsarme permanentemente a no parar el vuelo. A mi hijo Juan Sebastián: perdona por los momentos que no pude jugar contigo, ni aprender de ti, ni disfrutar de tu magia y tu ternura, por tratar de aprender cómo evitar que el poder nos usurpe los sueños.

Introducción

Aún está muy viva en nuestra memoria la magia y el color de la fiesta de la Mama Negra, la alegría de haber sido parte de un auto sacramental que solo se realiza con esas características en la ciudad de Latacunga, de haber corrido desde niños con mis hermanos y amigos del barrio mezclados con sus personajes, de haber pedido los caramelos a las *Camisonas*,¹ de haber sido limpiado por los *Huacos*, de correr asustado de los *Urcuyayas*, de haber bebido la leche de burra que la Mama Negra ofrece, de haber reído con las loas de los *Monos Loadores*, de haber compartido con los *Ashangas* la solidaridad de la *Jocha*, la alegría del baile y de la música, como también la esperanza, la fe de que después de vivir la fiesta la vida cambie.

La celebración de la fiesta de la Mama Negra, ha sido tradicionalmente un acto de religiosidad popular que se ha venido celebrando desde tiempos coloniales en la ciudad de Latacunga durante los días 23 y 24 de septiembre de cada año en honor de la Virgen de Mercedes, patrona de la ciudad, por considerar que ésta la ha salvado por varias ocasiones de la furia del volcán Cotopaxi y ha detenido sus erupciones. Dicha celebración actualmente es organizada por sectores campesinos urbanos, que se dedican a la venta de carne en los mercados de El Salto y La Merced y sigue manteniendo su contenido de religiosidad popular. La fiesta sigue siendo un acto ritual mediante el cual, las vivanderas de los mercados agradecen a la «Virgencita» por los favores recibidos y piden las bendiga y las ayude durante todo el año en sus negocios.

Con el transcurrir de la inexorable rueda del tiempo fuimos viendo como esta fiesta dejó de celebrarse, la extrañamos y la vimos después aparecer con otro rostro, con otro sentido diríamos ahora. Fuimos viendo como no eran indígenas y campesinos los que ahora danzaban, sino que los señores dejaban su terno y corbata para disfrazarse de poncho, pues tanta ha sido la belleza y la fuerza simbólica de la tradición de la Mama Negra, que desde hace varias décadas los sectores dominantes locales empezaron a apropiarse de esta celebración, de sus símbolos, sus personajes, su vestimenta, su colorido: una reproducción de la fiesta, pero transformando su significado, su significación y

1. Posteriormente se analiza el significado y el rol de estos personajes en la fiesta.

su sentido. El carácter religioso de la misma pasó a tener un sentido político y la fiesta a ser instrumentalizada para la legitimación y el ejercicio del poder de esos sectores dominantes.

Fuimos siendo testigos cómo la fiesta de la Mama Negra de noviembre, ya no se realizaba como acto de religiosidad popular en homenaje a la virgen de Mercedes, sino que se la «oficializo» para celebrar la independencia de la ciudad y se la instrumentalizó para que cumpla una funcionalidad política, necesaria para la reafirmación de los roles políticos de los sectores hegemónicos locales; así, los personajes centrales, la *Mama Negra*, el *Ángel de la Estrella*, el *Capitán*, el *Rey Moro*, el *Abanderado*, eran apropiados con claros intereses políticos; quienes ocupaban esos roles simbólicos iban teniendo acceso al ejercicio del poder, puesto que la fuerza simbólica de esta ritualidad otorgaba prestigio social, simbólico y político, convertía a las Mamas Negras y demás personajes en autoridades: alcaldes, prefectos, concejales o consejeros de la ciudad y la provincia, o en diputados de la República.

Desde entonces muchas preguntas nos hicimos, poco sabíamos que la cultura era un escenario de luchas de sentido, que la cultura como construcción simbólica del mundo social hace posible tejer toda la trama de sentidos que dan significado y significación a nuestro ser, estar y actuar en el cosmos y el mundo de la vida;² solo intuíamos que en esa fiesta se expresaba toda la fuerza vital de la cultura del pueblo y justamente por tener tanta fuerza y tanta belleza, la fiesta y los símbolos que en ella danzaban, habían sido usurpados por los sectores dominantes locales; proceso al que terminaríamos caracterizándolo como de usurpación simbólica.

Hemos querido empezar hablando desde la memoria, porque dentro de la cultura la memoria hunde sus raíces para construir los sentidos del pasado, del presente y del porvenir, es por ello que podríamos decir parafraseando a Hallbwach,³ que no existe memoria sin cultura, pero que tampoco existe cultura sin memoria, puesto que las dos son constitutivas de la vida social; la memoria es un fenómeno social colectivo que tiene un profundo sentido político, se toma el pasado para transformar el presente y construirse perspectivas para el porvenir, según sea el proyecto político, histórico o de vida de quien lo haga, por ello trabajar con la memoria resulta necesario para quienes quieren reafirmar el poder como para aquellos que lo impugnan; por tanto la fiesta de la Mama Negra se ha vuelto un lugar de la memoria, que se busca revitalizar-

2. Víctor Vich, *El discurso de la calle: los cómicos ambulantes y las tensiones de la modernidad en el Perú*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú / Universidad del Pacífico / Instituto de Estudios Peruanos, 2001a, p. 65.
3. Cit. en Félix Vazques, «El discurso sobre la memoria y la memoria como discurso», en *La memoria como acción social*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 125.

la en septiembre desde los sectores subalternos, y se la pretende instrumentalizar y se quiere construir otra memoria social en noviembre desde los sectores hegemónicos.

Es importante no olvidar las dimensiones de afectividad en la construcción del pasado. La memoria es una construcción social del significado, esto explica el porqué las cosas importan a la gente y porqué recuerda unos hechos y olvida otros, y porqué hablamos sobre ellos; la memoria, por tanto es responsable no solo de nuestras convicciones sino, también, de nuestros sentimientos, de ahí la importancia de ver la dimensión afectiva de la memoria.

La dimensión temporal es vital para la vida social, está intrínsecamente unida a sus procesos. La construcción social de la memoria y el olvido, solo es posible en el presente. Es en el presente en donde habitan todos los pasados y es allí donde todos los futuros imaginados pueden ser posibles. Construimos constantemente el pasado mediante nuestros discursos y practicas sociales, mediante nuestras memorias y olvidos, según nuestros intereses en lo presente. Allí se opera una selección de aquello que es oportuno recordar u olvidar.

Por eso hablamos desde la afectividad de nuestra memoria, pues el recuerdo de esta fiesta está ligado a como muchos de nosotros forjamos nuestra subjetividad; fiesta que fuimos mirando a través del tiempo y siguiendo su desenvolvimiento hasta hoy intentar hacer, no solo una etnografía de ella o una, no en el sentido tradicional meramente descriptivo como lo hacía la vieja antropología, sino que hemos aprendido con Vich,⁴ la necesidad de construir nuevas formas de hacer etnografía, sin olvidar –no podemos–, las dimensiones teóricas, éticas, políticas y afectivas que esto tiene, lo que implica la necesidad de considerar a los sujetos constructores de cultura, ver sus prácticas y sus discursos, para poder mirar que efectivamente en ellos se puede evidenciar que la cultura es un escenario de luchas de sentido en la construcción del imaginario social.

Por todo eso nos interesa aproximarnos a una lectura del sentido que se expresa en la fiesta de la Mama Negra, tanto desde los significados y significaciones que se construyen en la ritualidad del mes de septiembre, pero también desde los sentidos que se construyen en noviembre, donde se expresa el proceso de usurpación simbólica que más adelante intentaremos caracterizar teóricamente y mirar cómo se expresa y reconfirma empíricamente.

Si bien el presente trabajo analiza la fiesta de la Mama Negra como un hecho total, procura aproximarse a los dos universos simbólicos diferenciados que se construyen en torno a esta celebración: los de la fiesta de la Mama Ne-

4. Vich, *op. cit.*, pp. 14-24.

gra de septiembre organizada por los sectores subalterno, y la fiesta de la Mama Negra de noviembre promovida por el poder. Aparentemente se trata de una misma fiesta, pero se encuentran profundas diferencias a nivel material como imaginario así como de sus actores, sus prácticas y discursos.

Es por ello que buscamos analizar tal dicotomía, como resultante del proceso de usurpación simbólica, no con el afán de construir una mirada binarista de las dos celebraciones, sino, más bien como una necesidad metodológica. Analizamos en forma comparativa los universos de sentido específicos y diferenciados de cada celebración, lo que a veces causará la sensación de que se las quiere ver como universos separados, sin articulación entre ellos, cosa que no es concebible, pues al ser las dos construcciones culturales y dispositivos simbólicos necesarios de la acción social, también queremos verlas como escenarios de luchas de sentido por el control de los significados y el poder interpretativo, lo que implica necesariamente analizar las dimensiones relacionales, así como las contradicciones que se encuentran en todo conflicto, y que están presentes en la fiesta de la Mama Negra de septiembre y noviembre.

Además, está muy claro, por la evidencia etnográfica recogida, que en el imaginario de los actores sociales que participan en las dos festividades, estos son escenarios diferenciados de sentido y conflicto; nuestro afán es hacer que sean esas voces las que se escuchen, y a partir de lo que ellas hablan y callan escuchar nuestra propia voz.

Pero queremos precisar que no podemos dejar de ver las dimensiones eminentemente políticas que tiene el ejercicio teórico y el trabajo etnográfico, de ahí que asumamos los planteamientos de Víctor Vich⁵ con relación a mirar críticamente los presupuestos que han orientado el trabajo etnográfico, lo que implica la necesidad de *redefinición de la posicionalidad del investigador*; hacer etnografías polifónicas que tengan *la posibilidad de integrar múltiples voces en la escritura etnográfica*, y una mayor *reflexividad del trabajo de campo*.

Esta es la razón por la que hemos señalado las dimensiones de afectividad que nos ligan a esta fiesta y a los sectores subalternos⁶ de los que for-

5. *Ibidem*, pp. 25-26.

6. La subalternidad, siguiendo a Vich, la entendemos no desde dimensiones ontológicas, sino más bien como una categoría relacional y que hace referencia a la posición que determinados actores sociales mantienen con relación al poder y al Estado, pero viendo dentro de estas relaciones el carácter performativo que esos actores construyen, mediante las representaciones que tienen sobre sí mismos considerando las relaciones de poder en las que están inmersos (*ibidem*, p. 51). Lo subalterno por lo tanto designa a sujetos que si bien se encuentran en los espacios liminales, en los umbrales del poder, son sujetos cargados de historia, cultura, con

mamos parte, pero como dice Vich,⁷ todos los lugares epistemológicos están cargados y no existe un lugar vacío desde el que observemos. Nuestro lugar de observación es desde los sectores subalternos, y desde una antropología comprometida con la vida, que no se conforme solo con mirar la realidad, sino que busque aportar a su transformación. No creemos en una mirada neutral ante la realidad, y como parte de los sectores subalternos es claro nuestro posicionamiento: la subalternidad la entendemos, también, como un lugar epistemológico,⁸ pero ello no significa dejar de ser objetivos en el trabajo, sino que como señala Vich,⁹ un discurso objetivo se lo construye con la conciencia de que todo conocimiento se encuentra socialmente situado y que ocupa un lugar de enunciación. Nosotros no hemos querido callar nuestro *locus de enunciación* sino hacerlo explícito, y eso tiene que ver con las dimensiones éticas y políticas con las que pretendemos realizar este trabajo.

No se trata de hacer una lectura mitificada, idealizada y paternalista de las prácticas y discursos de los sectores subalternos, la motivación es trabajar esta problemática con un sentido político, tratar de aportar con elementos de análisis que les sean útiles a los sectores subalternos a fin de que en este proceso de lucha de sentidos por el control de los significados, podamos contribuir al proceso de revitalización de la fiesta de septiembre como espacio de construcción de formas de etnicidad reconstruida; aportar a que puedan hallar algunos elementos de juicio que afirmen sus posicionamientos, que recreen sus estrategias y revitalicen sus identidades en la lucha simbólica que están llevando adelante con los sectores de poder que hacen la fiesta de noviembre, la cual genera procesos de cambios como resultado de la hegemonía que ha alcanzado la celebración de noviembre, que ha venido a agudizar los procesos de conflicto.

Este posicionamiento no implica que hagamos unidireccional nuestra mirada y solo tengamos un ángulo de visión, por el contrario, queremos mirar las aristas del poder, cuales son sus construcciones simbólicas y como opera y construye formas ritualizadas para su legitimación y ejercicio; queremos mirar en forma comparativa la celebración que los sectores hegemónicos¹⁰ realizan en noviembre, pues buscamos trabajar en perspectiva de una etnografía polifónica, lo que implica que sus prácticas y discurso sean escuchados, no

la agencia necesaria para construirse universos simbólicos de sentido, que les permita impugnar al poder y transformarlo.

7. *Ibidem*, p. 27.

8. *Ibidem*, p. 52.

9. *Ibidem*, pp. 27-28.

10. Entendemos por sectores hegemónicos a aquellos que mantienen una posición privilegiada con relación al poder y su ejercicio a través de diversas prácticas y discursos.

silenciar sus voces, en ellas y a través de ellas podemos evidenciar el proceso de usurpación simbólica que creemos se da en la fiesta.

El presente es un intento por romper la mirada tradicional, unidireccional con la que se ha realizado el trabajo antropológico; optamos por un enfoque interdisciplinario para abordar el proceso de usurpación simbólica, la identidad y el poder en la fiesta de la Mama Negra en Latacunga, lo hacemos mediante el diálogo desde dos perspectivas: los enfoques de una nueva Antropología crítica, en diálogo con los Estudios Culturales que han trabajado aportes conceptuales y metodológicos con una mirada nueva, crítica y política de la cultura.

Por otro lado, también queremos aportar otra perspectiva de análisis desde la mirada antropológica, que tradicionalmente se ha mostrado solo como ciencia del «otro», que siempre ha leído a ese otro marginal para construirlo como «objeto» de estudio. El presente texto quiere fracturar ese abordaje y contribuir a una aproximación hacia una antropología del poder, para entender sus representaciones, sus mundos simbólicos en los que se encuentran los sentidos de su ejercicio y reproducción; por otro lado, busca mostrar, desde los sectores subalternos, la potencialidad de su cultura, su vitalidad, su agencia social para resemantizar los sentidos del poder y construirse estrategias propias de afirmación de su identidad y cultura.

Este trabajo también se plantea hacer un abordaje distinto de la fiesta como objeto de investigación, la misma que desde los viejos enfoques antropológicos ha sido leída desde dimensiones externas, signícas y folklorizantes. Lo que se pretende es formular una lectura de la fiesta desde sus dimensiones simbólicas y políticas, desde el conjunto de significaciones, significados y sentidos que allí se construyen; tratar de aproximarnos a los procesos de intercambio e interacción simbólica para entender cómo opera la usurpación simbólica que es la problemática, objeto central de estudio.

Otro aspecto considerado en el análisis de la fiesta es su dimensión colectiva; la fiesta hace posible el encuentro de los hombres, el individuo se desvanece en el estado de la posesión colectiva (Durkheim, 1993 / Duvignaud, 1997 / Schultz, 1993 / Heers, 1993); la fiesta ha sido vista como espacio de encuentro colectivo donde se tejen relaciones de reciprocidad y redistribución que contribuyen a la reafirmación de la ideología y de la identidad de un grupo. Si bien este enfoque es importante, queremos analizar la fiesta no solo como el escenario donde se expresan formas de cohesión social como sucedió con el enfoque etnográfico tradicional, que descuidó el análisis de la fiesta como escenario de conflictos. Creemos que es necesario ver las perspectivas simbólicas y políticas del conflicto, entender sus dimensiones imaginarias y la función que cumplen la cultura, la identidad y las formas de alteridad asi-

métrica que allí se manifiestan, así como considerar cómo se expresa en la fiesta la cuestión del poder y de la diferencia colonial.

Quisiera señalar que si bien dejamos claro nuestro posicionamiento y el lugar desde el cual hablamos, eso no implica que el texto sea la mera representación pasiva de los otros. Desde una perspectiva polifónica, esperamos que se escuchen sus propias voces, pero si queremos un sentido dialogal también se escuchará la nuestra. Quisiéramos que se escuchen las voces de los subalternos, al igual que la de los sectores hegemónicos, que aparezcan sus representaciones. No queremos hablar por otros, queremos que los otros hablen desde sus propias prácticas y discursos; pero también queremos decir nuestra palabra, al fin: todo texto es una representación que en ese encuentro dialogal se ha ido tejiendo con los otros; representación entendida como señala Vich,¹¹ no solamente a las imágenes que se construyen en la articulación de su discurso, sino también a la posibilidad que tenemos de representar ese discurso, *su voz que no es necesariamente la de ellos y que también es, puede ser, solo la mía*. En todo caso, lo que pretendemos es que se escuchen esas voces de los actores subalternos y hegemónicos, para ver sus representaciones, pero que también nuestra voz se oiga y se vea la representación que hemos construido sobre esos discursos y prácticas.

Para aproximarnos a la comprensión del proceso de usurpación simbólica, inicialmente haremos una aproximación a los territorios de la ritualidad, conoceremos la fiesta en su desarrollo, así como los tiempos, espacios y sentidos de la fiesta.

Discutiremos posteriormente la importancia de la dimensión simbólica para la construcción del sentido de la vida social, y analizaremos el proceso de usurpación simbólica tratando de aproximarnos a una lectura de sus diversas isotopías o ejes de sentido.

Luego estudiaremos la dinámica de la usurpación simbólica, sus prácticas y discursividades con relación al poder, la identidad y la alteridad, para ver las tramas de sentido que dentro de la fiesta se tejen y cómo en ellas el poder opera no solo instrumentos materiales sino, fundamentalmente, simbólicos para legitimarse; finalmente analizaremos las respuestas tácticas que los actores subalternos construyen para enfrentar el proceso de usurpación simbólica.

11. Vich, *op. cit.*, p. 39.

CAPÍTULO I

Usurpación simbólica: tiempos y espacios

El ser humano, es el único ser que festeja, (Marquard, 1993), de ahí que se considere a la fiesta como una intensificación de la vida (Schultz, 1993); la fiesta es un momento intenso, necesario para la construcción de un sentido de las dimensiones temporales y espaciales de la existencia, pues el ser humano es el único ser de la naturaleza que ha sido capaz de dar al tiempo y al espacio un sentido simbólico para poder vivir dentro de ellos, a través de toda esa trama de significados y significaciones que ha tejido y que es la cultura (Gertz, 1990). Solo el ser humano ha sido capaz de encontrar en la temporalidad del tiempo y la espacialidad del espacio, una posibilidad de hacer una elección, de instaurar libertad, de construirse un sentido y ahí diversas estrategias para hacer soportable el sometimiento a ese orden temporal y espacial.¹

El ser humano ha concebido su existencia, su relación con el tiempo y el espacio, con el cosmos y la naturaleza como un transcurrir entre un tiempo de los acontecimientos extraordinarios y otro de los momentos cotidianos; entre un tiempo sagrado y un tiempo profano, sin cuya tensión no sería posible la existencia de la temporalidad humana. De igual modo lo reitera Zunnini² cuando dice que el *Homo symbolicus* enfrenta, por un lado un mundo sígnico de cosas conocidas, familiares y cotidianas que constituyen lo profano, por otro enfrenta lo que le es inexplicable, lleno de misterio y con una grandeza fuera de lo humano que atemoriza, pero que también nos atrae y que solo puede ser vivido desde dimensiones simbólicas: lo sagrado.

El ser humano de todas las sociedades pretendió resolver esa ambigüedad buscando acercarse a las distintas manifestaciones de lo sagrado, a lo que Eliade (1972) llama *hierofanía*, como una necesidad para devolver equilibrio al cosmos, al mundo y a la naturaleza, en los que convive diariamente. Este acercamiento solo es posible cuando se busca, mediante la acción ritual, la fiesta y la interacción simbólica, dar un sentido hierofánico al tiempo y al es-

1. Bolívar Echeverría, «Ceremonia festiva y drama escénico», en *Revista Circuilco*, No. 33-34, México, enero-junio 1993, p. 2.
2. Cit. en Susana Gonzales, *El Pase del Niño*, Cuenca, Editorial Don Bosco, 1981, p. 22.

pacio profanos para poder acercarse a la sacralidad, al sentido trascendente que se oculta en el orden del cosmos y la naturaleza.

Es a través de la fiesta, del ritual, como dispositivos simbólicos de la cultura, como los seres humanos y las sociedades transforman los órdenes temporales y espaciales; todo el proceso de la vida, desde el nacimiento hasta la muerte, ha estado acompañado por la fiesta, esta es necesaria para que los seres humanos podamos encontrar un orden en el mundo de la vida, para que impregnándolo de trascendencia el tiempo profano pueda ser vivido sin angustia, pues solo así la cotidianidad humana encontrará un sentido para ser vivida. Tiempo profano y tiempo sagrado se encuentran en el tiempo de la fiesta.

En ese sentido, la fiesta es un dispositivo ritual para acercarse a lo sagrado y ella encierra un profundo contenido simbólico, un contenido ritual que debe ser llevado a cabo para que su función se cumpla y a través de su práctica se exprese el poder condensador que tiene frente a la vida, para dar orden a ese tiempo profano que vive cotidianamente y que la fiesta sobrepasa y equilibra. En ella todo tendrá significado y valor; la fiesta se volverá un tiempo más intenso, un «momento fuerte» por el hecho de ser un tiempo que nos acerca a lo sagrado, será un momento que desborde lo cotidiano y en donde el hombre no actuará como siempre, rebasará los límites de lo diario, por eso comerá, bailará y se emborrachará hasta olvidar lo duro de la vida diaria que le tocó vivir y en la que tendrá que continuar inevitablemente.

[...] nosotros tenemos obligación de hacerle la fiestita a la virgencita, para que nos proteja, todo el año, para que nos ayude en nuestros negocitos, cierto es que gastamos en la fiesta, pero la virgencita cuando se le hace con fe, con devoción devuelve no más en seguidita y con creces, además no podemos ser mal agradecidas, todos los devotos que participamos le debemos algo, a todos nos ha hecho algún milagro, a todos ayuda todito el año, por eso le hacemos la fiestita todos los años con fe, caiga cuando caiga, le hacemos el día propio para que nos proteja y nos bendiga [...]³

La fiesta como momento intenso, extraordinario de la plenitud, es también un tiempo de ruptura del cotidiano, el tiempo de lo rutinario, el del estar en el mundo, en el que todo acontece automáticamente y que por ello a veces naturaliza la existencia de la vida de una comunidad o la dominación; pues muchas veces se lo vive sin un sentido cuestionador del mundo. Pero ese tiempo de la rutina, no puede ser vivido indefinidamente, eso implicaría un pro-

3. Gloria Canchignia, presidenta de la Asociación de Vivanderas del Mercado Pichincha-La Merced, que organiza la fiesta, septiembre 2002.

fundo déficit simbólico que no haría posible la vida social; por ello, dentro del tiempo de la rutina, el ser humano construye interacciones simbólicas que buscan dar otro sentido a ese tiempo, y allí abre espacios, encuentra lugares para que insurja el tiempo extraordinario.

Es por eso que el tiempo festivo es un tiempo insurgente, un tiempo de ruptura que hace posible que el ser humano fracture su existencia rutinaria y pase de la conciencia objetiva del mundo de lo real, al mundo de lo imaginario; quizá sea por eso que en el tiempo intenso de la fiesta como dice Echeverría, «el ser humano alcanza a vivir la plenitud de la objetividad del objeto y la plenitud de la subjetividad del sujeto».⁴

La fiesta tiene una dimensión transformadora, tiene la capacidad infinita de cambiar el orden cotidiano de la vida (Duvignaud, 1997); es por ello que siguiendo a Turner, Schechner (1999), ve igualmente al rito como una forma de resistencia y de rebelión frente a las ideas y rutinas establecidas, antes que como una manera de reproducirlas. Es gracias al carácter transgresor de la fiesta que los sectores subalternos encuentran en ella la posibilidad de crear un mundo al revés, en el que las dimensiones del poder son transitoriamente alteradas. En la fiesta, según Bajtín,⁵ el pueblo desarrollaba una suerte de cosmovisión paralela, «una segunda vida», «un segundo mundo», que está más allá y desborda el mundo dominante, fractura las relaciones jerárquicas, sus privilegios y prohibiciones, aunque sea transitoriamente.

[...] la mayoría de los laticungueños nos hemos identificado y apoyamos la de septiembre, por la cuestión de la religiosidad, por una identidad que nos topa a la mayoría de Laticungueños y porque vemos que el centro está en el desafío al poder, en esos días, ellos se convierten en las autoridades, en el poder de la ciudad [...]⁶

Es por ello que en el tiempo extraordinario de la ritualidad y la fiesta, se pone en cuestión el ser o no ser del grupo, es el tiempo en que sus construcciones imaginarias, sus prácticas y discursos de identidad y alteridad, que construyen sentidos de pertenencia y diferencia, están siendo fundados y re-fundados, reconstruidos y deconstruidos, resemantizados, por lo que la fiesta al evidenciar esta ruptura es también, no solo el momento de los encuentros, sino de los desencuentros; es un espacio para los conflictos materiales o simbólicos, pues la fiesta como un dispositivo simbólico construido por una cul-

4. Echeverría, *op. cit.*, p. 4.

5. Mijaíl Bajtín, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de Francois Rabelais*, España, Alianza Editorial, 1999, p. 15.

6. Lalo Freire, sociólogo, director del Centro de Investigaciones Sociales, CEINES, septiembre 2002.

tura deviene escenario en el que se expresan diversas luchas de sentidos, pues como todo hecho de la cultura está atravesada por relaciones de poder.

La fiesta de la Mama Negra es ese tiempo extraordinario a través del cual todos los celebrantes, que pertenecen a sectores subalternos, porque en sus inicios la fiesta fue celebrada por indígenas que se asentaban en los barrios periféricos de la ciudad, pero luego de que por varios años la iglesia la suspendiera, fue retomada por las vivanderas del mercado de la Merced y el Salto, muchas de las cuales son descendientes o se encuentran emparentadas con los indígenas que inicialmente la organizaban. En el tiempo de la fiesta dichos sectores entran en la dimensión imaginaria de un tiempo y un espacio que da orden a su vida diaria, por ello reiteran que hacen la fiesta para que la virgencita *nos bendiga y ayude a vivir mejor*.

Otro aspecto importante a considerar es la relación directa que existe entre experiencia festiva y experiencia estética, las dos se hallan profundamente interconectadas; pero es la experiencia estética la que hace posible atrapar esa dimensión imaginaria, mágica, del momento intenso, de ese tiempo extraordinario que se vive en la fiesta para dar sentido al tiempo rutinario, al tiempo de lo cotidiano,⁷ pues a través de la fiesta se ponen en interacción una cadena de símbolos que le dan un contenido estético muy particular. Ahí es imprescindible el color, la luz, darle una dimensión mágica en la que se fundan las distintas manifestaciones del arte, la música, el teatro, la danza, la poesía popular, las coplas, los autos teatrales, lo que hace de la fiesta de la Mama Negra un acto sacramental de profunda belleza plástica que se manifiesta en el ceremonial, en la diversidad de sus personajes, en la belleza del colorido de sus vestimentas; por ello y desde el imaginario de sus actores, esta es una fiesta pintada con colores de arco iris.

[...] la vestimenta es el color, el multicolor del arco iris, que no es tristeza sino es alegría, esto es devoción a la virgen, devoción con alegría [...]⁸

Antes de entrar al análisis teórico sobre el proceso de usurpación simbólica y todo lo que ello implica, creemos importante ubicarnos en el espacio y el tiempo de la fiesta, pues esto nos permitirá comprender mucho mejor su proceso.

7. Echeverría, *op. cit.*, p. 5.

8. Jaime Quimbita, Ashanguero Mama Negra de septiembre 2002.

ESPACIO DEL RITUAL

La fiesta de la «Mama Negra», «Fiesta de la Capitanía» o «Santísima Tragedia», se celebra en la provincia de Cotopaxi⁹ en la ciudad de Latacunga,¹⁰ tanto en el mes de septiembre como en el mes de noviembre.

La provincia de Cotopaxi¹¹ tiene la estructura serrana tradicional con la existencia de un marcado minifundio y un predominio de la hacienda. La actividad principal de la provincia es la actividad agrícola y ganadera. La estructura agraria hegemónica en la provincia expresa profundas asimetrías, como consecuencia de la vigencia de relaciones coloniales de explotación y dominación de las masas campesinas por parte del poder terrateniente; si bien la hacienda tradicional se ha adaptado a los procesos de modernización del agro, esto implica entrar a otros procesos como expulsión de fuerza de trabajo campesina y procesos acelerados de migración, especialmente a Quito por ser el polo de desarrollo más cercano, pero sobre todo no transformó las relaciones de colonialidad del poder que se mantienen vigentes.

En cuanto a su estructura social, la provincia se caracteriza por una marcada diferenciación y asimetría social; la mayor parte de la población es indígena y vive en las comunidades rurales en una crítica situación de miseria y marginalidad; mientras los mestizos lo hacen en las ciudades. Se puede evidenciar tendencias muy marcadas a la discriminación y el racismo, como parte de un proceso de colonialidad del poder muy vigente, que se expresa tan fuertemente en sus relaciones sociales y en las representaciones que sus habitantes tienen en su imaginario social sobre sí mismos y sobre su identidad.

[...] Cotopaxi sigue siendo una hacienda grande, todavía tenemos rezagos de tipo feudal, aquí todavía sigue vigente la imagen del patrón de hacienda, las relaciones de cacicazgo, aquí todavía es grande el peso de las familias con ape-

9. La provincia de Cotopaxi se encuentra ubicada en la Sierra septentrional en el callejón interandino, con una superficie de 6 072 km², a una altitud de 2 800 m sobre el nivel del mar; limitada al norte por la provincia de Pichincha; al sur con la de Tungurahua y Bolívar; al oeste con las de Pichincha y Los Ríos y al este con la del Napo. Tiene una extensión de 6 330 km²; y, según el último censo, una población de 303 489 habitantes.
10. Latacunga es la capital política de la provincia de Cotopaxi, se encuentra ubicada a 90 km al sur de Quito, capital del Ecuador.
11. Debido a su posición geográfica la provincia muestra un cuadro muy variable en su temperatura que fluctúa desde el clima gélido de las cumbres nevadas, hasta el cálido húmedo del subtropical occidental, lo que repercute directamente en su producción agrícola; su poca pluviosidad hace de esta una provincia relativamente seca.

lido, aquí los apellidos todavía conceden privilegios, y lo mismo es a nivel de conciencia, por eso nuestra identidad es muy pobre [...]»¹²

TIEMPO DE FIESTA ¡VIVA LA FIESTA!

Luego que el capitán ha invitado a todos los personajes se anuncia con ruido de voladores la primera entrada. Todo el recorrido es de una belleza plástica impresionante, lleno de luz, color, música, poesía, bailes, danza y alegría, esta es una fiesta esencialmente colectiva, no solo por la cohesión que se da entre los personajes que participan, sino que tiene la fuerza social de convocatoria impresionante. Toda la gente de la ciudad sale a verla.

Dada la señal de partida por la Capitanía; los *Capariches*¹³ se adelantan limpiando las calles, mientras los *Huacos*¹⁴ con sus campanillas van purificando, sacralizando el ambiente, quitando los malos espíritus para que la Virgen y la comparsa puedan seguir adelante; el *Ángel de la Estrella*¹⁵ va a la cabeza bendiciendo con su cetro a los espectadores. En cada esquina la *Mama Negra*¹⁶ cambia de pañolones mientras va haciendo bailar a su muñeca y

12. Lalo Freire, septiembre 2002. A partir de esta cita cuando los informantes se repitan solo señalaremos sus nombres.
13. Los *Capariches* son los encargados de ir barriendo las calles por donde pasará la comparsa para que la virgen no encuentre las calles sucias y el Capitán no se enoje; nos recuerdan a los indígenas que en la sociedad nacional no pueden desarrollarse sino solo en actividades marginales como barrenderos. A veces, los *Capariches* son invitados de otras partes y se los puede encontrar en otras fiestas.
14. Los *Huacos* representan a los antiguos brujos a quienes los incas llamaron *Huacos*; ellos son los que mantienen la fuerza invocatoria del poder de la naturaleza, invocando el poder de los volcanes, del Taita Cotopaxi, Mama Tungurahua, de los Ilinizas, del Casahuala. Curan las enfermedades y el espanto de los niños golpeando el palo pintado de chonta contra la calavera de venado que lleva en su manos y soplando trago para ahuyentar la enfermedad; van vestidos de blanco con una careta blanca con rayas de colores. La *atamba* es la parte esencial de su vestimenta, en donde va una cabeza adornada, igual que la cabeza del danzante, con joyas y bisutería cuidada por los apoderados quienes, además, reciben el dinero de las curaciones que la gente entrega a voluntad; este personaje muestra la importancia que el *shamán* tiene en su religiosidad, es quien anuncia con su campanilla la primera entrada del Capitán, él es el vínculo con la sacralidad que el hombre ve en la naturaleza.
15. El *Ángel de la Estrella* es un personaje característico de la liturgia católica que recuerda al ángel Gabriel, es siempre una niña que viste de blanco y va en un caballo también blanco; es el encargado de hacer el ofrecimiento a la Virgen y recitar el discurso ritual en su honor y pedir por el bienestar de los participantes y de todo el pueblo, es el protector del sacerdote o Capitán cuyo bienestar salvaguardará y solicitará a la Virgen.
16. La *Mama Negra* es el personaje central de la celebración. Es un hombre vestido de mujer, con follones, polleras, camisa bordada de colores vistosos y con hermosos pañolones que cambia en cada esquina ayudada por dos personas de confianza, mientras otro lleva la male-

tirando leche de burra a la gente, ayudada siempre de los *palafreneros*;¹⁷ detrás van los *Ashangas*¹⁸ cargando la generosidad de la jocha que será compartida sin egoísmo en el descanso; los *Huacos* van haciendo sus limpieas a los espectadores para curarlos del espanto; los *Champuceros*¹⁹ van corriendo con su balde de champús asustando a las personas; el *Rey Moro*²⁰ saluda airoso y con aire aristocrático, como lo hace también el Embajador;²¹ en las esquinas los

- ta con las prendas; tiene una careta negra que muestra una gran sonrisa y una dentadura blanquísima; está siempre alegre, hace bailar a una pequeña muñeca negra a la que llama «Baltazara» y de vez en cuando lanza con un chisguete leche de burra a los espectadores. Sobre las ancas del caballo van dos alforjas con dos niños pintados de negro que simbolizan sus hijos; su caballo es seguido de un negro trotafrenero. También se ha considerado a la Mama Negra como quien simboliza la personificación de una diosa de la cosmovisión indígena, pues ahí la mujer es el centro, todos obedecen su voluntad y es la representación de la mujer sagrada, la virgen, a quien se dedica la fiesta. Si bien la Mama Negra rinde culto a la diosa blanca, a la virgen, esconde su faz en una careta para expresar que acata pero que no se somete. (Marco Karolys, *La Mama Negra*, Latacunga, Sendip, 1987).
17. *Palafreneros o guioneros* son los que «guían» los caballos de la Mama Negra, del Ángel de la Estrella, del Rey Moro y del Embajador. Son también Loadores.
 18. *Los Ashangas o tiszados* se les considera como el marido de la Mama Negra. Son los personajes que cargan las jochas que serán consumidas por los participantes. Se habla de su posible origen incaico, venido con los mitimaes que llegaron a estas tierras (Karolys, *op. cit.*, p. 27). Lleva a sus espaldas una armazón de carrizo en la que van cuyes, gallinas, chanco, fruta, botellas de licor, cigarrillos. El armazón está adornado con banderas de colores del Ecuador generalmente. El Ashanga debe ser un hombre corpulento y se prepara con meses de anticipación; es ayudado por un hombre que lleva una mesa para los descansos; esto nos recuerda el trabajo de los «cargadores» que todavía se mantiene vigente en los mercados y plazas de nuestras ciudades, como consecuencia de la herencia colonial, actividades a las que generalmente se dedican indígenas migrantes para su sobrevivencia.
 19. *Los Champuceros* son los que se encargan de mantener el orden a los espectadores; llevan un balde lleno de *champús*, que es una mazamorra de harina de maíz con raspadura, jugo de frutas y mote que riegan en la cabeza de la gente para que se mantenga en las aceras; generalmente llevan vestidos de tela espejo de colores y van pintados la cara de negro y con gafas oscuras.
 20. *El Rey Moro* recuerda la influencia morisca transplantada por los españoles. Se afirma que éstos representan aquellos personajes que tenían poder en tiempos anteriores a la conquista. (Karolys, *op. cit.*, p. 19) ve en ellos a los orejones precolombinos, pues incluso el capirote que usa en la cabeza el Rey Moro actual recuerda al utilizado por los orejones antiguamente y simboliza el hecho de que, sin profesar la religión dominante, rinde culto a la virgen a quien los moros respetaban profundamente y que el ceremonial de la Mama Negra resemantiza. Viste una capa de vistoso color, monta a caballo y le cruza el pecho un tahali; lleva gafas oscuras y es el encargado de pronunciar con solemnidad un discurso ritual en honor a la virgen, interrumpiéndolo varias veces para pedir música a la banda. El mensaje es escuchado atentamente y con devoción por todos.
 21. *El Embajador* es quien se encarga, también, de dar un discurso de homenaje a la virgen y al Capitán en el ceremonial, es un niño que va montado en caballo y que para algunos repre-

*engastadores*²² disparan sus escopetas en honor al Capitán; los *Monos Loadores*²³ mostrando que son las voces del pueblo, van derrumbando con sus loas prejuicios morales, mojigaterías, tomando revancha contra los dominadores, ahí esta el poder de su palabra, contra la palabra del poder, mostrando su inagotable capacidad de crear y haciendo reír y «chumar» a la gente; el *Abanderado*²⁴ haciendo piruetas con la bandera en las esquinas entre el aplauso de la gente; el *Capitán*²⁵ quien con orgullo de ser el prioste mayor de la fiesta saluda a la gente; las *Camisonas*²⁶ yendo y viniendo, regalando caramelos a los

senta el personaje encargado en vigilar que cumpla con la liberación de los esclavos y que en el presente no haya esclavitud alguna (Sr. Jorge Mogro, entrevista).

22. *Los engastadores* nos recuerdan a los sacerdotes y nobles del imperio incaico, a los embajadores vinculados a los dioses; concepción que a consecuencia de los cambios culturales producidos se ha ido modificando, pues ahora dicen representar la autoridad con la característica que la sociedad dominante impone, de ahí que actualmente vistan ropa militar, polainas, cartucheras, escudo terminado en lanza y aspi, una escopeta que disparan al aire cada dos cuadas en honor al Capitán.
23. *Los Loantes* o *Monos Loadores* vienen a ser los poetas populares. En ellos se encarna toda la capacidad de crear, improvisar el verso, la loa para brindar alegría a la gente. Las loas son generalmente picarescas y a través de ellas ridiculizan al poder dominante, a la autoridad, y reivindican su condición subalterna, su condición social diariamente despreciada. Recitan las loas al compás de la música. Las loas se repiten y entrecruzan constantemente, mientras brindan una mistela de colores a la gente que no deja de reír y aplaudir sus ocurrencias. Van vestidos de colores, de satín o tela espejo, con gorra, pintada la cara de negro y con gafas oscuras. Se piensa que nacieron del temperamento festivo de los negros traídos a trabajar en las minas. Su número depende de la jocha que se ofrezca.
24. La utilización de la bandera se encuentra en épocas precolombinas. La bandera multicolor de la Mama Negra recuerda la *wipala* que ya utilizaban los incas así como los panzaleos y tancangas, cuyo origen puede estar en los antiguos tiawanacos traídos por mitimaes (Karolys, *op. cit.*, p. 30). Antiguamente existían tres Abanderados, hoy le acompañan sus hijos pequeños que realizan los mismos movimientos que del padre. Es el encargado de hacer el ritual especial con la bandera que mueve de lado a lado, envolvéndola y desenvolvéndola cuando se producen las paradas para el ofrecimiento a la virgen. Dicho ritual se hace frente al Capitán como reconocimiento de su autoridad y prestigio.
25. *El Capitán* es el prioste mayor. Representa a los antiguos corregidores y encomenderos, es decir a las autoridades de la sociedad dominante, rasgo actualmente más notorio. Viste a la usanza militar y le rinden honores en los descansos los engastadores y el Abanderado. Es símbolo de prestigio y autoridad, lleva un *alfanje* entre sus manos, es el único que puede bailar con la Mama Negra. El Capitán es el encargado de otorgar los papeles y de exigir las jochas a los participantes, las que deben ser inevitablemente cumplidas, es un compromiso y obligación con la virgen. El Capitán deberá devolver, visitando a los jochantes después de ocho días de terminada la fiesta. Junto con los engastadores la Capitanía cumple el rol central.
26. *Las Camisonas* o *Carishinas* son los personajes más móviles de la fiesta. Acompañan y cuidan a todos los personajes; van vestidos de mujer con una peluca de pelos desordenados, «descachalandrada», como le dice la gente; careta de alambre, con una bata larga de colores vivos, lleva un «juete» de hilo o cuero de los que hacen los aciales con el que asusta a la gente y un pañuelo con caramelos que ofrece a los niños para atraerlos a la fe (lo llama como si fueran pollos), cuando estos van a recogerlos, les da con el látigo, pero nunca con violencia,

niños y látigo a los chumados, bailando incansablemente con el pueblo; los *Urcu yayas*²⁷ con toda su fuerza telúrica ancestral imponen respeto; la blancura de los *curiquirenes*²⁸ impregna de una belleza mágica a la comparsa; al final vienen la *priosta* y las mujeres compartiendo generosamente *las ofrendas*,²⁹ lanzando frutas, brindando trago a todos y, todo ello, al ritmo de la música de la banda cuyas notas envuelven de una mágica alegría todo el ambiente, baile, danza de *yumbada*,³⁰ de las camaretas lanzadas por los *volatineros*³¹

- lo que sugiere el recuerdo de las matronas típicas de la colonia que trataban despectivamente a los esclavos negros e indígenas. Este personaje cuida que no se roben las prendas de valor de los otros, además supervisa que se cumpla el ritual sagrado alejando de este a quienes, por estar fuera, serían profanos. A otros, para hacerlos bailar, los atrae con su látigo cogidos por el cuello; baila alzándose el vestido y mostrando sus piernas con medias nylon, simulando enamorar a su pareja, que provoca la risa de la gente. Es un personaje alegre y vital.
27. *Los Urcuyayas* son los personajes que más representan la visión de la sacralidad de la naturaleza presente en la cosmovisión andina, pues se cree que son los personajes que han nacido de los montes o de los cerros. *Urcu* significa cerro, *Yaya*-viejo, se dice que también representan la autoridad de los mayores; su vestimenta es un traje cubierto íntegramente de paja de cerro o musgo, con plumas en la cabeza. Se piensa que en sus orígenes fueron traídos por los mitimaes simbolizando a los hombres perezosos (Karolys, *op. cit.*, p. 27). Lo cierto es que representa a los hombres que viven en los cerros y muestra la vigencia de dichas creencias de la religiosidad popular andina, pues son seres tabuados a los que hay que hacer participar en la fiesta para que no hagan daño a los hombres que trabajan en los páramos y cerros con quienes conviven diariamente.
 28. *Los curiquirenes*, son personajes que nos recuerdan esa ave mitológica adorada por los antiguos hombres de Tacunga y venerada por Huayna Cápac; son los hombres pájaro vestidos totalmente de blanco, con alas enormes en las que quizá hacen volar su esperanza para que la vida cambie; una especie de bonete muy alto va sobre su cabeza en el que termina un pico pequeño de ave. Estos hombres pájaro van siempre unidos y a cada lado de la comparsa abrazan con sus grandes alas a la gente y picotean sus cabezas con cariño; ellos simbolizan, quizá la blancura del alma de los negros sometidos a la esclavitud, de la Mama Negra que es la reina de la fiesta, como también la blancura del alma de nuestro pueblo.
 29. *La Priosta* y *las Ofrendas*: es la mujer del Capitán a la cual acompañan las mujeres de los participantes llevando lavacaras adornadas con banderitas de colores y llenas de frutas, pan, comida, licor y caramelos, ofrendas a la virgen para darle gracias por los favores recibidos. Durante el recorrido las mujeres van lanzando frutas y caramelos a la gente como expresión de solidaridad.
 30. *Los Yumbos* recuerdan a los indígenas que vinieron de la Amazonía y establecieron lazos de parentesco con los habitantes de esta tierra, por eso visten según su usanza. Llevan una lanza de chonta y una corona de plumas; van bailando dando saltos formados en parejas de hombres y mujeres, 12 en total y son conducidos por dos guioneros. La *yumbada* es en donde más cambios se ha producido, la *yumbada* tradicional descrita está casi desapareciendo, actualmente existen *yumbadas* que van vestidos con trajes de terciopelo, satín o tela espejo de vivos colores, algunas con careta de alambre y otras sin ella.
 31. *Los volatineros* son los encargados de hacer reventar las camaretas que compran a los artesanos que las trabajan y que son reventadas en las vísperas como anuncio de fiesta, así como cuando se van a iniciar las salidas anunciando que la fiesta comienza y que la gente debe prepararse. Las camaretas son el mejor anuncio de que la fiesta está viva, las reventan en cada

que anuncian el paso de la fiesta; todo en una policromía única en belleza, color y armonía mágicas.

Anteriormente, luego del recorrido y de haber llegado a la iglesia de la Merced, se instalaba la Capitanía en la puerta lateral del templo, llamada la «puerta del perdón», para la celebración de los autos dramáticos del ceremonial en homenaje a la virgen de Mercedes. Hoy, después de salir del sitio de reunión, pasan por la iglesia de la Merced y la Capitanía solicita permiso a la virgen para la realización de la fiesta; luego continúan danzando hasta el monte Calvario que está en la parte más alta de la ciudad y en la que se encuentra una gigantesca imagen de la virgen de Mercedes, a cuyos pies realizan todo el ceremonial.

El capitán, luego de arrodillarse frente a la virgen de Mercedes y pedir su autorización para empezar el ceremonial, se pone a los pies del monumento de la virgen y frente al público; enseguida el Abanderado inicia los honores al capitán esgrimiendo su bandera con gran energía nueve veces a la izquierda, luego otras nueve a la derecha para después lanzarla hacia arriba, recogerla y volver a repetir el rito por cuatro veces, interrumpiéndolo para seguir con las venias de saludo, acercarse al capitán con paso solemne y arrodillándose, colocar frente al capitán un pañuelo de seda y sobre él su sombrero como expresión de respeto profundo; el capitán dejará caer varios billetes que serán recogidos por el Abanderado con la misma reverencia, mientras los engastadores de la Capitanía harán disparos al aire con sus escopetas y con paso marcial se entrecruzarán frente al capitán moviendo sus bastones con los dedos.

Luego entra el Ángel de la Estrella en su caballo, frente al Capitán y ante la Virgen recita su discurso litúrgico pidiéndole que bendiga y ayude al Capitán, mensaje que interrumpe para pedir música. Mientras la banda toca una corta melodía, el palafrenero le da una vuelta al caballo por el espacio donde se efectúa el ceremonial. Cuando la banda calla, el Ángel de la Estrella sigue su mensaje pidiendo música en varias ocasiones, al término de su discurso se santigua y bendice a los presentes, mientras se baja del caballo para sacar a bailar al Capitán los negros loantes recitan loas en homenaje a la Virgen, las mujeres lanzan palomas al aire; al tiempo que la banda toca el Capitán saca a bailar a la Mama Negra, luego lo hace el resto de los personajes.

Ritual parecido seguidamente realizan el Rey Moro y el Embajador, quienes también recitan sus discursos a la Virgen pidiendo por la protección de la ciudad y del pueblo, interrumpen sus loas solicitando banda, al finalizar sacan a bailar al Capitán. Los demás personajes se suman al baile.

Terminado el auto sacramental se dirigen nuevamente a la Merced para su primer «descanso». Después del almuerzo tiene lugar su «segunda entrada». Anteriormente se realizaban tres salidas y sus respectivos autos sacra-

mentales de homenaje a la Virgen y al Capitán con sus respectivos descansos, lo hacían también en la iglesia de El Salto. Ahora, en la segunda salida, el recorrido se efectúa por las calles de la ciudad, retornando a la plaza de la Merced para la quema de castillos en la noche.

Al siguiente día se cumple la misa campal, que constituye el número central de las festividades; concluida la misa, lleva a la virgen en procesión dirigiéndose al monte Calvario para la realización, otra vez, del ceremonial. Por la tarde ejecutarán, nuevamente, la segunda entrada y terminarán en el templo dando gracias a la virgen por el éxito de la fiesta y porque el año que esperarán para repetir la fiesta sea fructífero.

BREVE APROXIMACIÓN DIACRÓNICA SOBRE LA FIESTA

Profundas polémicas se han suscitado para ubicar a la fiesta de la Mama Negra, de la Santísima Tragedia o de la Capitanía, en el tiempo, puesto que no existe claridad ni acuerdo en cuanto a los orígenes de esta celebración; en lo que sí hay acuerdo es que la fiesta de la Mama Negra es propia de Latacunga: solo se celebra con esas características en esta ciudad.

Vale aclarar que no es la intención de este trabajo discutir sobre los orígenes de la fiesta ni el de sus personajes desde perspectivas diacrónicas, por el contrario, su enfoque es totalmente sincrónico, pues nos interesa analizar cómo opera en el presente el proceso de usurpación simbólica que se ha hecho de la fiesta de la Mama Negra, pero para ello se hace necesario señalar algunos aspectos sobre este debate y aproximarnos al proceso que esta fiesta ha tenido en el tiempo.

Para Karolys³² la fiesta de la Mama Negra puede tener sus raíces en épocas precolombinas, que luego se adaptó a los valores que impuso la colonia:

[...] se puede sostener el carácter prehispánico de la fiesta por las evidencias que se tienen, por citar a un personaje, el urcuyaya que no tiene que ver ni siquiera con la presencia nuestra de territorio de geografía de lo que es Ecuador ahora, sino con la presencia mitimaes de Bolivia, es una palabra de origen aymara. El caso por ejemplo de otro personaje, el huaco, también es una palabra precolombina y así un sinnúmero de manifestaciones, el ashanga, el llegar

también a ciertos elementos que se usan en los trajes de la Mama Negra, se pueden encontrar palabras de origen prehispánico [...]»³³

Karolys además encuentra en la fiesta una profunda influencia morisca a causa de la invasión de los moros a España, cuya presencia se expresa en el Rey Moro, uno de los destacados personajes de esta celebración.

Lo anterior es negado por Paredes,³⁴ quien considera que la fiesta no tiene origen Moro, ni que pudo haber sido traída por los españoles puesto que esta celebración, con esas características, solo se realiza en Latacunga; si se hubiera tratado de una fiesta originaria de España debió extenderse a otras regiones de América; también señala Paredes que los cronistas españoles registran comparsas en las que los indígenas se pintaban el rostro de negro, lo cual muestra su raíz anterior a la conquista.

Por su parte Paulo de Carvalho-Neto³⁵ habla de un origen más cercano, él plantea que este puede estar vinculado a la presencia de esclavos negros durante la colonia; pero la celebración como tal se vendría realizando desde tiempos del presidente Urquina, como agradecimiento a la «Ley de manumisión de los esclavos», lo que la ubicaría en tiempos republicanos. Afirmación que no es aceptada por Paredes, quien reitera su origen colonial.

Mucho se discute sobre la presencia del elemento negro en la fiesta y su papel central en ésta. Como señalábamos anteriormente, el negro formó parte activa de la sociedad y de la cultura a partir de que son traídos a la provincia para la explotación de las minas de Angamarca y Sigchos; los sacerdotes mercedarios se encargaron de su educación y mantenimiento, quizás esto explique el porqué la fiesta está dirigida a la Virgen de Mercedes, pues según una leyenda de la tradición oral de la provincia, se dice que la Mama Negra fue la cocinera de la Virgen,³⁶ mientras que para otros, era la cocinera de los esclavos que trabajaban en las minas;³⁷ sin embargo, esto no explica mucho el porqué una celebración negra en una ciudad donde no existen prácticamente negros puesto que la presencia negra se fue desvaneciéndose con el pasar del tiempo al concentrarse fundamentalmente en las provincias de Esmeraldas y en el Valle del Chota. Ahora no se ve presencia negra en la ciudad ni en la provincia, solo en la fiesta queda expresada su fuerza simbólica, aunque en el ce-

esquina y están en todas las celebraciones con su función anunciadora, pues fiesta sin camareras sería una fiesta incompleta.

32. Marco Karolys, *op. cit.*

33. Marco Karolys, historiador y arqueólogo, uno de los pocos investigadores que se ha dedicado con seriedad a investigar y escribir sobre los orígenes de esta fiesta, septiembre 2002.

34. Eduardo Paredes, *La Mama Negra*, Latacunga, Editorial Cotopaxi, 1987, p. 21.

35. Paulo de Carvalho-Neto, «Fiesta de la Mama Negra», en *Estudios de folclore*, tomo III, Quito, Editorial Universitaria, 1973, p. 129.

remonial no encontremos elementos que sean característicos de las celebraciones afroamericanas; para investigadores como Karolys lo negro tiene que ver más con herencias culturales estéticas que biológicas o fenotípicas, pues ya en épocas precolombinas los hombres se pintaban el rostro de negro para la realización de ciertos rituales.

Según la versión de las vivanderas de los mercados de la Merced y El Salto, que celebran la fiesta luego de que fuera por varios años suspendida por la iglesia, esta se la ha hecho y sigue en agradecimiento a la virgen de Mercedes patrona de la ciudad, que salvó a la ciudad de la furia de las erupciones del volcán Cotopaxi. Actualmente la fiesta de la Mama Negra o Santísima Tragedia, se realiza los días 23 y 24 de septiembre por parte de las vivanderas del mercado la Merced; después de una semana, los días domingo y lunes, por las vivanderas de la plaza de El Salto. Las dos se celebran como acto de religiosidad popular en agradecimiento a la «virgencita» por los favores recibidos, y por conseguir «les vaya bien» en sus negocios de venta de carne en el mercado municipal.

Es a partir de 1963 –tiempo que se vivía bajo la sombra de una dictadura militar– que un grupo de jóvenes moradores del barrio Centro que estudiaban en Quito, se proponen reproducir las fiestas de diciembre de la capital (promovidas por las empresas licoreras) en su ciudad de origen, Latacunga. Toman la iniciativa de *remedar* la fiesta de la Mama Negra de septiembre, que había querido ser imitada en 1956 por los directivos del colegio Vicente León como parte de sus fiestas de fundación. El barrio Centro lanza esta iniciativa con motivo de la celebración de las efemérides de independencia de Latacunga en el mes de noviembre, inicialmente solo estaban interesados en la belleza plástica de dicha celebración y en «rescatar» la riqueza «folklórica» de la fiesta, la misma que tiene un gran impacto en la ciudad.³⁸

[...] en el año 63 cuando la dictadura militar de Castro Jijón gobernaba el país, el barrio Centro de ese entonces tan unido, procuramos rescatar los valores folklóricos de nuestra querida Latacunga, puesto que se estaban perdiendo, procuramos que no se pierda esta costumbre tan bonita, tan laticungueña y tan ecuatoriana, y sacamos la primera Mama Negra [...]³⁹

Es interesante ver que desde sus inicios no hay conciencia de revitalizar la fiesta sino de *remedarla*, de divertirse, así se expresan las formas inicia-

36. *Ibidem*, p. 128.

37. Jorge Mogro, ha sido responsable de la organización de las dos fiestas por más de 18 años y en la de noviembre Guiador General, septiembre 2002.

les de una usurpación que si bien no fue hecha conscientemente luego será instrumentalizada por el poder.

[...] viene la organización del barrio Centro que lo presidía el señor Rafael Sandoval, director del diario *La Gaceta*, jóvenes de esa época como Héctor Zúñiga, los hermanos Aguilera, Alfonso, Manuel, el Dr. Jacinto Aguilera, gente que tenían mucha trascendencia en el aspecto de la cultura como Oswaldo Rivera, el Chapa Hugo Rengifo que era uno de los fotógrafos de esa época, Virgilio Santacruz, el señor Eduardo Escobar, Fausto Gordillo y algunas gentes que formaban parte de la cooperativa de taxis Vicente León, con toda esta gente, entonces se organizó la Mama Negra y se hizo ese remedo; inicialmente lo que se buscaba era remedar la fiesta, y de expresar el humor de esa época, la búsqueda de divertirse por las fiestas de la ciudad [...]40

La fiesta se realiza por tres años y luego se suspende. Posteriormente se la retoma por parte de los moradores del mismo barrio Centro, pero con la participación de la Federación de barrios, que estaba dirigida por jóvenes de izquierda que buscaban darle otra significación a la fiesta, hasta que 1978 –año en el que se iniciaba el período de apertura democrática en el país– la fiesta, dado el prestigio que va alcanzando, es institucionalizada por el Municipio y va cambiando el sentido con el que los jóvenes la habían concebido, que no era sino el de «rescatar el folklore», pero en ningún momento politizarla.

[...] ya cuando el gobierno de Oswaldo Hurtado tenía su gente enquistada en la Gobernación y la Alcaldía y él propone que pase a ser parte del Municipio de Latacunga, ya que la cosa estaba hecha y caminaba muy bien, iba ganando prestigio, y a partir de ahí va cambiando, porque se politizó, lo nuestro era un sentido costumbrista, folklórico y turístico [...]41

[...] ya en ese tiempo como estábamos en la izquierda sí había el objetivo de rescatar el folklore y el objetivo era lanzar la Mama Negra, entonces sí se quiso depurar, crear una verdadera, rehabilitarla, popularizar la Mama Negra, claro que el error era la fecha, nosotros no creíamos lo que iba a suceder después, nunca lo avizoramos [...]42

A partir de la Alcaldía del Dr. Gonzalo Zúñiga Alcázar, en 1978 se inicia la institucionalización de la fiesta. El Municipio dicta una ordenanza para regular su organización y establecer los requisitos necesarios para poder ser electo personaje de la festividad; con la institucionalización de la fiesta, esta

38. Marco Karolys.

39. Héctor Zúñiga, uno de los fundadores de la Mama Negra de noviembre, ex Rey Moro 1974 (septiembre 2002).

empieza a ser instrumentalizada por las autoridades locales que la transforman en un dispositivo simbólico ritual para ganar prestigio y legitimar el poder local. Desde entonces empieza a ser más notorio el proceso de usurpación simbólica de la celebración.

COLONIALIDAD DEL PODER, FIESTA Y RACISMO

Desde la constitución del «sistema-mundo»⁴³ que se configura a partir de 1492 con la conquista de América, se construyen profundas diferencias estructurales a través de zonas sociales de exclusión que empiezan a funcionar, unas pocas como *centros* hegemónicos del poder y una gran mayoría del planeta como *periferias*, las que desde entonces estarán históricamente en una condición marginal frente a la estructura de ese poder.

Una de las características de este sistema-mundo es la existencia de una «razón colonial», inherente a su funcionamiento y reproducción, a través de la cual no solo se ha hecho posible la reproducción del capital y la dominación económica, si no la colonización de los imaginarios y los cuerpos, lo que posibilita la internalización de la dominación en los dominados y en consecuencia que las relaciones de poder mantengan su carácter colonial; proceso al cual Aníbal Quijano ha caracterizado como «colonialidad del poder».⁴⁴

La colonialidad en consecuencia es la base fundacional de las relaciones de poder del sistema-mundo capitalista, y es la colonialidad del poder la que hace posible su continua reproducción. La colonialidad del poder ha mostrado mantener una mayor profundidad y continuidad histórica, que sobrevivió al colonialismo que le dio origen; colonialidad del poder que se expresa no solo en la dominación económica, sino en la colonización de los imaginarios y los cuerpos, en la dominación epistémica de los conocimientos de los colonizados, en cuya subjetividad se interiorizan los conocimientos y valores,

40. Marco Karolys.

41. Héctor Zúñiga

42. Marco Karolys.

43. La categoría «sistema-mundo» fue formulada por el filósofo norteamericano Immanuel Wallerstein, funciona como un mapa cognitivo que hace referencia a una estructura de carácter mundial y a las relaciones sociales de expansión planetaria del capital, sus redes de interdependencias en un único espacio de acción social y su lógica interna de reproducción. En Castro Gómez, «Teoría tradicional y teoría crítica de la cultura», en Santiago Castro-Gómez (edit.), *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*, Bogotá, Instituto Pensar / Centro Editorial Javeriana, 2002, p. 99; también Aníbal Quijano, «Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina», en W. Mignolo, E. Dussel, *et al.*, *Capita-*

el *ethos* del colonizador, lo que viabiliza su legitimación y reproducción. Es por eso que la colonialidad del poder está presente en la totalidad de la cotidianidad de la vida social, eso es lo que permite se mantengan vigentes las zonas sociales de exclusión y los imaginarios sociales dominantes que la perpetúan.

A partir del análisis de la experiencia histórica de la dominación en América Latina, Quijano plantea diversas tesis para entender el proceso de la colonialidad del poder, las mismas que podrían resumirse en las siguientes:⁴⁵

Los patrones de dominación entre colonizadores y colonizados fueron estructurados en términos raciales. La idea de *raza* posibilitó la naturalización y biologización de las diferencias, la dominación aparecía así como históricamente necesaria y desde allí definieron las nuevas identidades de los colonizados (indios y negros), para quienes la colonización implicó el despojo de sus identidades originarias y la admisión de una identidad negativa.

Esta distribución racializada de las identidades sociales, constituye la base de la clasificación social sobre la que se erigen los procesos de explotación del trabajo y las asimetrías de género. Se impone así un patrón de poder y dominación sustentado sobre estas identidades, pero en subordinación a las identidades hegemónicas que legitiman su derecho a la dominación económica, social, política, cultural, epistémica e intersubjetiva sobre los colonizados, para lo cual fue necesario la producción de mecanismos de dominación materiales y simbólicos que viabilicen la explotación social, política y subjetiva y que preserven el nuevo orden de clasificación social racializado.

El racismo es una realidad que atraviesa el conjunto de la vida social como la expresión más perversa de la colonialidad del poder, opera como un dispositivo de exclusión y discriminación del «otro», principalmente de aquellos a los que históricamente se los ha clasificado racialmente como inferiores, como es el caso de indios y negros.

El racismo no es la única de las manifestaciones de la colonialidad del poder, pero es sin duda, al decir de Quijano, la más *perceptible y omnipresente* en la cotidianidad, pues el racismo es una práctica social universalmente extendida y lo más grave es que se mantiene invisibilizada, negada e interiorizada a tal punto que atraviesa toda la gramática social y constituye nuestras subjetividades.

Esta práctica racista por tanto no puede estar fuera de la vivencia de las experiencias festivas y rituales, aunque aparentemente en la ritualidad dicho carácter queda transitoriamente invisibilizado, pero no se anula; pues como veremos, en la fiesta se dan profundas fracturas de la alteridad que expresan formas racializadas de discriminación y negación del otro. Una clara expre-

sión de dicho carácter racializado, propio de situaciones de colonialidad del poder, es la forma como se caracteriza a las dos celebraciones, pues a la fiesta de la Mama Negra de noviembre de los sectores hegemónicos se la conoce como la de «los blancos», mientras que a la de septiembre, de los sectores subalternos, como la de «los tiznados». Denominaciones en las que se connota las fronteras simbólicas diferenciadas que separan a los actores de las dos celebraciones.

Existe una razón colonial que está profundamente enraizada en el imaginario colectivo y se expresa en todas las prácticas sociales de la cotidianidad, es allí en donde encuentra posibilidades para su reproducción, convirtiéndose así en una conducta social naturalizada y que por ello mismo es negada e invisibilizada, pero que forma parte de la constitución identitaria del conjunto de nuestras sociedades.

Las prácticas culturales, y dentro de estas aquellas que funcionan como dispositivos simbólicos como los rituales, no pueden estar fuera de esta problemática, pues en la fiesta de la Mama Negra de noviembre está atravesada por formas racializadas que aunque en la vivencia de la ritualidad se den espacios de encuentro con esos otros diferentes, no puede evitar que dicha racialización de las relaciones continúe vigente durante la vida cotidiana.

Otra cuestión importante a considerar cuando analizamos la relación de la colonialidad del poder, la fiesta y el racismo es que la construcción de ese nuevo dualismo entre el eurocentrismo hegemónico y la periferia subalterna, que caracteriza el surgimiento de la modernidad, configura un nuevo carácter mundial del poder expresado en la construcción de una dicotomía que va a estar históricamente presente: el centro como eje del poder y los sectores hegemónicos, y la periferia como el espacio de los subalternos; dicotomía que como analizaremos después, en el caso de la fiesta de la Mama Negra se hace muy evidente.⁴⁶

Otra tesis planteada por Quijano es que las poblaciones colonizadas fueron despojadas de sus recursos materiales y simbólicos, de su rica tradición cultural construida desde tiempos ancestrales que ponía en evidencia un imaginario activo y creativo, por ello se les impidió que pudieran continuar objetivando y reproduciendo sus construcciones simbólicas, sus mitos, imágenes y ritualidades desde su propia racionalidad cultural, las que también serían subordinadas a las formas de objetivación visual y plástica, a la racionalidad cultural dominante; se les impuso admitir o *simular admitir* la renuncia de sus universos simbólicos para asumir los imaginarios hegemónicos de los conquistadores.

La fiesta de la Mama Negra de septiembre puede verse como parte de ese proceso. Si hiciéramos un análisis diacrónico de la fiesta –que no es el objetivo del presente trabajo–⁴⁷ podríamos ver, según las referencias de fuentes etnohistóricas, que no es una celebración originaria de los sectores subalternos, si no que fue introducida por los padres mercedarios, por tanto surge desde los espacios articulados a la institucionalidad de la iglesia hegemónica; la fiesta opera inicialmente como un mecanismo de control social, evidenciando la articulación que históricamente ha tenido la colonialidad del poder con la institución eclesiástica. Sin embargo, posteriormente, se puede evidenciar la capacidad de agencia de los actores subalternos para ir no solo apropiándose de la fiesta, sino resemantizando el sentido que originariamente se buscó darle desde la institución religiosa.

Hoy la fiesta, si bien se la hace en coordinación con la iglesia, no es el carácter oficial el determinante, sino el sentido de religiosidad popular que le dan los sectores subalternos, que siempre desborda el sentido formal u oficial de la institución religiosa y legitima a su vez las prácticas y discursos subalternos, es por ello que la relación entre la fiesta y las dimensiones de religiosidad, de lo trascendente, es muy fuerte y permanente, no así las relaciones con la estructura oficial de la iglesia; pues si es durante la fiesta de septiembre que las vivanderas se acercan a la iglesia y la organizan con el visto bueno del padre, es en la cotidianidad que dicha relación no se mantiene. Pasada la fiesta la gente vive en la esfera profana, con la seguridad de que la virgen de Mercedes los protegerá durante todo el año y dará prosperidad a sus negocios. Justamente ahí radica la fuerza simbólica de la fiesta. La relación entre religiosidad, la religión, la institucionalidad que esta provoca y la colonialidad del poder, resulta un aspecto importante que si bien no es objetivo de este trabajo, creemos debería ser motivo de investigaciones futuras.

El proceso de usurpación de los sentidos simbólicos de los sectores subalternos por parte del poder es una clara evidencia de lo señalado por Quijano. La usurpación simbólica no solo que es un proceso necesario para el ejercicio de la colonialidad del poder, sino una condición que el poder necesita para que dicha colonialidad se recree, para que las situaciones de dominación se invisibilicen y el orden dominante se legitime y no pueda ser impugnado. Sin embargo, también se evidencia el hecho de que desde los sectores subalternos, existe capacidad de agencia para abrir a través de diversas tácticas respuestas que impugnan al poder y que al mismo tiempo hacen posible la resemantización de sentido; no olvidemos como nos enseña Foucault que donde hay poder hay resistencia y eso, como veremos posteriormente, se hace evi-

dente en las respuestas tácticas que los actores de la fiesta de la Mama Negra de septiembre construyen para enfrentar el proceso de usurpación simbólica.

Quijano sostiene además que muchos de los valores, prácticas y sentidos de las culturas originarias, fueron trasladados a esferas clandestinas como las prácticas rituales de relación con lo sagrado; otras en cambio fueron adaptadas a las nuevas condiciones del patrón hegemónico de poder de la colonialidad, pero a través de formas rituales y de las redes de parentesco se reproducían valores como la reciprocidad, la redistribución, la solidaridad, matrices vitales del universo de sentido de las identidades originarias, aunque sus instituciones fueron drásticamente transformadas por el nuevo patrón de poder. En la fiesta de la Mama Negra de septiembre, puede evidenciarse nítidamente, que esas matrices culturales propias de los universos simbólicos del mundo andino, no solo que se encuentran vigentes, sino que son revitalizadas en cada acto ritual; mientras que en el caso de la fiesta de noviembre, como consecuencia del proceso de usurpación simbólica, se produce un desplazamiento del sentido de dichas matrices culturales, para ser instrumentalizadas en perspectivas de los intereses del poder.

La colonialidad del poder, por el carácter racializado y asimétrico que impuso en la estructuración de las relaciones sociales, determinó que por un lado los pueblos colonizados se vean sometidos a una perversa alienación histórica, que en muchos casos condujo a la negación y vergüenza de lo propio, y a la imitación y simulación de lo ajeno; pero por otro, que los grupos sociales dominantes se identificaran con los intereses de los dominadores del mundo eurocéntrico, sometiendo sus sociedades e imaginarios al patrón de poder de ese mundo, cuyo modelo han querido imitar e imponer servilmente; reproduciendo desde entonces una razón colonial que ve en las sociedades dominantes hegemónicas –hoy predominantemente en los EE.UU.– la expresión suprema de la cultura y el desarrollo, de la modernidad y la civilización, de los modelos que debemos imitar. La colonialidad del poder implica en consecuencia, una enorme *dependencia histórico-estructural* que está plenamente vigente.

Al analizar las representaciones exotéricas que los actores hegemónicos de noviembre se construyen sobre los actores subalternos que participan en septiembre, puede evidenciarse lo anotado por Quijano y reafirmar el hecho de que la fiesta de la Mama Negra de noviembre, es un dispositivo ritual simbólico que legitima el poder y las relaciones de colonialidad que ese poder reproduce ritualmente.

Una expresión simbólica de lo anterior la podemos encontrar en la necesidad que muchos de los sectores subalternos tienen de participar en la fiesta de noviembre a pesar de que estos son instrumentalizados por el poder para legitimarse; pero si analizamos esto desde las perspectivas de las dimensio-

nes de placer, del deseo y la seducción que provoca el poder, aspecto no abordado por Quijano, pero sí por Foucault,⁴⁸ lo que nos permite explicarnos este proceso en el que muy bien puede evidenciarse una conciencia contradictoria según Gramsci.

En definitiva, el concepto de *colonialidad del poder* da cuenta de ese patrón de poder configurado a lo largo de ese proceso histórico de la dominación, así como del carácter conflictivo, inherente y permanente al mismo, y que explica que esas nuevas identidades con un nuevo universo intersubjetivo y cultural no fueron víctimas pasivas que solo aceptaron y resistieron pasivamente la dominación, sino que generaron procesos de insurgencia material y simbólica frente a esta, como lo muestran las sublevaciones indígenas, de negros y mestizos de tiempos coloniales y republicanos, y como lo evidencia hoy el proceso de insurgencia simbólica que están llevando adelante las diversidades sociales en tiempos de la globalización y como desde los espacios rituales como la fiesta de la Mama Negra de septiembre, los sectores subalternos están construyendo diversas estrategias para enfrentar el proceso de usurpación simbólica instrumentalizado desde el poder.

LA MAMA NEGRA ENTRE EL SINCRETISMO, LA HETEROGENEIDAD Y LA DIGLOSIA CULTURAL

La lectura más común que se ha hecho de la fiesta de la Mama Negra es verla como expresión de sincretismo cultural, dado que en ella se expresan diversidad de personajes que corresponden a distintas tradiciones culturales y racionalidades. Hemos visto como la presencia de personajes como el *Huaco*, el *Urcuyaya*, los *Curiquingues*, se convierten en referentes para sostener un posible origen prehispánico (Karolys), los mismos que se sincretizaron con personajes de la religión cristiana como el Ángel de la Estrella. Por nuestro lado creemos que la presencia de esos personajes no explica en sí mismo que la fiesta tenga raíz prehispánica o colonial, pero si pueden ayudar a explicar que en dicha fiesta lo que se expresa es un profundo sentido de heterogeneidad y de diglosia cultural, categorías que tienen mayor fuerza explicativa que aquellas que tradicionalmente han sido empleadas como las de sincretismo, mestizaje o hibridación, que no aportan mucho para poder entender los diversos significados y sentidos que se construyen en esta fiesta.

El *sincretismo* hace referencia al surgimiento de un nuevo sistema religioso como resultado de la fusión de dos anteriores, sin embargo dicho en-

44. Quijano, *ibídem*, pp. 117-131.

foque no alcanza a explicar las condiciones de conflicto en que se dio tal fusión, porque las relaciones de poder que atraviesan la cultura no dan cuenta de la agencia de los sujetos colonizados, de sus prácticas de resistencia e insurgencia simbólica para preservar, transformar y revitalizar sus formas culturales.⁴⁹

Igualmente, la categoría de *mestizaje* resulta demasiado ideologizante; como señalaba Cornejo Polar⁵⁰ está articulada a dimensiones donde prima lo biológico, por lo que se termina excluyendo al otro y mostrando la supremacía de aquellos que biológica y culturalmente se autoconsideran superiores.

La categoría de *hibridación* planteada por García Canclini, que enfatiza la existencia de signos dentro del objeto transculturado,⁵¹ parece no resultar útil para entender procesos culturales en los que son actores sociales concretos los que resemantizan los sentidos de las culturas con las que entran en contacto; no se trata solo de una mera hibridación como la que se opera en el mundo de los microorganismos, pues en los procesos culturales hay lucha de sentidos, los actores sociales tienen agencia transformadora.

El concepto de *heterogeneidad* planteado por Cornejo Polar, resulta mucho más adecuado, ya que sostiene una mirada no esencialista de la cultura; pues si bien reconoce la existencia de procesos de transculturación como resultado del contacto al que inevitablemente están sujetas las culturas, reconoce también que este no tiene un carácter teleológico y dialéctico, si no que en dicho proceso, por el contrario, se encuentran formas que no se transculturizan, que se resisten, que hay luchas de sentido donde se dan pérdidas, exclusiones, resistencias, pero sobre todo hace evidente *los lugares desde donde se reconfigura el poder* y también los lugares desde donde se lucha a partir de la diferencia.⁵²

La categoría de *diglosia* propuesta por Lienhard, resulta igualmente útil para entender las dimensiones políticas de procesos y prácticas culturales marcadas por el hecho colonial, en el que se expresa una continua lucha por

45. *Ibidem*, pp. 120-124.

46. *Ibidem*, pp. 150-151.

47. Sin embargo, *supra* hicimos una breve aproximación diacrónica a la fiesta de la Mama Negra.

48. Este punto será ampliamente trabajado en el capítulo III.

49. Patricio Llerena, *¡Yacu Fiesta! Interacciones culturales y prácticas discursivas en el carnaval de Guaranda*, Guaranda, Edipcentro, 2001, p. 36.

En esta parte me separo de mis primeras lecturas de la fiesta, pues inicialmente la veía solo como un proceso de reinterpretación sincrética, cfr. Guerrero, 1991. Los aportes de los estudios poscoloniales, de los estudios culturales y de una nueva antropología comprometida con la vida, han enriquecido mi mirada sobre la cultura y me han ayudado a ver esta fiesta como un escenario de lucha de sentidos.

50. Cit. en Llerena, *op. cit.*, p. 37.

el control de los significados, *un enfrentamiento radical entre las normas metropolitanas y autóctonas*, que provocaban modificaciones en los dos sistemas culturales que por razones de poder y hegemonía —es la de los sectores hegemónicos la que se va tornando dominante—. Esto no implica que se anule la agencia de los sectores subalternos, por el contrario, estos crean tácticas y estrategias para enfrentar el proceso diglósico que se construye desde el poder.⁵³

En consecuencia: en la fiesta de la Mama negra pueden verse expresiones de heterogeneidad y diglosia culturales. El propio proceso de usurpación simbólica de la fiesta por parte de las autoridades locales y su institucionalización, muestra como el poder la ha transformado en su sentido; pero también está clara la agencia de los sujetos subalternos que continúan haciendo la fiesta de septiembre como estrategia para auto afirmar su identidad y enfrentar al poder y el proceso de usurpación simbólica.

CAPÍTULO II

Las isotopías de la usurpación simbólica

Antes de entrar a analizar cuáles son las isotopías o ejes de sentido de la usurpación simbólica, los significados y significaciones que operan en las prácticas y discursos de esta celebración, creemos necesario una aproximación teórica a lo que hemos caracterizado como usurpación simbólica. Primero analizaremos la importancia de la consideración de lo simbólico como constructor de sentido de la existencia, luego veremos las dimensiones de interacción e intercambio simbólico que se expresa en el proceso de usurpación y analizar cómo se evidencian los diversos ejes de sentido ya dentro de la fiesta.

El símbolo como constructor de sentido de la existencia

La importancia de analizar las dimensiones simbólicas está en el hecho de que es a través de los símbolos que se constituye el sentido de lo social, puesto que los símbolos son el motor de las acciones humanas y sociales que permiten a las sociedades construirse una razón de ser, un sentido sobre su existencia presente, o sobre la posibilidad de pensar la utopía de una sociedad diferente. La conducta humana tiene que ser vista como acción simbólica, es decir, que está cargada de significados. Los símbolos no son simples construcciones metafóricas sobre la realidad, sino que son referentes de sentido de la acción social y política.

Vale aclarar que si bien los símbolos, como construcciones culturales dan sentido a la praxis humana y ponen en acción a la sociedad, con la que se da una interrelación dialéctica, puesto que esta pone en acción sus construcciones simbólicas; por lo tanto siendo los símbolos un producto de la acción social, reflejan las contradicciones existentes al interior de una determinada sociedad, contradicciones que pueden ser de clase, étnicas, identitarias, culturales, regionales o generacionales, así como modos de pensar y hacer la sociedad en confrontación; para dicha confrontación, cada una de las posibles contradicciones mencionadas, requieren de la construcción de universos simbólicos, universos de sentido.

La cultura como construcción simbólica del mundo social, a la vez es el mundo del sentido; en consecuencia tiene que ser vista no solo como atributo natural, casual, acontecimiento, modo de conducta, instituciones o procesos sociales. La cultura es un contexto dentro del cual todos esos procesos encuentran significados; es un conjunto de interacciones simbólicas que hacen posible al mismo tiempo interacciones sociales que orientan el sentido de la vida, pero que están marcadas por el conflicto. En la cultura se expresan interrelaciones que están atravesadas por relaciones de poder socialmente construidas. En consecuencia, la cultura también es un escenario de lucha de sentidos por el control de los significados, por el acceso a la hegemonía.¹

Analizar la cultura como sistema simbólico, hace posible un acercamiento a los universos de sentido que construyen los seres humanos y las sociedades; cuestión que solo se la puede hacer comprendiendo el mundo de las representaciones de los diversos actores sociales, tratando de comprender la «lógica informal de la vida real» (Geertz, 1990), a fin de encontrar el sentido que se expresa en los actos culturales, entendidos estos como diversas formas de discurso social que se manifiestan de manera múltiple, tanto en palabras como en acciones. No debe verse la cultura, estos discursos sociales, solo en el nivel de lo manifiesto, de hechos en sí, sino en las dimensiones del sentido oculto, de los diversos significados y significaciones que esos hechos expresan, y eso solo es posible desde un acercamiento al mundo conceptual y de las representaciones de los propios sujetos constructores de cultura.

No debemos olvidar que una de las características fundamentales de las culturas es la construcción de universos simbólicos, que son los que posibilitan la legitimación de las relaciones entre los individuos y su relación con el mundo; estos universos simbólicos (Bergier/Luckmann, 1996), son los que construyen zonas de significados y significaciones necesarios en los procesos humanos. Los universos simbólicos se convierten en la matriz de todos los significados objetivados en la acción social y son asumidos subjetivamente como realidades necesarias para la acción humana, de ahí que tengan un carácter nómico u ordenador.

Leer las culturas como discursos sociales y los universos simbólicos que la cultura construye, tiene una profunda importancia política. Hoy sabemos que todas las sociedades y culturas poseen sus propios «universos discursivos», es decir: esos lugares desde donde se habla y responde, que no son necesariamente códigos lingüísticos; de ahí la necesidad de entender la diversidad de discursos, de sus narrativas, tanto referidas, latentes como silenciadas, necesarias para conocer los procesos históricos de las culturas.

La usurpación simbólica

Si entendemos la cultura como ese tejido simbólico que hace posible la producción de sentidos de la vida social,² que nos permite encontrar significados y significaciones a nuestro ser, estar y hacer en el mundo de la vida, también es, como antes señalábamos, un escenario para la lucha de sentidos por el control de los significados. En consecuencia, la cultura y sus construcciones simbólicas pueden ser instrumentalizadas ya sea para el ejercicio del poder y la dominación o ser empleadas para su impugnación.

Toda sociedad tiene la necesidad de poder justificar su pasado y su presente; sus orígenes o cómo piensa su porvenir. Solo puede hacerlo a partir de los recursos culturales y simbólicos que ha sido capaz de construir en su proceso histórico. Ahí se expresa la eficacia de la funcionalidad simbólica. Sin símbolos no es posible construirse un sentido de lo social, de la existencia.

Cuando eso no se da, un recurso que el poder ha instrumentalizado es usurpar aquellos símbolos que sabiéndolos ajenos, tienen una profunda eficacia en la construcción de sentido; símbolos que pueden ayudar a construir un ordenamiento de la sociedad que posibilite la preservación del orden dominante. A este proceso lo hemos caracterizado como *usurpación simbólica*.

Entendemos usurpación como el proceso mediante el cual el poder se apropia, despoja y se apodera de un recurso material o en este caso simbólico, que no le pertenece sin tener derecho a ello; por lo tanto se trata de un hecho ilegítimo, que se ejerce a través de mecanismos de imposición y violencia material o simbólica, o a través de mecanismos de seducción y complicidad. No olvidemos lo que señala Foucault: el poder no solo se impone, el poder seduce. En el caso de la usurpación simbólica, estamos hablando de un proceso concreto de robo, de despojo de bienes simbólicos que son producidos por otra cultura; y si –lo hemos visto anteriormente– el símbolo es un constructor de sentido, el proceso de usurpación simbólica es un proceso de usurpación del sentido de la acción social, en este caso ritual, ya que dada la fuerza constructora de sentido que tienen los símbolos estos resultan necesarios para la legitimación y ejercicio del poder. De ahí que la usurpación simbólica forme parte del proceso general de usurpación propio de la naturaleza del poder, que generalmente ha sido analizado desde sus perspectivas de materialidad. Creemos importante no olvidar que dicho proceso se extiende a las dimensiones de lo simbólico, puesto que la dominación se ejerce a través de formas sutiles de control, no solo material si no, sobre todo, de los imagina-

rios y los cuerpos. Es aquí donde la dimensión simbólica es vital para el ejercicio de la dominación.

La fiesta de la Mama Negra de noviembre la vemos como un claro ejemplo de este proceso de usurpación simbólica, puesto que, lo hemos visto en su desarrollo, son los sectores articulados al poder los que usurpan los símbolos de una celebración realizada por los actores sociales subalternos en el mes de septiembre; es tal la fuerza y belleza plástica de la fiesta que los sectores hegemónicos encuentran que la fiesta constituye un dispositivo simbólico ritual importante para la legitimación del poder, su ejercicio y construcción de un discurso de identidad y unidad en el que sostiene sus lealtades y hace posible la articulación de la acción social.

[...] la fiesta de septiembre es la propia tradicional en la que se manifiesta la cultura propia del pueblo y la fiesta de noviembre es una fiesta en la cual las autoridades y la gente de poder económico de aquí de la ciudad de Latacunga ostenta todo lo que tiene mediante los personajes, tomándose como parte de ellos unos personajes que no les pertenecen, entonces de esa forma ostentan un poder, ostentan una ubicación dentro de la sociedad, por lo general los personajes luego de representar a cualesquiera de estos personajes que se dan en la Mama Negra, luego de un tiempo están en candidaturas políticas para Concejales, Alcaldes, Prefectos, Diputados [...]³

Una de las primeras cuestiones que está presente en los procesos de usurpación simbólica es un fenómeno que podríamos llamar de *traslación de sentido*. Si bien los símbolos desde el poder son necesarios para la construcción de un determinado sentido de lo social, una vez usurpados estos no pueden seguir manteniendo el mismo sentido. La usurpación simbólica genera un sentido de lo real que se ve transfigurado, resemantizado; pues las interacciones simbólicas que construye un sentido de la vida se ven alteradas y reducidas a un mero intercambio simbólico que empobrece, distorsiona, enajena y degrada el significado y la significación de los símbolos usurpados, lo que lleva a su empobrecimiento y degradación, a su exotización, su folklorización hasta quedar como meros referentes sémicos, lo que hace que pierdan su fuerza constructora de sentido para que puedan ser más fácilmente instrumentalizados y manipulados por el poder.

Si bien el proceso de usurpación simbólica empobrece el significado, eso no quiere decir que no se construya o reconstruyan otros sentidos; se lo hace, pero ese nuevo sentido responde a los intereses políticos de los sectores hegemónicos que los instrumentalizan, por lo que es necesario construir den-

51. Víctor Vich, «Sobre cultura, heterogeneidad, diferencia», en Santiago López Maguiña, Gonzalo Portocarrero, Rocío Silva Santisteban, Víctor Vich (eds.), *Estudios culturales, discurs-*

tro de una misma ritualidad (como en el caso de la fiesta de la Mama Negra) nuevas prácticas y discursos que cada vez más se alejan de los sentidos originarios que tenían los símbolos usurpados, lo que provoca un profundo déficit simbólico como el que se expresa en la fiesta de noviembre.

Es en este proceso de traslación del sentido que se pueden encontrar expresiones de interacción e intercambio simbólico, necesarios para analizar y entender cómo opera en el proceso de usurpación simbólica.

Intercambio e interacción simbólica

Según la teoría del *interaccionismo simbólico* formulada por Ervin Goffman y Herbert Blumer, toda acción humana está mediada por un «marco» simbólico que construye significado o sentido a la acción social a través de redes simbólicas compartidas, compuestas de símbolos (lenguaje) y expectativas de conducta (roles).⁴

Las premisas del interaccionismo simbólico sostienen que los seres humanos actúan sobre las cosas mediados por «marcos» de significado que estos les otorgan. Que el significado nace de la interacción social y que los diversos actores sociales tienen capacidad de agencia para apropiarse y resemantizar esos significados en el proceso interpretativo que genera para comprenderlos.

En consecuencia de lo anterior, llamamos interacción simbólica a un proceso de interacción específica que evidencia el carácter simbólico de la acción social. Los seres humanos están inmersos en una realidad a la que buscan dar significados y significaciones, que les permita operar dentro de ella, puesto que las relaciones que los individuos establecen con la realidad no responden a meros estímulos, sino que están mediados por significados y significaciones que dichos individuos pueden interpretar. La interacción simbólica se refiere por tanto a la interacción de significados y significaciones que se dan al interior de un grupo humano que participa de una cultura, lo que le permite construirse un sentido de la existencia.

[...] estoy representando al Abanderado de la santísima virgen de las Mercedes alrededor de unos 10 años; lo hago porque es una tradición de nuestros antepasados y lo vamos haciendo de generación en generación... El significado es que a través del flamear de la bandera al fin se ha roto el yugo español que existía antes, que la virgen santísima nos ha ayudado a romper... El fla-

...s, poderes, pulsiones, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú / Universidad del Pacífico / Instituto de Estudios Peruanos, 2001b, p. 32.

52. *Ibidem*.

mear de la bandera es un agradecimiento a la virgen santísima de las Mercedes por los distintos favores que hemos recibido, mi familia en especial; por eso mientras la santísima virgen me dé fuerzas, porque es un poco duro batirle con el viento de aquí del Calvario, pero lo seguiré haciendo [...]»⁵

Para que exista interacción simbólica, los miembros del grupo deben compartir los significados y las significaciones del símbolo, para que estos puedan operar en la realidad; cuando el símbolo cumple su función y construye ese sentido, estamos hablando de *eficacia simbólica*. Por ello el Capitán está seguro que en la vivencia de la ritualidad, ofreciendo ese sacrificio a la virgen, ella se lo devolverá con creces. Aunque se puede evidenciar un sentido político –históricamente no tan correcto–, sucede que en el imaginario de los actores de septiembre la fiesta sí llega a tener un sentido religioso y político, pues se agradece a la virgen por la liberación de toda forma de esclavitud.

Cada miembro al comprender y compartir su significado y significación, se sentirá en comunicación afectiva y efectiva con los demás miembros del grupo, que se unen entre sí alrededor del símbolo. Si esto no se produce, estamos hablando de *intercambio simbólico*, pero esto no significa que se dé una real interacción simbólica.

Para que se dé interacción simbólica es necesario que se dé la captación interna del símbolo, su vivencia profunda, una coincidencia en la vivencia e interiorización del sentido del símbolo para que la acción humana pueda construirse un sentido concreto.

Cuando se da interacción simbólica se refuerza el sentido de pertenencia y diferencia de un grupo; es decir: se refuerza su identidad, se renueva el sentimiento de que no se está solo en el mundo, que no se es un ser aislado, que se forma parte de una colectividad, de una red de relaciones de sentido que nos dan seguridad.

[...] yo participo muchos años desde muy niña... Nos preparamos con varios meses para que todo esté bien preparado y la comparsa salga bonita para la virgen y nos presentemos bien. Somos ocho parejas. Somos bien unidos y solidarios como manda la virgencita, por eso todos bailamos por fe a la virgen, nadie nos obliga a nada. Nosotros bailamos porque queremos, por fe y por hacer cultura, por defender nuestra identidad [...]»⁶

Si en un ritual, que es un dispositivo simbólico en el que se ponen en juego símbolos en acción e interacción, los símbolos empleados generan reacciones culturales (identidad, pertenencia, solidaridad) entre sus miembros;

reacciones que se operan porque de antemano se han establecido otras relaciones de sentido (económicas, sociales y políticas) que hablan no de diferencia o estratificación social, si no de relaciones menos asimétricas entre sus miembros. No hay distancia estructural entre ellos; ahí podemos ver que se da interacción simbólica.

El comportamiento simbólico de un grupo durante un ritual, crea condiciones favorables para afirmar y extender la cohesión social, la reciprocidad mediante el intercambio y redistribución de bienes materiales y simbólicos que operan no como fetiches del capitalismo si no como instrumentos cargados de sentido simbólico que hacen posible la reproducción de su ideología.⁷

Un ritual no tiene como función solo la cohesión social de un grupo, sino la reproducción de las condiciones imaginarias que construyen su sentido, que les permite acceso a los beneficios sobrenaturales, alivio a las tensiones psicológicas y sociales, fortalecimiento de las relaciones de parentesco ritual (compadrazgo), pero sobre todo, revitalización y fortalecimiento de su sistema de representaciones en el que sustenta su visión del mundo.

Un grupo puede realizar intercambio simbólico en un ritual, pero si sus relaciones son asimétricas, económica y políticamente no se dará interacción simbólica, como sucede en el caso de la fiesta de la Mama Negra que se celebra en noviembre.

La interacción simbólica hace posible la reproducción ideológica del grupo, que será importante en la reproducción de las condiciones materiales y simbólicas, las representaciones de su vida y el surgimiento de prácticas subvertoras para enfrentar las situaciones de marginalidad a las que nos somete la sociedad dominante.

La comprensión de lo que es la interacción simbólica nos permite corregir un error muy generalizado: confundir conceptualmente cultura con folklore, que se refleja en el anterior testimonio, donde se evidencia que los actores de noviembre saben que su celebración no es un hecho folklórico, sino una expresión vital de su cultura: «por eso todos bailamos por fe a la virgen, nadie nos obliga a nada. Nosotros bailamos porque queremos, por fe y por hacer cultura, por defender nuestra identidad».

O como lo señala el testimonio del personaje central de la fiesta, la Mama Negra:

[...] yo represento a la Mama Negra desde hace siete años, más que todo lo realizo inculcado por la devoción que le tengo a la virgen y le tiene mi mamá; a través de eso yo muestro la cultura religiosa que me ha infundado mi ma-

1. Santiago Castro-Gómez, «Teoría tradicional y teoría crítica de la cultura», *op. cit.*, p. 100.
2. Vich, 2001a, *op. cit.*, p. 65.

má desde pequeño, doy a conocer la raíz propia que yo tengo, la raíz de la que yo he nacido; me doy a conocer como un joven alegre, un joven que le gusta disfrutar sanamente; como un joven que tiene un pensamiento bien fundado y ama sus tradiciones [...]»⁸

Confundir cultura con folklore es quizá la más empobrecedora visión que se tiene frente a la cultura, pues todavía se mantiene esa vieja tradición que consideraba el Folklore como la ciencia del pueblo y se limitaba a mostrar solo aquellas dimensiones más exóticas y externas de la cultura que podían ser destinadas al mercado cultural.

La antropología crítica, así como los estudios culturales han aportado una nueva mirada sobre la cultura, que evita el reducirla únicamente a sus aspectos manifiestos, materiales, a expresiones exóticas destinadas a agrandar la mirada de turistas que se alegran de encontrar aspectos de la cultura a ser fotografiados. Hay que ver la cultura no solo como ese montón de cosas a ser miradas, esa dimensión meramente signíca de bienes materiales, que es lo que implica el folklore; hay que ver la cultura desde la profundidad de sus representaciones simbólicas y de sentido; pero también hay que verla como un escenario de lucha, de poderes en conflicto por el control interpretativo, por el control de los significados.⁹ La existencia de estas dos celebraciones y los distintos sentidos que se construyen en ellas lo evidencian.

Así encontramos, en el caso de las dos fiestas de la Mama Negra, que en la de septiembre lo que se expresa en esa ritualidad es una profunda interacción simbólica, puesto que ahí se da una real y profunda vivencia simbólica del tiempo y el espacio de la ritualidad, y un conocimiento del significado y la significación de ese momento intenso que es la fiesta como forma ritual de acercamiento a lo sagrado. No solo que cada uno de los personajes conoce el sentido y significado del personaje que representa, sino que son conscientes de su significación. Vestirse de *Huaco*, *Urcuyaya*, o *Camisona*, es su compromiso con lo sagrado, una forma de agradecer a la virgencita por lo que les otorga cotidianamente; por ello tienen el compromiso de vestirse por siete años y lo hacen también sus pequeños hijos que están llamados a continuar la tradición. Vestirse de Mama Negra es un acto de fe, no se lo hace para ganar ningún cargo político.

[...] estamos representando la santísima tragedia, nosotros somos los negros ashangueros que según la tradición, llevamos el cucayo el fiambre para comer y compartir en la fiesta el momento de descanso, desde las tradiciones

3. Iván Guerrero, operador turístico. Ha participado en la fiesta de noviembre como loero y champucero, septiembre 2002.

de nuestros antepasados, esta situación se la ha hecho por devoción, específicamente por los milagros recibidos de la virgen de las Mercedes, a mí me curó de una enfermedad y yo le prometí que si me sanaba me vestiría de ashanga hasta que Dios me dé fuerzas, que es lo más fuerte... la vestimenta es el color, el multicolor que no es tristeza sino es alegría, esto es devoción a la virgen, devoción con alegría...¹⁰

[...] la ashanga, si recordamos, son las ofrendas que antiguamente daban los esclavos, los subalternos, a sus jefes... Ahora queremos seguir desenvolviéndonos en la tradición a la virgencita. Yo vengo participando 20 años [...]¹¹

[...] mi ashanga pesa 329 libras, le hago más por devoción a la virgen porque me salvó de la operación y le ofrecí de sacrificio vestirme 25 años. Ya acabé ese método, voy por los 29 años, pero por mi voluntad cargaré por la virgen los años que me dé salud, y también aura están cargando mis hijitos [...]¹²

En los actores de septiembre sus personajes, a pesar de su corta edad, no solo que conocen el significado de su celebración, si no que la ven como un espacio para pedir por los subalternos; además tienen claro el sentido de la celebración oficial.

[...] el Ángel de la Estrella, al decir sus loas, pide que el volcán se mantenga tranquilo; pide por la paz del mundo, por los enfermos, por los presos, por todos los que somos pobres; por todo el pueblo... He salido tres años. Salgo por devoción y porque mi prima Leonor estuvo enferma, entonces yo le ofrecí este sacrificio a la virgencita para que ella se sanara... Esta Mama Negra sale por devoción a la virgen, en cambio la del 11 sale por los políticos [...]¹³

En cambio, en la fiesta de noviembre lo único que se produce es un mero intercambio simbólico. En realidad se realiza un intercambio sónico en el que se mantienen los mismos personajes. Se trata de imitar sus vestimentas, aunque también estas han sido resignificadas para mostrar, a través de ellas, más prestigio, así como el nivel de poder económico que se ostenta. Así nada tiene que ver el traje del Rey Moro de septiembre con el de noviembre; el de este último es fastuoso. La fiesta se ha transformado en un simple acto folklórico, esto es un simple hecho coreográfico dentro del cual no puede darse interacción simbólica puesto que no se vive ni un tiempo ni un espacio cargado del contenido simbólico sagrado de la ritualidad que sí se vive en sep-

4. Ron Eyermam, «La praxis cultural en los movimientos sociales», en Pedro Ibarra y Benjamín Tejerina (edits.), *Los movimientos sociales, transformaciones políticas y cambio cultural*, España, Editorial Trotta, 2001, p. 144.
5. Hugo Lema, Abanderado de la fiesta de la Mama Negra, septiembre 2002.
6. Patricia Fuentes, miembro de la Yumbada de la Mama Negra, septiembre 2002.

tiembre. La gente se disfraza con la vestimenta de determinado personaje porque es el que le fue asignado o, en el caso de la Mama Negra y los personajes centrales, para reafirmar sus roles de poder en la estructura del poder local, aunque no conocen absolutamente su significado. Al respecto resulta muy ejemplificador el testimonio del Abanderado de la fiesta de noviembre:

[...] yo salí de Abanderado, este personaje es bien importante en la fiesta porque representa la unidad de todos los latacungueños. Es una parte fundamental que se ha manifestado a través del tiempo; algo que se ha ido mejorando. Es muy importante representar el folklore mismo de todos nosotros de quienes nacimos y ahora estamos como cholos [...] ¹⁴

En la representación folklórica de noviembre todo queda en la esfera signífica, los personajes no solo que no conocen los significados y significaciones del símbolo, si no que están incapacitados para vivenciar su sentido profundo. Para la Mama Negra, el Ángel de la Estrella, el Capitán o el Rey Moro, el acto de vestirse tiene un sentido ritual, puesto que la vestimenta está cargada de significados simbólicos que los actores respetan y vivencian para reproducir los tiempos sagrados. Lo que hacen los personajes de noviembre es disfrazarse; usan la vestimenta instrumentalmente, la misma que conservando la belleza de su colorido y de sus formas, está despojada de la riqueza del sentido simbólico que tiene para los actores de septiembre. En noviembre, como acto folklórico, se hace uso instrumental de las formas estéticas externas de la vestimenta, solo con el fin de agrandar la vista de los espectadores; no lo hacen para encontrar una interacción, otras forma de comunicación con aquellas fuerzas hierofánicas de la naturaleza que solo pueden ser vividas desde las profundidades simbólicas del rito. El acto folklórico de la fiesta de noviembre es una mera usurpación simbólica que como todo proceso de usurpación empobrece y distorsiona el significado y la significación del mismo. El objetivo es agrandar al público asistente, no encontrar la fuerza hierofánica que haga posible que continúe el orden del cosmos y la vida.

Usurpación simbólica, desplazamiento y degradación de sentido

El proceso de usurpación simbólica, como hemos señalado anteriormente, al resemantizar los significados y las significaciones originarias de los símbolos usurpados, inevitablemente genera un proceso de *desplazamiento o*

7. Luis Fernando Botero, *Compadres y sacerdotes: la fiesta andina como espacio de memoria y resistencia cultural*, Quito, Abya-Yala, 1991, p. 21.

traslación de sentido que al ser instrumentalizado por el poder, para sus objetivos estratégicos, conduce al gradual empobrecimiento y vaciamiento del sentido simbólico originario, lo que trae como consecuencia –según la evidencia etnográfica– un proceso de degradación simbólica como el que se puede constatar, nítidamente, en la fiesta de la Mama Negra de noviembre.

Por tanto podríamos sostener que todo proceso de usurpación simbólica está acompañado, inicialmente, de uno de desplazamiento o traslación de sentido que provoca, inevitablemente, un proceso de vaciamiento de sentido y concluye como un proceso de degradación simbólica. Entender la relación que existe entre la usurpación simbólica, el proceso de desplazamiento o traslación de sentido, el de vaciamiento de sentido y el de degradación simbólica, nos permite explicarnos mejor el porqué la fiesta de la Mama Negra de noviembre debe construirse nuevos ejes de sentido, nuevas prácticas y significados, es decir: debe construir un nuevo universo de sentido en el que los símbolos originarios, por ser usurpados, necesariamente van cambiando, empobreciendo y degradando sus significados y significaciones; de tal forma que los símbolos quedan definitivamente transformados en meros referentes signícos, provocando lo que Baudrillard llamó proceso de «*reducción semiológica del símbolo*», que, creemos, caracteriza y se evidencia, en todos los procesos de usurpación simbólica.

El análisis del proceso de reducción semiológica del símbolo, que caracteriza a los procesos de ejercicio del poder, nos ayuda a entender no solo lo insostenible de la arbitrariedad del signo si no su incapacidad para la sustitución de lo real, tal como se busca en la sociedad capitalista moderna, ahora caracterizada por la hegemonía de lo signíco sobre lo simbólico. La hegemonía del signo ha transformado todas las dimensiones de la realidad provocando su ficcionalización y virtualización. Asistimos al triunfo de los significantes sobre los significados, a un espejismo del referente y por ello a un profundo déficit simbólico que provoca un vaciamiento del sentido; pues para Baudrillard el signo aparece como la construcción fantasmal del sentido cuyo carácter perverso oculta una organización funcional que bajo el signo de la positividad y el valor imponen formas de terrorismo social y político que pretenden erigirse como el principio de la totalidad del sentido, cuando lo que en realidad busca es el encuadramiento y vaciamiento de dicho sentido. Lo que, desde nuestra perspectiva, sería la degradación del sentido simbólico. Objetivo que forma parte del trabajo ideológico de los sistemas de poder y dominación para su libre ejercicio, sostenido en la lógica interna del signo.¹⁵

8. Víctor Hugo Quevedo, actual Mama Negra en la fiesta de septiembre 2002.

La base sobre la que se asienta el proceso de reducción semiológica del símbolo está en la idea de la *fetichización de la mercancía* que caracteriza a la sociedad capitalista moderna; fetichización que opera no solo sobre los bienes materiales, también sobre los simbólicos, haciendo que el fetiche sea el eje que organiza toda la vida social.

El fetiche hace referencia a esa fuerza y propiedad sobrenatural de los objetos que provocan procesos de virtualización, de alienación de los sujetos que buscan la apropiación de los mimos mediante formas de proyección que terminan conformándose con la posesión signica del objeto, y vistiéndose de una esencia casi sagrada que genera una actitud compulsiva por poseerlo. El fetichismo de la mercancía como sostén de la sociedad capitalista, ha conducido a la sacralización, a la fascinación y a la sujeción del dinero como signo hegemónico de la vida social, que se expresa no solo en el fetichismo de los objetos —el del consumismo, el del dinero—, alimentado por la sociedad capitalista, si no en el fetichismo y la sacralización del propio sistema que va imponiendo nuevas formas de fascinación, de una perversa seducción, aparentemente alejadas del valor de cambio económico, pero que invaden nuevos territorios como los del placer, el ocio, el cuerpo, la sexualidad, el uso del tiempo libre, incluso la espiritualidad y los sentimientos, reducidos a valores de cambio-signo, a simples mercancías sujetas a las leyes de oferta y demanda que impone el poder sacrosanto del mercado.¹⁶

En la fiesta de la Mama Negra de noviembre se puede evidenciar este proceso de reducción semiológica del símbolo que provoca el proceso de usurpación simbólica; los símbolos usurpados sufren necesariamente un proceso de reducción semiológica, por ello son inevitables los procesos de desplazamiento, de vaciamiento de sentido y de degradación simbólica. La reducción semiológica del símbolo hace que este se vuelva un nuevo fetiche, y es en eso lo que la han convertido a la Mama Negra: en el único referente de la identidad laticungueña, en un nuevo fetiche a través del cual se quiere ideologizar la construcción identitaria y el orden social.

La fetichización de un bien material o simbólico conduce a la alienación e invisibilización de las relaciones sociales, pues es la fetichización del objeto vaciado de sustancia concreta, es la imposición de la sacralización del objeto, de lo signico sobre lo simbólico a fin de minar la fuerza constructora de sentido que tiene lo simbólico. Una vez liquidada la función simbólica se pasa al dominio de lo semiológico, que hace posible la imposición de un sistema de signos que provoca una reducción acelerada de lo simbólico, por lo tanto un vaciamiento del sentido; siendo por ello un claro proceso ideológico

necesario para la reafirmación, reproducción y ejercicio del poder y dominación evidente en la fiesta de la Mama Negra de noviembre.¹⁷

Baudrillard muestra todo lo que este proceso ideológico implica:

1. Una dimensión de homología, de simultaneidad sobre el plano de la estructura síquica y social que provoca, mediante el recurso desesperado de la analogía, procesos de distorsión consciente.
2. Genera, siempre, un proceso de fragmentación de las relaciones sociales, o lo que nosotros llamamos una profunda *fractura de la alteridad*; proceso en el que opera la función reductora de los signos para minar el sentido simbólico.
3. A partir de la imposición de lo sónico se pretende dar al signo un estatuto totalitario para que alcance una autonomía homogeneizante a fin de poder crear las sensaciones de espejismo de lo real; de nutrir de poder de fascinación y seducción perversa, propia de la fetichización del valor de cambio-signo que transforma todo en mercancía, característica del trabajo de dominación ideológico. Un ejemplo de ello es que el poder busca construir, a partir de la fetichización de la Mama Negra, un discurso de verdad que pretende legitimar en el imaginario social la idea de que la fiesta de noviembre es la expresión de la *verdadera identidad y unidad latacungueña*.
4. Esta totalización abstracta es la que posibilita que los signos puedan funcionar ideológicamente, es decir, ayudar a la perpetuación, naturalización, sacralización, reproducción y ejercicio del poder dominante. Lo que explicaría la profunda eficacia simbólica que tiene la fiesta de la Mama Negra para la legitimación del poder y su ejercicio.¹⁸

LAS ISOTOPÍAS DE LA USURPACIÓN

Para entender mejor el proceso de usurpación simbólica, se hace necesario comprender cuáles son los ejes de sentido o isotopías¹⁹ que se expresan en él; tratar de descifrar los ejes semánticos que nos permitan acercarnos a la producción de sentido, y como –lo hemos anotado anteriormente– el mundo de lo humano, el de la cultura, es el mundo del sentido. Porque si es lo sim-

9. Patricio Guerrero, *La cultura: estrategias conceptuales para comprender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia*, Quito, Abya-Yala, 2002, p. 70.
10. Jaime Quimbita, Ashanguero, Mama Negra, septiembre 2002.
11. Manuel Lema, Ashanguero, Mama Negra, septiembre 2002.
12. Ramiro Paz, Ashanguero, Mama Negra, septiembre 2002.

bólico lo que construye el sentido de la acción social, se hace necesario analizar cuáles son los ejes de sentido que se encuentran en la fiesta como dispositivo simbólico ritual de una cultura, en los que se construyen diversos significados y significaciones tomados por los actores que en ella participan.

A continuación intentaremos una lectura de las isotopías que están presentes en las dos fiestas, la de septiembre y noviembre, en las que el proceso de usurpación simbólica se hace evidente.

La dimensión simbólica de la ritualización de lo político y la politización de lo ritual

Es importante ver que la ceremonia de noviembre, si bien no reproduce la dimensión ritual, sagrada, de septiembre, eso no implica que no sea una ritualidad; se vuelve un hecho ritual profano que justamente, por el proceso de usurpación simbólica, resemantiza ese sentido para luego darle un significado y una significación estrictamente política; pero, como un acto ritual, este se vuelve un escenario de conflicto.

El ritual debe ser entendido como un encuentro de poderes, como un *performance* que construye el carácter que se debe atribuir a lo sagrado y a lo profano. Los ritos son construcciones simbólicas de sentido que forman parte no solo de los fenómenos religiosos, también de los profanos; pues son parte indispensable de los universos de una cultura a través de los cuales se construye un sentido de lo real. Lo sagrado generalmente ha sido aquello protegido por el poder, mientras que lo profano es visto como el contrapoder. En este caso dichas dimensiones se resemantizan: lo sagrado se convierte en eje estratégico de legitimación de los sectores subalternos, mientras que lo profano es visto como una característica del poder; es más, las dimensiones de desacralización que se hace del sentido sagrado de la fiesta son alteradas, profanadas por el poder, por sus intereses políticos. En este sentido es interesante esta *traslación de sentido* de cómo ha sido tradicionalmente vista la relación entre lo sagrado y lo profano.

En la fiesta de noviembre, la ritualidad política asume una dimensión específicamente religiosa, puesto que se pretende restituir en la vida política corriente la presencia de un halo de sacralidad que encubra el interés terrenal que lo mueve, o cuando se invoca a un pasado glorioso; en este caso se invoca tanto a la virgen, pero la virgen está en un lugar secundario. El centro del escenario son las autoridades, el alcalde y el poder; se usurpa e instrumentalizan los símbolos religiosos. La fiesta es un rito político que se apropia de lo religioso y lo enmascara, porque lo que se privilegia es el contenido profano que implica lo político, disfrazado de rito religioso. Este carácter de *disfraz del sentido*, creemos, es propio de todo proceso de usurpación simbólica, pues

posibilita producir una identidad más efectiva que a veces lo político no logra construir.

Lo que se busca con esta ritualización de lo político, disfrazado de rito religioso, es legitimar intereses muy terrestres, muy políticos, muy económicos, muy de un poder totalmente terrenal. No olvidemos como dice Augé,²⁰ aunque los últimos destinatarios sean los dioses o mucho más cuando los destinatarios son los hombres vestidos de poder, el rito es un asunto muy terrestre y muy humano; la política, en consecuencia, debe ritualizarse para producir sentido y tener una mayor eficacia simbólica.

En este ritual del poder —porque sigue manteniendo ese carácter ritualizado— el ritual se evidencia como un escenario de lucha de sentidos entre los que dan a sus manifestaciones y representaciones los sectores subalternos, y los sentidos que le dan los sectores hegemónicos. Aquí se definen posiciones y se busca la legitimación de la subordinación de lo subalterno, cuya participación en noviembre reafirma el poder al intervenir en dicha celebración; mientras que en septiembre se da una disputa simbólica en la que los subalternos son quienes tienen el poder simbólico y transforman, ese día, las relaciones de desigualdad en hegemónicas; por ello el Alcalde tiene que ir a su territorio, asistir al ritual y desde su discurso legitimarlo, mostrarlo como expresión de la verdadera identidad del pueblo, lo que implica el reconocimiento implícito de la falsedad de la fiesta de noviembre que él promociona. Al señalar que la fiesta de septiembre es la expresión legítima de la cultura, se ve obligado a reconocer la ilegitimidad de la otra, la falsedad de una identidad que ha sido construida sobre símbolos usurpados.²¹

[...] la Mama Negra es pueblo, la Mama Negra es tradición, la Mama Negra es nuestra verdadera identidad y sobre todo la Mama Negra es Mercedaria. La virgen de la Merced es de este hermoso pueblo. No le traicionemos a la virgen, bailemos, cantemos, riámonos, pero sabiendo que al frente está la madre de Dios, que como bien lo dijo el padre Alonso, es lo mejor que tenemos [...] ²²

La celebración de noviembre como ritual hace posible la trasposición simbólica de quienes participan en ella a otro estatus simbólico; los del poder se popularizan, los gamonales por primera vez se ponen poncho y zamarro, se disfrazan como cholos y chagras, descienden simbólicamente al populacho para ratificar el discurso de unidad e identidad construido desde el poder, pa-

13. María Victoria Freire, 11 años, Ángel de la Estrella, fiesta de la Mama Negra, septiembre 2002.

14. Nelson Ayala, ex Abanderado de la fiesta de la Mama Negra de noviembre 2000, septiembre 2002.

ra lo cual deben «contaminarse», es decir cumplir con ese proceso que en todo ritual, como dice Mary Douglas,²³ los iniciados realizan como ofrenda para lograr los propósitos requeridos.

[...] la fiesta de noviembre, eso es un invento de los políticos que organizan, eso ya no es nada de folklore, sino una vez con la idea de políticos se reúnen y ese día el gobernador, que está con el terno, que está con el lente; el gobernador que está con el zapatos lustrados; y ese día estar con poncho, con el sombrero, pintado la barba y el gobernador, menestros, jueces, director de educación, alcalde, el prefecto, comisario nacional, teniente político; ese día disfrazados como una burla a la cultura, y político no conviene y ese día es así y pura borrachera y no hay ni espacio ni como bailar, ni las bandas de música, ni cómo tocar nada, es un fiesta inconveniente por eso no apoyamos [...]²⁴

Pero el ritual también implica que algunos sectores subalternos puedan estar junto al poder, junto a quienes lo detentan; vivir sus seducciones por ese instante. Ahí está la eficacia simbólica del ritual al hacer posible una aparente alteridad que invisibiliza las desigualdades sociales reales, haciendo que estas queden subsumidas en un aparente, único y compartido universo cultural, buscando construir así una identidad y continuidad forzada, donde los sujetos pueden tender puentes simbólicos que amortiguan las discontinuidades y hacen soportables las desigualdades.

En el ritual se da la posibilidad para que los sujetos subalternos, generalmente considerados como sujetos culturalmente domésticos, y su cultura como la no hegemónica, es decir no como cultura verdadera, se vuelva hegemónica; por ese día los sujetos y sus prácticas culturales, aunque distorsionadas y vaciadas de sentido, se hacen públicas, se visibilizan, se vuelven simbólicamente públicos adultos, masculinos. En este espacio ese otro subalternizado, negado cotidianamente, impone su presencia en el espacio público que ha sido siempre un espacio del poder; y aunque no transforma ese poder, está junto a él y eso tiene eficacia simbólica desde los espacios de seducción del mismo. Sin embargo, no hay que dejar de ver que esos actores subalternos, que participan en noviembre, tienen menos conciencia de estar celebrando un rito, menos aún de estar legitimando una tradición que sirve a la legitimación del poder, y si a la vez son conscientes del uso político de la fiesta, la fuerza de la seducción del poder hace que sean atrapados en dicha ritualidad. Lo que no sucede en septiembre, donde los sectores subalternos son conscientes de la vitalidad que tiene el rito; por ello lo vivencian con tanta fuerza.

15. Jean Baudrillard, *La economía política del signo*, México, Siglo XXI Editores, 1994, pp. 192-193.

16. *Ibidem*, pp. 88-95.

[...] nuestra fuerza está en la fe de mucha gente que cree en la santísima virgen de las Mercedes, esto no hace la Asociación de vivanderas, organiza que es muy diferente; de la otra Mama Negra no nos preocupa porque es totalmente distorsionado y eso lo sabe la gente, la nuestra es la auténtica y eso es suficiente [...]²⁵

Se da en esta ritualidad la vivencia de un espacio liminal (Turner), en el cual se expresa la disputa entre una estructura representada por el poder político, por tanto el poder de lo masculino, lo público, la toma de decisiones, simbolizado en el Municipio y las instituciones y empresas que promueven la fiesta, y una antiestructura representada por un contrapoder de lo subalterno, de lo privado, lo femenino, de la vida doméstica, de la vida cotidiana.

El carácter liminal que hay en la ritualidad de noviembre, nos muestra el carácter binario de un mundo donde también el poder se halla sexuado: el mundo de lo masculino y femenino, de lo público y lo privado, del poder y el contrapoder, lo hegemónico y lo subalterno, que buscan construir sus espacios rituales propios; pues el ritual –lo hemos repetido tantas veces– también es un escenario de lucha de sentidos. En esta fiesta del poder, mediante la vivencia del ritual, se transporta a los sujetos subalternos de la dimensión cotidiana de lo doméstico y privado, a una zona de umbral de lo público; a la cercanía con el poder mediante rituales de apropiación que son parte del proceso de usurpación simbólica que necesita para legitimarse construyendo universos simbólicos, de valores y prácticas de sentido.

La necesidad de sentido se define en todo lo que está en juego en el dispositivo ritual, por un lado la construcción de un sentido social, es decir: el universo, el conjunto de las relaciones social y culturalmente sancionadas y simbolizadas, por tanto aceptadas, reconocidas y por ello voluntaria o involuntariamente legitimadas. Se construye un sentido de identidad en el que muchos encuentran sus identificaciones; sus adscripciones, pertenencias y diferencias; por eso llamarse latacungueños, dentro de un símbolo que sienten, les pertenece a todos, los obliga a volver. Construye un sentido de alteridad la posibilidad de que ese día se puedan encontrar con los otros diferentes; unos negados, otros muchas veces impugnados; alteridad que siempre estará fracturada, fragmentada por las asimetrías sociales de las cuales no pueden librarse. Construye un sentido histórico saberse parte de un pasado, de una memoria social, de una herencia, de una raíz de ancestralidad, de los orígenes; así se construye una forma mitificada del pasado que legitima las relaciones presentes, las relaciones de alteridad e identidad con quienes comparten esas expe-

17. *Ibidem*, p. 103.

18. *Ibidem*, pp. 106-107.

riencias. Saberse parte de una identidad, con un pasado histórico que moldea presente y futuro, que hace posible evitar las rupturas de sentido que tendría tremendas consecuencias en el tejido social y, sobre todo, en torno al orden hegemónico establecido, implicaría la desestabilización del orden dominante. El rito cumple esa función constructora de sentido, pues proporciona todo un magma de significados y significaciones (Castoriadis, 1989) para que dicho orden se mantenga, reproduzca y legitime.

En la fiesta, los dispositivos rituales, como señala Augé,²⁶ operan como *universos de reconocimiento* que son los que permiten dar sentido social a la vida en común a esa identidad; pertenencias y lealtades construidas en el discurso del poder, un universo de reconocimiento de interacciones sociales en el que importa más reconocerse como parte de un colectivo que conocer. El dispositivo ritual permite así *reconocer*, construir, una forma de identidad y diferencia más que *conocer*; por eso, el uso político que se hace en la usurpación simbólica no es conocido, si no vivido desde la dimensión del dispositivo ritual a través del cual se construye un *mundo encantado*, un mundo ficticio en el que se olvidan las preocupaciones, se invisibilizan los conflictos, no se cuestiona las asimetrías sociales y no se construyan discursos ni prácticas transformadoras; pero este mundo encantado es solo eso, un mundo de ficción, de sospechas, encubrimientos, disfraces y máscaras de identidad; de alteridades fragmentadas y reconocimientos transitorios que después del mismo acto ritual los deja vaciados de sentido y legitiman formas de colonialidad del poder aun vigentes.

[...] hay una serie de solidaridades que se van estableciendo en la fiesta de noviembre, instituciones públicas, educativas, comunas, ciudadelas, van presentando comparsas como una manera de reclamar al poder algún tipo de obra; de tal manera que las distancias se mantienen: el pueblo es el que todavía pide y el poder es el que da; hay una forma de paternalismo, el patrón otorga. Cotopaxi sigue siendo una hacienda grande... este tipo de solidaridades, de lealtades aquí es muy vigente porque todavía tenemos rezagos de tipo feudal a nivel de conciencia, el pensar de que los apellidos todavía conceden privilegios [...]²⁷

19. En esta parte seguimos y readaptamos la propuesta metodológica de Armando Silva, *Imaginario urbanos*, Bogotá, Tercer Mundo Editores, 1994, de la cual tomamos algunas de las isotopías propuestas que nos parecen aplicables al hecho que analizamos.

La dimensión simbólica del espacio

Todo lo que el ser humano hace, como lo señaló Hall,²⁸ está ligado a una experiencia del espacio y esta se encuentra modelada por la cultura. El espacio es una construcción cultural.

En todo acto ritual, el espacio como isotopía o eje de sentido juega un papel importante, y al ser una construcción cultural, las representaciones del espacio ritual son también un escenario de lucha de sentidos, de prácticas y luchas sociales, políticas y simbólicas. La afirmación anterior se evidencia al analizar el uso diferencial que las dos celebraciones hacen del mismo espacio de la ciudad; si bien la ciudad es el escenario, el espacio empírico, profano, en donde se realizan las dos celebraciones, la representación que sobre ese espacio tienen los actores que participan en ellas es totalmente diferente.

Es interesante ver que con relación al uso del espacio, la fiesta de la Mama Negra ha tenido siempre un carácter urbano; pues si bien los indígenas que la organizaban se asentaban en los barrios periféricos de la ciudad, el auto sacramental se realizaba en las calles de la ciudad en torno a los templos de La Merced y El Salto.

[...] la fiesta de la Mama Negra siempre ha sido urbana, porque todo el área que corresponde a donde está la Mama Negra y que conocimos incluso en la etapa en la que nosotros éramos muchachos; la Mama Negra solamente estaba vinculada a ciertos sectores de la ciudad. La parte norte de la ciudad, por ejemplo, teníamos la Mama Negra en la Merced como centro principal del acto ceremonial, pero quienes eran los que hacían la Mama Negra, los indígenas que vivían en los alrededores de la Merced, eran gente de San Martín, eran gente de San Sebastián, eran gente de La Laguna, del sector de San Buenaventura, sectores de San Felipe; pero donde se hacía el acto sacramental, justamente en este sector, le correspondía al Salto, la Merced y San Sebastián. De esa zona no salía, y quienes habitaban esa zona eran indígenas propios de la zona urbana que eran de origen mitimae y justo todo esto recogen los Mercedarios y lo elevan a acto sacramental [...] ²⁹

Hoy la fiesta de la Mama Negra de septiembre, organizada por las vanderas del mercado de la Merced y el Salto, también se realiza en el espacio urbano, al igual que la fiesta de noviembre; aunque las dos construyen un sentido imaginario distinto del espacio urbano, y hacen usos de espacios rituales diferenciados al interior de la misma ciudad.

20. Marc Augé, *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*, España, Gedisa, 1995, p. 114.

En la celebración de la fiesta de la Mama Negra tanto de septiembre como de noviembre, pueden evidenciarse claras *marcas Territoriales*,³⁰ entendidas estas como esos espacios de autorrealización de sujetos que se encuentran identificados por prácticas materiales y simbólicas compartidas, y en los que se escenifican imaginarios que se materializan en diversos lenguajes, o en el uso que se hace de esos espacios que es lo que va construyendo un sentido de pertenencia social.

La noción de *centro y periferia* planteada por Silva,³¹ resulta importante para analizar el flujo social de la ciudad durante la celebración y como en ella se expresa, todavía, una razón colonial aún vigente. El centro hace referencia a aquello que constituye el eje, lo central, punto de referencia de un espacio; lo céntrico y focal es aquello que lo rodea o está en sus márgenes y es lo periférico, lo marginal, lo subalterno, lo que está en sus espacios liminales o en sus intersticios; lo periférico es así un espacio marginal con relación al centro. Puede aquí evidenciarse una clara polaridad que también se expresa en términos políticos, ideológicos que se traslada al terreno de lo social y lo cultural: el centro como eje del poder, lo periférico como expresión de lo subalterno.

Se puede ver en las celebraciones de septiembre y noviembre, que la fuerza simbólica de la fiesta hace posible una transformación del espacio empírico o profano en espacio ritual, pero hay una apropiación y reconfiguración simbólica de dicho espacio de manera diferenciada.

En septiembre se da una apropiación simbólica de los espacios del poder y una reconfiguración del espacio periférico por los sectores subalternos. La celebración de septiembre, como veíamos antes, está articulada a la relación con los espacios sagrados. La ceremonia se realiza frente a la iglesia de la Merced donde está la patrona a la que se dedica la fiesta, así como en la de El Salto (espacios en los que están los mercados donde las vivanderas que organizan la fiesta tienen sus negocios). El recorrido culmina en una de las elevaciones que tiene la ciudad en su periferia: el «Monte Calvario», en donde está la gigantesca imagen de la virgen de Mercedes a cuyos pies se realiza el acto central del ceremonial.

Mientras en noviembre se reconfigura el espacio empírico en un espacio ritual, a través de lo cual se reafirma el espacio del centro, el espacio del poder; anteriormente la ceremonia de cambio de mando se la realizaba en el parque Vicente León; parque central de la ciudad donde se concentran las instituciones que ejercen el poder político (Alcaldía, Gobernación), el religioso (catedral) o financiero (bancos); antes se la realizaba en el estadio del ejerci-

21. La cuestión del poder, la identidad y la alteridad fracturadas como consecuencia del proceso de usurpación simbólica serán ampliamente trabajadas en el capítulo III.

to, y últimamente en el espacio destinado a los desfiles militares y cívicos; pero siempre, como podemos ver, en los espacios del poder. Luego de la celebración del cambio de mando, la comparsa recorre las calles principales de la ciudad y termina en el centro simbólico del poder: el parque Vicente León, frente al Municipio.

Si bien el parque es una expresión simbólica del poder –eso explica el porqué se concluye ahí la fiesta–, también explica cómo opera en el proceso de usurpación simbólica, esa dimensión de traslación de sentido que antes analizábamos; pues al no haber interacción simbólica hay un vaciamiento, una degradación del sentido. No hay el lazo que busca en el ritual una intermediación con lo trascendente; en consecuencia dicho proceso lo que hace es degradar los contenidos simbólicos de la celebración originaria. Evidencia de ello es que la fiesta termina en el centro del poder en una terrible orgía generalizada, con los participantes ebrios, al igual que las personas que asisten como espectadores. Se puede observar espectáculos degradantes, especialmente entre los jóvenes que aprovechan la ocasión para sus excesos de alcohol, droga, sexo y violencia; la fiesta termina en una pelea campal que ya ha dejado en algunos años varios muertos y, siempre, una gran cantidad de heridos, lo que ha generado el pedido de la ciudadanía para que se suspenda esta celebración. Propuesta que no ha sido aceptada por las autoridades dada la funcionalidad simbólica que la fiesta tiene para la reafirmación del poder local y, además, se la ha justificado desde el punto de vista económico. A la celebración de noviembre asiste una gran cantidad de turistas, lo que representa un ingreso de recursos importantes para el «desarrollo» de la ciudad; sin embargo, la forma cómo culmina esta celebración es la muestra más evidente de como el proceso de usurpación simbólica conduce al vaciamiento, a la degradación del sentido.

[...] Se hizo un censo por las radios consultando a la ciudadanía y se vio que la tesis planteada por mí de que se suspenda la Mama Negra de noviembre tenía el apoyo generalizado de la ciudadanía; porque se dan hechos vandálicos donde se permite que el sexo se haga en forma pública y a la luz del día, incluso ha habido muertos. Lo más irónico es que se le mató a una ex Mama Negra mismo, el finado Heriberto Sánchez [...]³²

Se puede afirmar que en noviembre asistimos una forma de reafirmación simbólica del poder expresada en la realización de la ritualidad y la culminación de la celebración en el parque central; mientras que en septiembre a una especie de insurgencia simbólica de lo periférico, manifestada en la pre-

sencia de lo marginal en el centro, puesto que los sectores subalternos muestran la capacidad de apropiarse de los espacios del centro, de los escenarios del poder. La periferia social logra así mayor presencia en la ciudad, aunque sea durante el tiempo que dura la fiesta, puesto que el espacio y el tiempo profano seguirán en los espacios periféricos.

[...] el centro está en el desafío al poder, en esos días, ellos se convierten en las autoridades, en el poder de la ciudad [...]»³³

En consecuencia la ciudad no se vuelve el espacio privilegiado de los sectores dominantes, ni un espacio relegado para los sectores subalternos; por el contrario, estos últimos muestran su capacidad de agencia para apropiarse de esos espacios para resemantizarlos, para reconfigurar el espacio de la ciudad y la ritualidad que en ella se da y volverla un espacio de encuentro de heterogeneidad cultural; incluso en la celebración de noviembre, a pesar del carácter racializado y discriminador de la estructura social latacungueña, los sectores dominantes no pueden dejar de recurrir a los «otros» a quienes cotidianamente marginan para en ese tiempo y espacio ritual encontrarse, superar transitoriamente las diferencias a fin de que se exprese «la verdadera identidad latacungueña».

Así el proceso de usurpación simbólica que hace el poder, emplea una estrategia política al recurrir a mecanismos estéticos para lograr una reapropiación simbólica del espacio urbano para construir identidad, puesto que dicha identidad al estar levantada sobre símbolos que no son propios sino usurpados, necesita continuamente reconfirmarla, legitimarla social, simbólica y ritualmente. Mientras que en la celebración de septiembre, la acción ritual se convierte en un eje simbólico de reafirmación de una identidad que les es propia, que está reconfigurándose permanentemente, pero a partir de sus propios recursos culturales.

La dimensión simbólica del tiempo

Igual que el espacio, también el tiempo es una construcción de la cultura, de la misma forma podríamos decir que todo aquello que hacen los seres humanos está ligado a experiencias temporales. En la vivencia de la ritualidad dicha temporalidad se expresa con profunda fuerza, ya hemos visto cómo la fiesta es un momento intenso en el que se expresa otra dimensión de la realidad; es un tiempo que rompe el tiempo profano, cotidiano, rutinario; un

tiempo que transforma el tiempo y el espacio. El momento de la fiesta es una intensificación de la vida que nos traslada a las dimensiones de lo imaginario.

Sobre el tiempo se expresa una dicotomía igual a la que veíamos con relación al espacio, pues las representaciones que se construyen son diferenciadas e incluso las dimensiones temporales marcadas por el calendario son distintas; septiembre: tiempo de la «fiesta propia», de la auténtica como dice la gente; noviembre: tiempo de la fiesta folklórica, del remedo.

[...] a nosotros no nos preocupa ni como organizan, ni como hacen la Mama Negra de noviembre, ni esta nos a afectado; nosotros seguimos manteniendo la tradición y la fe y eso es lo que le hace ser la auténtica, por eso le hacemos el propio día. Nuestra fiesta es la propia, la auténtica. La de noviembre es solo un remedo mal hecho de la nuestra, la de septiembre es netamente por devoción, mientras que la de noviembre es por diversión [...]³⁴

En la celebración de septiembre se expresan con nitidez las dimensiones políticas que los sectores subalternos dan a ese tiempo; como bien lo señala Bajtín (1980), es el tiempo de la ruptura, de la construcción, transitoria, del mundo al revés, de una *segunda vida* que permite a los sectores subalternos, a los desposeídos del poder, tenerlo para construir, transitoriamente, un mundo imaginario donde es posible la vivencia plena de la libertad, la igualdad y la abundancia.

En las representaciones de los actores de septiembre, este es un tiempo sagrado, el tiempo para dar gracias a la virgen por los favores recibidos, para que les ayude a que su tiempo profano, cotidiano –el de todo el año– pueda ser bueno y productivo; este es un tiempo intenso, un tiempo de fiesta en el que los sectores subalternos muestran la fuerza de su presencia, por ello hacen de este un espacio y tiempo de impugnación al poder como lo demuestran los Monos Loadores, que con la alegría de sus loas van tomando revancha, aunque sea por ese día, de los dominadores; por eso ridiculizan a las autoridades y al poder, plantean reivindicaciones sociales y reafirman sentirse orgullosos de su identidad; en los Loadores se expresa la fuerza creadora del pueblo, ellos han hecho del poder de la palabra un arma insurgente para combatir las palabras del poder:

Que hará tanto guambra vago,
riéndose aquí de balde
buenos están boniticos
para nombrarles de Alcalde.

Como no va estar mal mi pobre tierra
y mal mi pobre Ecuador
teniendo este Presidente
y este mal Gobernador.

23. Cit. en Liset Cobo, «Haga negocio conmigo: un ritual de masculinidad», en Xavier Andrade y Gioconda Herrera (eds.), *Masculinidades en el Ecuador*, Quito, FLACSO, 2001, p. 107.

Que va a haber techo y empleo
peor pan si eso ya no hay
porque todo lo que había
se lo ha tragado el Torbay.³⁵

Se queja de que soy indio
y usted blanca de la cima,
pero no se ha de quejar
cuando yo le monte encima.

Ya asomaron los políticos
como es tiempo de elecciones
ya es hora de decir basta
a esos vagos maricones.

Decía que era bien macho
este garrudo León
pero cuando llegó a Taura
se le cayó el pantalón.

Aunque pobre y sin un real
y negrito mi color
no te he de rogar, guambrita
yo también tengo mi honor.

León, Neira, Borja o Hurtado
quieren ya su gran tajada
no te dejes engañar
son la misma pendejada.

Pero lo señalado por Bajtín no se expresa en la celebración de noviembre, puesto que esa dimensión de *desplazamiento de sentido*, característica de todo proceso de usurpación simbólica, hace que la fiesta no sea un dispositivo ritual para que los sectores subalternos impugnen al poder, por el contrario, es el poder quien instrumentaliza la fiesta para legitimarse; ahí, los sectores subalternos no construyen ningún segundo orden, quedan subsumidos en el orden dominante hegemónico. La practica ritual es un recurso que el poder emplea para subalternizar mucho más a los sectores populares que en ella participan, y para reafirmar, reproducir, el poder de los sectores hegemónicos locales.

Para tratar de explicarnos el proceso de usurpación simbólica de esta fiesta, resulta mucho más útil el análisis de Eco³⁶ con relación al carnaval. Él ve el carnaval –podríamos extenderlo a la fiesta– como una posibilidad de control institucionalizada por el poder, que sirve para que la cultura popular sea funcional a los intereses de las clases cultivadas, lo que les permite mantener el control y reproducir el orden social dominante; pues lo que se da no es ningún cuestionamiento al orden hegemónico.

En situaciones marcadas por evidentes formas de colonialidad del poder como las que se reproducen en Latacunga, se hace necesario no olvidar la condición colonial por la que están atravesadas prácticas culturales como las de la fiesta; por ello creemos que una como la Mama Negra, resultado de un

24. Julián Tucumbi Tigazi, artista e intelectual indígena, septiembre 2002.

25. Manuel Quevedo, tesorero de la Asociación de Vivanderos del Mercado Pichincha, y ex presidente de la misma por ocho años, septiembre 2002.

26. Augé, *op. cit.*, pp. 100-107.

27. Hugo Cajas, profesor del colegio Vásconez Cuvi, director del Centro de Investigaciones Sociales, CEINES, septiembre 2002.

proceso de usurpación simbólica, de hecho es un escenario útil para la reproducción de la colonialidad del poder, más no para que en ella los sectores subalternos encuentren ni siquiera transitoriamente posibilidades de desestabilizar el orden dominante.

Dentro de la temporalidad como isotopía de la fiesta, podemos encontrar *el antes* y *el después* como categorías narrativas que marcan la forma cómo desde la temporalidad se construye en el imaginario social el sentido de las identidades.

En el *antes*, desde las representaciones de los sectores hegemónicos, la fiesta de la Mama Negra estaba deslegitimada, era la fiesta con la que mantenían distancia. En el *antes* de las representaciones hegemónicas, la fiesta no era expresión de ninguna identidad cotopaxense verdadera, simplemente representaba a los sectores subalternos, a los indígenas y campesinos que participaban en ella. El *después* implica una ruptura con un tiempo pasado que solo es reconocido discursivamente; es *después* de la institucionalización por las autoridades locales, que la fiesta se vuelve la expresión de «la verdadera identidad cotopaxense». La fiesta se dignifica, por ello para muchos de sus organizadores la verdadera solo puede contarse *después* de que fuera institucionalizada.

[...] cierto es que la fiesta de septiembre es la autentica, la tradicional, pero ahí la hacían los naturales, por eso no se le conocía sino solo aquí; en cambio desde que la fiesta la organiza el Municipio por las fiesta del 11 de noviembre es cuando se empieza a conocer a la Mama Negra, antes cuando ahora en cambio es conocida a nivel nacional, vienen de todo el país a ver la fiesta, y es más es conocida a nivel internacional, esta fiesta ya no nos podrá quitar nadie [...] ³⁷

En el imaginario de los sectores subalternos, el *antes* es un referente para encontrar una raíz de ancestralidad que da sentido a todo el acumulado social de su existencia que va configurando su memoria colectiva; es la posibilidad de continuidad de su tradición. En la vivencia de la fiesta se establece un nexo temporal entre pasado y presente, que hace posible que en el acto ritual los tiempos ancestrales puedan volver a ser vividos, danzados, para que así pueda tener sentido el presente y el porvenir.

28. Cit. en Silva, *op. cit.*, p. 119.

29. Marco Karolys.

[...]estoy representando al Abanderado de la santísima virgen de las Mercedes alrededor de unos 10 años, lo hago porque es una tradición de nuestros antepasados y lo vamos haciendo de generación en generación [...]³⁸

La fiesta como lugar de la memoria

Otra cuestión ligada a la anterior y presente en todo proceso de usurpación simbólica, es una de las características de la ritualidad de lo político que a través de estos actos rituales pretende buscar la construcción de lo que Pierre Nora llama *los lugares de la memoria*, en los que se da la búsqueda de una reanimación imaginaria de una realidad que está a punto de desvanecerse, o como si buscáramos construir los nexos con un mundo que hemos perdido o que no queremos perder. La construcción de lugares de la memoria es una necesidad vital del poder, no se trata solo como en la historia de la reconstrucción del pasado, sino que la memoria es un fenómeno siempre actual; el poder hace que subsista un pasado del que solo quedan signos muertos que configuran un presente con una identidad en crisis, desestructurada o estructurada de acuerdo a las necesidades del poder. Hay una relación entre una memoria instrumentalizada, una crisis de identidad y una pérdida de sentido.

Existe desde el poder lo que Nora llama una *voluntad de memoria*, sobre cuyo sentido se puede medir el presente; la memoria está hecha de recuerdos y olvidos, y estos solo se construyen en la medida de la significación que le damos en el presente, por ello, para los sectores hegemónicos, se recuerdan signos muertos, se habla de ancestros con los que apenas buscaron identificaciones; mientras que en septiembre, el recuerdo está vivo, forma parte de ese acumulado social de la existencia que es la memoria colectiva que se reactualiza en cada acto ritual, por eso hablan de continuar la tradición. Ahí la Mama Negra, su fiesta, opera como un lugar de la memoria, una fuente directa de sentido sobre su pasado y su presente que han construido consciente y colectivamente; ahí están danzando los símbolos, significantes, significados y significaciones, y estos construyen un sentido colectivo de festejar la vida. En el caso de noviembre, los significantes, las formas sónicas, siguen siendo las mismas, pero los significados y las significaciones han sido totalmente alteradas, vaciadas de sentido. Construcción de nuevos significados y significaciones; un nuevo sentido en respuesta a aquello que necesita el poder.

La memoria se produce en el presente, es una repetición del pasado en el presente, produce transformaciones, no se mantiene inalterable; la memoria es una construcción dialéctica. La memoria tiene un sentido político: se to-

30. Silva, *op. cit.*, p. 72.

ma el pasado para transformar el presente. Para Williams,³⁹ entre pasado y presente hay una relación dialéctica, la tradición se muestra como una fuerza activamente configurativa; existe una tradición intencionalmente selectiva de un pasado configurativo y de un presente preconfigurado, mediante el cual una cultura opera selectiva e intencionalmente el pasado y el presente y hace que ciertos significados, prácticas y discursos, sean seleccionados, acentuados y recordados; mientras otros significados son rechazados y olvidados. La tradición muestra su contemporaneidad; es un proceso deliberadamente selectivo y conectivo que hace posible la ratificación cultural e histórica de un orden contemporáneo.

Las perspectivas constructivistas de la memoria ponen su acento en el presente, selectivamente se reconstruye el pasado, y como diría Hobsbawm,⁴⁰ mediante un proceso de ingeniería social se hace que lo asuma una población. Es importante ver el juego dialéctico que se da entre presente y pasado. El presente es el lugar desde donde se construye la memoria; la memoria, como dice Portelli,⁴¹ no es solo un reflejo, un archivo del pasado, sino un proceso que transforma los materiales del pasado en materiales del presente, reelaborándolos continuamente; son materiales que cambian constantemente, ahí se expresa el sentido activo de la memoria. El pasado como proceso sobrevive en el presente, el material del pasado se reconstruye constantemente.

El pasado es un constructo social, pues cada vez que hacemos memoria, lo estamos creando y recreando; la memoria es un recurso privilegiado para la interpretación y reinterpretación de la realidad. Eso implica el reconocimiento de la intencionalidad de las acciones humanas, la consideración de su agencia. Lo que alguien recuerda está atado a grupos sociales y a los intereses que representa; es ahí donde se construye qué es lo memorable y qué es lo que se olvida.

En la memoria que construyen los sectores hegemónicos, si bien se reconoce que la de septiembre es la verdadera tradición, no por ello dejan ver que han sido capaces de reinventarse una tradición propia; y es cada vez más a esa tradición a la que se recurren. El referente temporal que ahora identifica a la Mama Negra es noviembre, y buscan que eso esté presente en el imaginario colectivo, por ello la importancia que dan a la difusión y promoción de la fiesta a través de los medios de difusión.

31. *Ibidem*, p. 61.

32. Azael Rosero, ex concejal del Municipio de Latacunga, septiembre 2002.

33. Lalo Freire.

34. Sra. Hipatia de Quevedo, ex presidenta de la Asociación de Vivanderos del Mercado Pichincha-La Merced, septiembre 2002.

[...] la Mama Negra es una tradición propiamente laticungueña, que con la fuerza que tiene seguirá ganando su espacio porque está siendo patrimonio de Latacunga; yo diría que ha dejado de ser patrimonio de Latacunga para pasar a ser un patrimonio nacional, y ojalá llegue a ser un patrimonio de la humanidad la Mama Negra, es una tradición singular, es única y tenemos que hacer todos los esfuerzos por mantenerla [...]⁴²

Es importante comprender los usos de la memoria social, cómo se emplea el recuerdo y el olvido, cómo se dan las interpretaciones del pasado; porque algunos quieren que recordemos ciertas cosas y olvidemos otras, ¿por qué? Es por eso necesario analizar los usos sociales del olvido: cómo se construye la amnesia social, que tiene que ver con cuestiones de ejercicio del poder, con reglas de supresión, de exclusión que operan en la sociedad; la amnesia social es una construcción del poder para que nos olvidemos del pasado, significativo para el proyecto histórico de los sectores subalternos. La memoria no está al margen del poder.

La memoria se construye y deconstruye a través de diversas prácticas sociales, discursos y rituales; conmemoraciones que construyen diversas formas de recuerdos y olvidos como en la Fiesta de la Mama Negra, que se ha convertido en el imaginario social de los laticungueños como expresión de su tradición e identidad, que se rememora cada mes de noviembre.

A través de la memoria se pueden reproducir las relaciones de poder que legitiman el orden dominante; pues quien controla el pasado no solo que controla el futuro sino que controla quiénes somos. La memoria es vital para la construcción de las identidades colectivas y su manipulación; de ahí porqué el carácter ritual de las conmemoraciones que la nación hace constantemente para la reproducción y legitimación de su hegemonía. La institucionalización preserva la continuidad social a través de la conmemoración: cuando algo se encuentra legitimado, se vuelve referente de verdad, impone una visión sobre cómo las cosas han sucedido y cómo deben suceder. Ahí se explica su sentido ideologizado, instrumental para la domesticación del recuerdo y la preservación del poder.

Pero es, también, a través de la memoria como dichas relaciones de poder pueden ser subvertidas; de ahí la dimensión insurgente que tiene la memoria y porqué está siendo faro de las luchas presentes de las diversidades sociales para la materialización de sus proyectos de futuro. La memoria a la que apunta la historia y que a su vez la alimenta, apunta a revitalizar el pasado para servir al presente y al futuro; la memoria debe ser un instrumento insurgen-

35. Secretario de la administración pública del gobierno de León Febres Cordero, que ganó las elecciones con su oferta de «pan, techo y empleo». «León» como se lo conoce, ha sido uno

te que sirva no para la dominación de las sociedades, sino para su plena liberación. Esto lo encontramos en los actores de septiembre; ellos buscan la revitalización de su memoria colectiva, de su tradición, no como forma de ganar espacios de poder sino de construirse un sentido que les permita dar orden al mundo de la vida.

Invencción y usurpación de la tradición

[...] la Mama Negra se vino a constituir por la fe que han tenido los antiguos a la virgencita de Mercedes, por eso esta Mama Negra es la tradición auténtica, hay tantas raíces que están tomando fuerza más grande, antes hacían los negros y los naturales y después hicieron el barrio Centro la de noviembre, pero netamente esa Mama Negra es política, en cambio la nuestra es de fe, porque sea la fecha que caiga sea sábado o domingo las señoras dejan todos sus quehaceres y le realizan la fiesta por la devoción que le tenemos a la virgencita, para que nos bendiga, para que nos ayude a mejorar la vida de los pobres en estos tiempos en que ya no se puede, todo está caro, todo está jodido... Nosotros procuramos mantener la tradición, lo propio, por eso tratamos cada año de mejorar de aumentar comparsas, pero manteniendo los personajes auténticos, no tenemos Allulleras, ni nada de eso, solo mejoramos lo propio [...]⁴³

En este testimonio se puede evidenciar la conciencia sobre la importancia de mantener la tradición, pero esta no es vista como una atadura al pasado que obligue a mantener una dimensión fosilizada de la cultura, sino que la tradición hace posible dar continuidad ese antes en el ahora. Las tradiciones son formas de interpretación de la realidad que dan significado a la experiencia heredada; forman parte del acumulado social de la existencia de un pueblo que es su memoria colectiva, por tanto de los marcos de significado y sentido que empleamos para interpretar la realidad.

Estas tradiciones en tanto expresadas a menudo en prácticas rituales, pueden servir a los sectores subalternos como recurso para la acción movilizadora, o como marcos de significación e interpretación de gran fuerza emotiva; así como construye lazos relacionales entre individuos y movimientos, entre generaciones que llenan vacíos espacio temporales.⁴⁴ La música, el arte y otras manifestaciones de la cultura que se expresan en la fiesta, tejen un entramado simbólico, o un *magma de significaciones* (Castoriadis) que transportan tradiciones en forma de imágenes. Así llega el pasado al presente, ayudan a «enmarcar» la interpretación y la acción de los sujetos, los que reinventan y

de los gobernantes más represivos en tiempos democráticos; de temperamento violento y prepotente que, sin embargo, fue humillado en Taura por el Gral. Frank Vargas Pazzos, como ha-

revitalizan las tradiciones de las que son portadoras las diversas manifestaciones de la cultura.

Desde la perspectiva de la modernidad, y la de los sectores hegemónicos que llevan adelante este discurso, la tradición ha sido entendida como esos modos habituales de conducta legados del pasado, que tienden a impedir el progreso; son vistos como lo contrario al cambio social. La tradición según Shils⁴⁵ es un conjunto de creencias o costumbres, de saberes y experiencias que se transmiten a través de la socialización de generación en generación y que influyen en la interpretación del mundo de la vida, que dan valor simbólico a la experiencia cotidiana; proceso de trasmisión que puede ser consciente o inventado.

Según Hobsbawm⁴⁶ se debe entender por tradición inventada a una serie de prácticas que se hallan articuladas con un *pasado adecuado*, que se encuentran regidas por una serie de normas que son aceptadas explícita o tácitamente; y por un ritual de naturaleza simbólica que mediante su reiteración trata de inculcar determinados valores y conductas sociales, lo que hace posible la construcción de una continuidad ficticia del pasado. Lo que se busca es acudir al recuerdo de *situaciones viejas*, para poder dar sentido a *situaciones nuevas*, construyendo así un imaginario de la temporalidad de la vida social como si fuera inalterable.

[...] la Mama Negra es una fiesta propia de Latacunga, pero son dos tradiciones diferentes, hay que distinguir la de septiembre que la hacen con el estilo propiamente de la devoción católica que es la de la santísima virgen de las Mercedes el 24 de septiembre, esta la vienen realizando por tradición las vanderas de los mercados de la Merced y El Salto, creo que es en gratitud por lo que la virgen les da, por el fruto de sus trabajos en todo el año; la de noviembre se la hace para vivir nuestras fiestas de Latacunga, fiestas de la Municipalidad, es una fiesta de los verdaderos latacungueños para darnos a conocer ante propios y extraños, ante los turistas y ante el mundo las grandezas que tiene nuestra tierra, porque Latacunga tiene que ser conocida no solamente como una ciudad, tiene su folklore, tiene su tradición, tiene sus lugares turísticos, tiene su gente amable y generosa [...] ⁴⁷

Es el acto de hacer consciente el pasado, lo que distingue la tradición de la costumbre o el hábito, que son meros actos repetitivos, menos duraderos y fácilmente alterables; los hábitos tienen un ámbito más individual, mientras la tradición es esencialmente colectiva. La invención de tradiciones, como lo

ce referencia la otra loa.

36. En Llerena, *op. cit.*, p. 24.

señala Hobsbawm,⁴⁸ es un proceso de formalización y ritualización que construye la relación de una colectividad, sea real o imaginada, con el pasado; es por ello que se usan materiales antiguos para construir tradiciones inventadas, pero que tienen nuevos objetivos. En el caso de la fiesta de la Mama Negra se institucionaliza una tradición, pero se resemantiza su sentido en perspectiva de los nuevos objetivos e intereses de los sectores dominantes locales.

[...] cuando nació, fue una iniciativa del barrio Centro. Entre los fundadores estuvieron el Lic. Zúñiga, el señor Liger, un señor Román, todos del barrio Centro, nace la idea de continuar la tradición de la fiesta de septiembre por las fiestas del 11 de noviembre como número principal de las fiestas de la ciudad... En el trascurso de los años los objetivos con que nació esta idea ha venido cambiando y poco a poco se fue haciendo algo político, porque ahora los personajes principales, la Mama Negra, el Rey Moro, una vez que pasan su fiesta, enseguida ya son nombrados para cualquier elección, sea estos consejeros, concejales, diputados, alcaldes, y en algunos casos les ha dado resultado, algunos han logrado triunfar gracias a esto de la fiesta de la Mama Negra. Al inicio fue una idea de un barrio, luego esto fue avanzando y ya no fue idea del barrio sino de la ciudad, los barrios se unían para participar en este evento y sí se puede decir que las personas influyentes estuvieron casi siempre al frente, naturalmente se puede decir por su poder económico, por su puesto político, por su puesto dentro de la ciudad, por su apellido, sí influyó bastante eso [...]⁴⁹

[...] había el objetivo de rescatar el folklore y el objetivo era lanzar la Mama Negra, entonces sí se quiso depurar, crear una verdadera, rehabilitarla, popularizar la Mama Negra, claro que el error era la fecha, nosotros no creíamos lo que iba a suceder después, nunca lo avizoramos [...]⁵⁰

La fiesta de la Mama Negra de noviembre es un claro ejemplo de ese proceso de invención de la tradición señalado por Hobsbawm, puesto que una práctica tradicional como la fiesta de la Mama Negra de septiembre es ritualizada, institucionalizada en función de los nuevos objetivos del poder.

[...] la del 11 de noviembre ha sido una especie de comparsa, inventada con buena iniciativa, con buenas intenciones, pero que ha caído más bien en la elección de personajes por pagar favoritismo y amistad, por compromisos electorales, nadie puede desconocer eso, casi todos los personajes de la Mama Negra luego han estado de candidatos a algo [...]⁵¹

37. Arturo Cajas, funcionario del Municipio y participante activo de la fiesta de noviembre; septiembre 2002.

38. Hugo Lema, Abanderado de la Mama Negra de septiembre 2002.

39. Raymond Williams, *Marxismo y Literatura*, Barcelona, Ediciones Península, 1980, pp. 137-138.

Pero creemos, sin embargo, que aquí hay un aspecto que no es considerado por Hobsbawm: si una tradición, como hemos dicho, articula sentidos sobre las dimensiones temporales de la existencia social, el poder solo puede inventar una tradición usurpando, resemantizando o manipulando conscientemente los contenidos simbólicos que esa tradición tiene; así sucede en la fiesta de la Mama Negra de noviembre. Por tanto se trata de un proceso de invención de la tradición, pero a su vez de un proceso de usurpación de la misma, en el que inevitablemente se dará un desplazamiento y déficit del sentido con el que percibe y se vive el pasado y se actúa en el presente; por ello el sentido religioso de la celebración de septiembre pierde su trascendencia. Ahora lo trascendente es la intencionalidad política, aunque se quiere dar a la ritualidad el disfraz de religiosa; además, si la usurpación simbólica degrada el sentido, una tradición usurpada e inventada con ese déficit simbólico también degrada la tradición o inventa otra en camino de degradación.

[...] lo que está pasando es que en noviembre en vez de rescatar la tradición se está haciendo un tradición el beber; una cosa es una tradición típica de un pueblo y otra que le cojan como tradición el beber [...] ⁵²

[...] en septiembre ellos sí conservan las tradiciones pasadas, así el Capitán en la punta de su sable lleva una naranja, en cambio el de noviembre el sable es de uno de los mejores militares del momento. En septiembre los miembros de la escolta van vestidos con su terno, con sus adornitos muy sencillos y nada más... Los Loadores de septiembre son unos Loadores natos, en cambio el Loador de noviembre es un loador grosero, la misma Camisona de septiembre es más cauta, la Camisona de noviembre trata de denigrar a la mujer con movimientos obscenos; los Huacos de septiembre hacen la labor del shamán, la labor del brujo; en cambio los de noviembre qué es lo que hacen, soplar el trago para que les den la plata para seguir bebiendo... Mientras que en la fiesta de septiembre la gente sigue vistiéndose como siempre y eso creo porque es religiosa, mientras que esta de noviembre es pagana y es pagada también [...] ⁵³

En el caso de la fiesta de la Mama Negra se evidencia un proceso de invención y usurpación de la tradición; usurpación de sus dimensiones simbólicas para dar sentido al pasado y al presente y adecuarlos al orden que se quiere naturalizar, el orden del poder.

Por ello los sectores hegemónicos controlan la fiesta de noviembre; como viven en otro universo simbólico o de sentido se han visto obligados a inventar una tradición, a construirse nuevas prácticas y discursos, una nueva ar-

40. Eric Hobsbawm, «La producción en serie de tradiciones: Europa 1870-1914», en *Historia Social*, No. 41, Valencia, 2001, p. 213.

quitectura de la ritualidad que –lo hemos visto– solo tiene las formas sémicas de la tradición de la cual se dicen herederos y de la que solo pueden hablar discursivamente. En este proceso de invención de la tradición, al resignificar una práctica tradicional, al institucionalizar una nueva ritualidad, se crea otro universo de sentido que opera como legitimador del poder, dentro del cual tienen profunda eficacia simbólica los tres aspectos señalados por Hobsbawm:⁵⁴ Los discursos de identidad que se construye para tejer relaciones y afirmar lealtades y construir una supuesta «unidad latacungeña», la socialización de creencias y de un sistema de valores con profunda carga emocional, como el patriotismo, la lealtad, el deber, necesarios para cumplir el tercero y el más estratégico: la legitimación del estatus de sus miembros, de las instituciones y las relaciones de poder.

Con relación a esto, y a una clara expresión de esta nueva arquitectura de sentidos que construye la fiesta de noviembre, se evidencia lo siguiente: construcción de un discurso de identidad, de relaciones de adscripción y pertenencia que tiene mucha eficacia simbólica en la supuesta «unidad e identidad latacungeñas», tejida de muchas significaciones emotivas; la transformación de las vestimentas, ahora marcadas por una lucha simbólica por el prestigio (quien más recursos tiene, tendrá una vestimenta más fastuosa); la incorporación de personajes que antes no existían, así como el montaje de nuevas formas rituales como la ceremonia de transmisión del mando, en la que se rompe con todo el sentido religioso de la celebración de la tradición original, y se le da un sentido eminentemente profano y abiertamente político a través de una nueva discursividad, mediante la cual se legitiman las relaciones de parentesco y poder. En septiembre se lanzan los únicamente a la virgen para expresar la fe; en noviembre el secretario es el encargado de elogiar los méritos de los personajes, de sus familias y de reafirmar su estatus social y de poder.

[...] la de 1974 fue la última Mama Negra del barrio Centro, esa fue también la última vez que alguien se vistió con los vestidos tradicionales; después de eso, también cambió drásticamente lo de la vestimenta, ya se mandaban a hacer, pero cada quien mejor que el otro para demostrar que era de más dinero o que tenía mayor prestigio; ahora cada quien usa las telas más caras y los uniformes más vistosos... También cambió el ceremonial, en ese tiempo estaba de Comisario Municipal Enrique Terán, con él comienza la institucionalización, ahí fue Mario Arguello la Mama Negra, ahí se introduce la transmisión del mando que no tiene ninguna cosa que hacer ahí, se le introduce al Notario que lee el edicto de la Mama Negra y salen otros personajes como la Allulle-ra, el Capariche, luego aparecieron las escuadras como del Colegio Militar junto al Capitán, eso lo introdujo Freddy Torres, él ha sido primero Abanderado,

41. Alessandro Portelli, «Elogio de la grabadora», en *Historias*, No. 30, México, 1993, pp. 6-7.

Capitán, Rey Moro y Mama Negra, él le tiene un gran amor a la clase militar y trató de incorporar una Capitanía, totalmente militarizada, que nada tienen que hacer ahí, se hace la proclama de cada uno de los personajes que se lanzan sus discursos sin ton ni son a favor de sus familias, a favor de Latacunga, a favor de la nación [...]»⁵⁵

Si bien la celebración de noviembre mantiene el colorido, la alegría; los personajes de la fiesta de septiembre mantienen el cambio de sentido, lo que en el fondo la hace totalmente diferente. Esta, como lo hemos señalado, no tiene la carga de religiosidad, no se manifiesta como un acto ritual sacramental para acercar, a quienes participan, a lo sagrado; la fiesta de noviembre se hace en honor de una fecha cívica, para celebrar las fiestas que conmemoran la independencia de la ciudad; se inventa e institucionaliza una tradición, un ritual profano en el que se evidencia el carácter político de la ritualidad y el carácter ritual de lo político.

La fiesta está capitaneada por las autoridades, que a través de ella buscan elevar su prestigio. Se sienten orgullosos porque ayudan al «rescate» de la cultura. Ellos ocupan los roles principales de la fiesta. Alcalde, prefecto, gobernador, concejales, serán la Mama Negra, el Ángel de la Estrella, el Rey Moro, el Capitán y miembros de la Capitanía; participarán, también, sectores de la «burguesía» que se vuelven cultos disfrazándose de cholos, indios o yumbos; participan igualmente sectores de clase media que viven en los barrios populares.⁵⁶

El recorrido toma las principales calles de la ciudad. No se ve el rol inicial del Capitán, ni existen las entradas; solo es un desfile de tres horas inventado como atracción turística. En la marcha los personajes van desordenados, cumplen sus roles no con la conciencia ritual que encierra en septiembre; lo hacen con total desconocimiento de su significado, como una forma de *joder un rato, de disfrutar un chance*. El Capitán no es objeto de reverencia sino de burla, pues no hay el nexo de autoridad ritual que se ve en la celebración de septiembre. El Ángel de la Estrella no hace su ofrecimiento ritual, sino un discurso dicho burlescamente para simular al que se realiza en la propia festividad.

En el parque central donde termina el desfile se hace una parodia del ritual de la Capitanía que resulta más grotesca aún; pues ya todo el mundo está borracho, los *Loeros* no tienen la «sal» de los verdaderos poetas populares, esta capacidad no puede improvisarse; sus loas se referían mayoritariamente

42. Fredy Torres, ex Mama Negra, Abanderado, Ángel de la Estrella en noviembre; actual concejal y director del Comité de Fiestas del Municipio; septiembre 2002.

43. Hipatia de Quevedo.

44. Eyerman, *op. cit.*, p. 146.

a temas sexuales que resultan molestos para la gente; algunos piden ayuda con anticipación a algún loero conocido. Es notoria la presencia de personajes y comparsas que nada tienen que ver con la celebración de septiembre; estas son parte de las efemérides de las ciudades y los pueblos; comparsas de disfrazados y bailarines desacompañados que imitan muy mal; danzas con disfrazados de indígenas de las distintas comunidades, en los que se ve saraguros con ponchos otavaleños, salasacas con blusas cañarís, etc.; toda una fanesca folklórica deformante. También se introduce comparsas de baile de cumbia, salsa y ritmos que están a la moda. No falta la banda de guerra y las escuadras militares; una gran columna de cholos montados a caballo; son los hijos de hacendados que salen a mostrar su caballería como para recordarnos al «patrón de la hacienda», lo que hace evidente que aún están vigentes relaciones de colonialidad del poder.

Las *Camisonas* realizan gestos grotescos, obscenos con la gente; se ha introducido un personaje que es muy popular, la *Allullera*, que remeda a las vendedoras de allullas que se hacen tradicionalmente en Latacunga; va con grandes canastas, alta pollera, como minifalda, mostrando sus piernas y haciendo gestos obscenos; hay música de muchas bandas, de la policía, del ejército, también algunas de pueblo y de conjuntos folclóricos que salen para ganar popularidad. Ningún acto ritual se cumple como en la propia fiesta, y todos ellos son remedos tragicómicos que dicen del nivel de degradación del sentido que se expresa en estas tradiciones inventadas y usurpadas por el poder.

La Mama Negra del 11 de noviembre, si bien mantiene el colorido de las vestimentas tradicionales, también estas se han transformado –como decíamos antes– hasta convertirse en disfraces para la lucha por el prestigio. La Mama Negra se ha metamorfoseado en una tradición inventada, en una comedia que se efectúa para darles prestigio a las autoridades, quienes aprovechan para invitar al Presidente, a los ministros y otras autoridades militares del poder central y amarrar compromisos para mantener a la gente alegre, para que no reclamen por sus derechos. Utilización ideológica nada nueva; frecuentemente usada por las clases dominantes, pues en la fiesta será el único día donde se dará una conciliación de clases, donde las niñas de la burguesía se mezclarán y bailarán con los *longos*, aunque al otro día no los regresen ni a ver.

Hemos podido observar, como dato interesante, cómo los sectores más ligados al interés de mantener la tradición cultural, buscaban representar los personajes tradicionales: *Huacos*, *Urcuyayas*, *Curiquingues*, más ligados a la visión indígena y la tradición de septiembre y, en el caso de algunos Monos Loadores, también a fin de criticar y ridiculizar a las autoridades dominantes, incluidas a las que ahí participan.

Vale advertir, sin embargo, que la invención de tradiciones no siempre se hace a través de un proceso de usurpación simbólica, ya que si se comparte un mismo horizonte de sentido, un mismo universo simbólico, lo que se da es una continua resemantización del sentido de ese pasado para vivenciarlo ritualmente en el presente; pues como dijera Eyerman,⁵⁷ el ritual no es sino una acción que dramatiza y recupera la mitología compartida de un grupo social, como sucede en la fiesta de la Mama Negra de septiembre. Ahí se inventa y reinventa constantemente la tradición, esta no es vista como una atadura que nos inmoviliza en un pasado muerto, sino como una continuidad, como un referente de sentido para vivir el presente.

Una forma como se construye esa relación con el pasado, vista como herencia cultural compartida, se puede evidenciar en la propia fiesta: cada personaje sigue la tradición de sus abuelos y padres y la transmite a sus propios hijos, por ello es muy conmovedor ver a los *Huacos*, los *Ashangas*, a los *Champuceros*, a los *Loadores*, a las *Camisonas*, al Abanderado o a quienes danzan en la yumbada, acompañados de sus pequeños hijos que reiteran están siguiendo la tradición de sus mayores. Por los testimonios recogidos, podríamos decir que la tradición se gesta desde el propio vientre, como lo muestra la presencia de un *Ashanguero* de apenas 1 año cinco meses y que recién aprendiendo a andar, ya participó en la fiesta.

[...] mi hijito sale por la devoción que le tengo a la virgencita, porque le ofrecimos a la virgen desde que estaba embarazada, porque tuve un embarazo muy, muy difícil y le pedimos a la virgen que me ayude, que nazca sanito mi hijito y así fue y le ofrecimos sacarle de ashanguerito si nacía todo bien, por eso apenas aprendió a andar le está cumpliendo a la virgen [...]⁵⁸

[...] el Capitán es el prioste mayor, a quien le rinden los honores la gente que baila y él con su mando hace que esto se lleve adelante; esto es una tradición de familia, mi padre estuvo 13 años de Capitán, luego le sustituí mi persona, los Engastadores son sobrinos míos, y ellos son los que están tomando ya la posta, capaz de aquí a unos pocos años, ellos nos sustituirán a nosotros, por eso esta fiesta nunca va a morir [...]⁵⁹

45. Cit. en Eyerman, *ibidem*.

46. Hobsbawm, *op. cit.*, p. 203.

47. Fernando Alarcón, Mama Negra de noviembre 1997; septiembre 2002.

48. Hobsbawm, *op. cit.*, p. 205.

Ver y ser visto, cortocircuito de miradas

Ver y ser visto funciona como otro eje de sentido, en el cual es importante la construcción de lo que Imbert⁶⁰ llamó el *espacio escópico*, que hace referencia a los planos de visibilidad e invisibilidad con los que operan los actores dentro de una construcción simbólica, en este caso la fiesta.

Un hecho muy importante que se produce en la celebración de noviembre es que sus actores han abandonado un eje central del sentido de la ritualidad de septiembre: el uso de la máscara. Dado el sentido político que se le ha otorgado a la celebración, hay la necesidad de ser visto, se requiere hacer visible no la presencia del personaje sino de quien lo encarna; toda la gente que asiste al ritual debe saber quién está vestido de Mama Negra, de Capitán, de Ángel de la Estrella o de Rey Moro; se necesita romper el anonimato, es necesario ser mirado. Hacerse visible, requerimiento necesario para el uso político que se realiza de la acción ritual; se debe ser visible para ganar prestigio y posibles réditos políticos, por ello vestirse de Mama Negra o de cualquiera de los otros personajes centrales, será un recurso simbólico para la acción política. Posteriormente, como ya hemos dicho, serán candidatos a diputados, alcalde, prefecto, concejales o consejeros. De ahí la importancia del ser visto; recurso necesario en una sociedad en donde la imagen, la publicidad, ocupa un centro vital en la acción de lo político.

En cambio en septiembre, la máscara es parte importante de la ritualidad, de la vestimenta de los personajes, así como el anonimato. Ahí no es necesario mostrar el rostro, visibilizarse, ser visto, que se conozca la identidad, puesto que se trata de un acto de fe, de religiosidad; lo que importa es que la virgen sepa quién le brinda la ofrenda de vestirse, de encarnar a un personaje por determinado tiempo. Es una forma ritual de agradecimiento.

[...] yo no necesito mostrar o no mostrar mi rostro para mostrar mi fe, eso no me hace ni más ni menos creyente; pero en la de noviembre sí, por eso se ha dicho que esta es una copia de la de septiembre, pero yo diría que es una mala copia, porque ahí hay una falsa fe, una ambición, una falsa devoción, porque de hecho se dice que también la de noviembre es por la virgen de Mercedes, pero eso es mentira, todos sabemos que no es así; en cambio en la de septiembre nosotros le hacemos reverencia en toda parte donde la virgen se encuentre, en El Calvario, en la Merced, en El Salto, le ofrecemos nuestras loas, nuestros cánticos; pero en la de noviembre más se le ve al Alcalde, a un minis-

tro invitado, a los diputados, a los consejeros, por eso es una mala y falsa copia de la que nosotros realizamos [...]»⁶¹

Por otro lado la fiesta al ser, como señalábamos antes tomando el análisis de Bajtín, un espacio para la ruptura o la confrontación con el poder, se hace necesario mantener el anonimato. Detrás de la máscara se esconden todos los rostros que impugnan al poder; no es un solo rostro y una sola voz la que habla, sino que a través de la Mama Negra o los Monos Loadores, hablan aquellas voces que están en los espacios liminales, en los umbrales del poder y que desde el espacio-tiempo intenso de la fiesta encuentran una posibilidad de impugnarlo.

[...] en la Mama Negra de septiembre no es tan importante si es Chicaiza, Quevedo o Chiliquinga o el que sale el Abanderado o el Capitán o la Mama Negra mismo, ahora entiendo que está Víctor Hugo Quevedo, pero no es tan importante Víctor Hugo Quevedo, sino el personaje como tal, es la expresión como tal; en cambio en la del 11 de noviembre todo el mundo privilegia al que está designado, al hombre, al político. En septiembre no les interesa exponerse, figurar ante el público, no les interesa el aplauso y las palmas, sino su propia expresión, su fe, su religiosidad, su espiritualidad diría yo; entonces eso no vamos a encontrar en el 11 de noviembre [...]»⁶²

Quizá con relación a esta isotopía o eje de sentido es donde con más claridad puede evidenciarse cómo opera el proceso de usurpación simbólica. Ver o ser visto, como lo señala Silva,⁶³ implica ese juego de miradas a través de las cuales se construyen las representaciones o imágenes de nosotros y de los «otros». Para analizar ese juego de miradas nos parece importante la propuesta de Jansen⁶⁴ con relación a lo que se denomina «miradas esotéricas y exotéricas», presentes en las representaciones que componen los actores que participan en las dos ritualidades. La mirada esotérica se refiere a como un grupo se representa o piensa de sí mismo, y a como supone que los «otros» piensan de él o acerca de las representaciones que supone los otros se construyen sobre él. La mirada exotérica en cambio implica las representaciones que un grupo piensa o compone de otro, y lo que piensa son las representaciones que los otros grupos piensan o construyen de lo que él piensa o de sus representaciones.

49. Ángel Guerrero, fundador de la Mama Negra de noviembre, loero y champucero en la misma; septiembre 2002.

50. Marco Karolys.

51. Patricio Córdova, concejal del Municipio de Latacunga; septiembre 2002.

52. Ramiro Viteri, operador turístico; septiembre 2002.

Así podemos ver, con relación a la mirada esotérica, que para los actores de noviembre la representación que tienen sobre sí mismos es considerarse sujetos con una alta cultura y ser los representantes de la «verdadera» identidad latacungeña; en consecuencia, la cultura es entendida desde visiones meramente cognitivas. Según esta visión ideologizada, la cultura se reduce al universo cognitivo y educativo, es sinónimo de instrucción y buen gusto, por lo tanto es un patrimonio exclusivo de las élites. Esta es una mirada claramente etnocéntrica, fragmentaria y excluyente, que ha sido empleada por los sectores hegemónicos como forma de valoración o de descalificación social de los sectores subalternos. Esta visión divide a la sociedad; pues por un lado están los letrados, los instruidos, los cultos que gustan del arte, de la música clásica, del teatro y la ópera, que pertenecen generalmente a las élites; por el otro están los incultos, los ignorantes, los analfabetos que son parte de los sectores subalternos.⁶⁵

[...] la de noviembre se la hace para vivir nuestras fiestas de Latacunga, fiestas de la Municipalidad, es una fiesta de los verdaderos latacungeños [...]⁶⁶

Esta es la representación que se construyen los actores de la fiesta de noviembre articulados al poder, por eso consideran que ellos son los poseedores de la «verdadera identidad latacungeña» y que la celebración de la fiesta de noviembre es la reafirmación de dicha identidad; es una fiesta en la que participan todos, fiesta del encuentro de los latacungeños. Este discurso termina siendo excluyente y discriminador. ¿Implicaría que los actores de noviembre tienen una identidad falsa, que no son latacungeños?

Se puede evidenciar en estas representaciones una contradicción muy grande; pues en todos los casos la gente, incluidos los sectores oficiales y los que ejercen el poder, reconocen que la fiesta de septiembre es la propia, la verdadera tradición, la verdadera identidad, pero como vemos, se esconde un evidente sentido discriminador y una visión racializada cuando se ve a la fiesta de los sectores hegemónicos como la mejor, la *más fina* y a la de los sectores subalternos encerrada en el ámbito de sus propios universos culturales.

Con relación a las representaciones exotéricas, los actores de noviembre, como consecuencia del concepto cognitivo de cultura que manejan, construyen una representación de los actores de septiembre estereotipada y etnocéntrica al considerarlos de poca cultura; pues no todos son preparados por tratarse de vendedoras de carne. Igualmente creen que son sectores que están

53. Héctor Zúñiga.

54. Hobsbawm, *op. cit.*, p. 210.

un poco anclados en el pasado al querer mantener una tradición que ellos han logrado modernizar, por eso la fiesta, ahora, ha ganado prestigio porque la han modernizado, han tenido la capacidad de hacerla mucho más actual, de ahí la aceptación a nivel nacional e internacional y porqué se ha convertido en la fiesta más importante del Ecuador.

[...] verá sí se ha querido que participen la gente de la Merced y el Salto, pero ellos mismo no quieren, cierto que esa es la original y la de noviembre es una copia, pero no es que les hayamos robado la fiesta, por eso nosotros no nos oponemos a que sigan haciendo su fiesta, pero ellos sí se oponen a nuestra fiesta, yo creo que hay un poco de envidia no ve que es por la fiesta del Municipio de noviembre que se le conoce a Latacunga, tantos años que se hacía en septiembre y solo se le conocía aquí, en cambio ahora es la más famosa, se la conoce en todo el mundo, atrae más turistas, claro que nosotros le hemos modernizado, le hemos dado podríamos decir un poco más de caché, ahora es un poco más mejor, más fina podríamos decir [...]⁶⁷

Los actores de septiembre se ven a sí mismos como parte del pueblo, pero además como herederos de una cultura, de una tradición que es la propia, la legítima; mientras que ven a la otra como un remedo, porque es la fiesta de los ricos, de los poderosos, de los políticos. Ellos estiman que son pensados por los otros con irrespeto, que los discriminan, que los marginan, que todo está marcado por el dinero; pero saben muy bien que su fuerza está en la fe, en la tradición y en su cultura.

[...] nuestra fuerza está en la fe de mucha gente que cree en la santísima virgen de las Mercedes, esto no hace la Asociación de Vivanderas, organiza que es muy diferente, recogiendo de todos los devotos que se manifiestan con una u otra cosa, unos nos dan las bandas, otros otras nos dan comparsas. De la otra Mama Negra no nos preocupa porque es totalmente distorsionado y eso lo sabe la gente, la nuestra es la auténtica y eso es suficiente [...]⁶⁸

OTROS EJES DE SENTIDO

A continuación pasamos a analizar otras isotopías que se expresan en la fiesta de la Mama Negra, tanto en la de septiembre como la de noviembre,

y que tienen que ver con las dimensiones del sentido social, económico, estético que allí se construye.

La dimensión social

Con relación a los actores que participan en las dos celebraciones, se puede evidenciar una profunda separación en cuanto a sus niveles de relaciones sociales. La fiesta de septiembre —como ya hemos anotado— tradicionalmente estuvo organizada por indígenas que se asentaban a las afueras del espacio urbano, migrantes del campo; posteriormente por las vivanderas de los mercados de la Merced y El Salto, de raíces indígenas y campesinas.

Anteriormente a la fiesta de los indígenas se la conocía como la Mama Negra de los tiznados, y a la de los mestizos como la Mama Negra de los blancos; dada las relaciones de colonialidad del poder que se evidencian en Latacunga, se construye una imagen racializada de la fiesta en el imaginario social. Desde los sectores hegemónicos se organiza la Mama Negra de los Blancos, que se celebra en noviembre; mientras que la de septiembre es la Mama Negra de los tiznados, evidenciándose así un claro carácter excluyente y discriminatorio.

La fiesta de la Mama Negra de septiembre siempre ha sido una celebración de los sectores subalternos, mientras que la fiesta de noviembre es de las autoridades y las familias con poder político y económico, según se puede evidenciar en una simple revisión de los apellidos de los participantes. En septiembre las familias que intervienen son generalmente de raíz indígena o de sectores populares urbanos con raíces campesinas: Chicaiza, Canchigña, Mullo, Pallo, Jami, Guayta, Chilinguina, Morocho, Mazapanta, Laica, Salazar, Lema, Quimbita, Qhispe, Chacón, Llumigusin, Chuquitarco, Borja, Quevedo, etc.

[...] quiénes eran los que hacían la Mama Negra, los indígenas que vivían en los alrededores de la Merced, eran gente de San Martín, eran gente de San Sebastián, eran gente de La Laguna, del sector de San Buenaventura, sectores de San Felipe, eran indígenas propios de la zona urbana que eran de origen mitimae [...]⁶⁹

En cambio en la fiesta de noviembre los participantes pertenecen a las familias «nobles» de la ciudad: Terán, Varea, Iturralde, Lanas, Cajiao, Sansur, Maya, Vásquez, Meythaler, Izurieta, Maldonado, León, Egas, Medina, Montalvo, Albán, Naranjo, Torres, Pastor, Coronel, Noboa, Cevallos, Donoso,

Alarcón, etc. Familias que se hallan emparentadas entre sí y que han tenido acceso al poder político y económico, y a una gran influencia, prestigio y autoridad en la ciudad. Si bien muchas de esas familias ya no poseen un real poder económico, pues se *han venido a menos*, como se piensa en el imaginario colectivo, todavía mantienen cierto poder simbólico y se hallan articuladas a las redes del poder político local, por ello es interesante recordar lo que analizábamos con relación a la invención de la tradición; por ejemplo, la ceremonia de transmisión del mando en noviembre, se torna un dispositivo simbólico a través del cual se legitiman esos apellidos y sus prestigios.

Lo anterior evidencia lo que hemos venido sosteniendo: la cultura es un escenario de lucha de sentidos que no puede anular las diferenciaciones y asimetrías sociales, sino que estas se trasladan transitoriamente a la esfera ritual en donde transitoriamente quedan invisibilizadas.⁷⁰

Una cuestión interesante, que muestra un sentido social diferenciado en las dos fiestas, es la forma cómo se nombran a los personajes principales. En la de septiembre no se los elige, sino que una persona decide vestirse como tal personaje por la fe y por lo tanto mantiene la tradición de hacerlo por varios años; además personajes como el Ángel de la Estrella, el Embajador, el Rey Moro, son siempre niños, pues *por su pureza e inocencia* son los encargados de recitar las loas a la virgen. Un aspecto interesante es que se ha cambiado el sentido que tenía tradicionalmente el priostazgo, que recaía en una sola persona, la misma que debía asumir la financiación de la fiesta; hoy se habla de la no existencia de tal institución, o en su caso de un priostazgo colectivo; pues en la ritualidad sigue existiendo la figura del Capitán que encarna al sacerdote general de la fiesta, pero ya no con el sentido que antes tenía.

Es interesante como en el imaginario popular, para encarnar cualquier personaje de la fiesta, no importa la persona ni sobresalir, y como se produce una dimensión mucho más simbólica, porque lo que interesa no es una persona, una identidad, interesa la corporeidad; se escoge un cuerpo para la encarnación ritual de un personaje, es el cuerpo individual, ahí se refleja ritualmente el cuerpo social. A través de la Mama Negra, del Ángel de la Estrella o el Rey Moro, todos los fieles están representados ante la virgen.

[...] nosotros no nombramos los personajes, esto se hace a través de devoción, acá prácticamente no hay sacerdotes, no hay priostazgo de ninguna naturaleza, esto se hace solamente a través de devoción a la santísima virgen [...]⁷¹

[...] no hay ningún interés ni requisito para ser nombrado Mama Negra, diga a usted le decimos para el otro año, le decimos denos su cuerpo para que

56. Una pregunta interesante es ¿por qué, a pesar de la instrumentalización política del poder, participan sectores populares? A esta trataremos de responder más ampliamente en el capí-

sea usted Mama Negra, entonces nosotros le damos la ropa, le damos el caballo, todo, todo le da la persona que dona la Mama Negra, pero siempre que tenga fe, no como en noviembre que se nombran solo a los ricos, a los políticos a los aprovechadores [...]72

En la fiesta de noviembre, a partir de su institucionalización se cambió el sentido democrático que tenía la elección inicialmente, esta pasa a ser responsabilidad del Municipio, para lo cual determina, mediante una ordenanza Municipal, la creación de un Comité de la Mama Negra que se encarga de la designación de los personajes. Ahí se estipulan los requisitos que una persona debe reunir para que pueda ser parte de los personajes centrales, entre ellos, deberán ser personas «*ilustres de la ciudad*» y que hayan dado su servicio a la misma; el Ángel de la Estrella, El Rey Moro, El Embajador, ya no son niños sino que al igual que los otros personajes, pertenecen a los círculos cercanos al poder en cuyo nombramiento influyen los lazos de compadrazgo y amistad.

En noviembre se mantiene el priostazgo, este siempre fue un recurso útil para el poder, para construir lealtades y tejer redes de relación con los sectores hegemónicos nacionales, por ello se escoge como priostes a prestigiosos miembros de las fuerzas armadas y la policía, de las empresas especialmente licoreras, de los medios de comunicación, de las autoridades nacionales, del Ejecutivo o del Congreso, es decir, siempre de sectores articulados al poder; lo que hace de la fiesta de la Mama Negra, como hemos insistido, uno de los dispositivos simbólico rituales más eficientes para la legitimación del poder.

[...] en el tiempo que yo fui nombrado Mama Negra no elegía el Concejo, sino el pueblo, la ciudadanía era la que elegía, yo me llevé una verdadera sorpresa cuando muchos ciudadanos con bandas de música en la puerta de mi casa decían viva la Mama Negra, así se escogía... A partir de la alcaldía, creo del señor Hernán Iturralde, comenzaron a nombrar ya una comisión del Concejo y se pasa a la Municipalidad, entonces ya el nombramiento ya no era del voto popular del pueblo, sino de la comisión del concejo, con participación de las ex Mama Negras. Yo me opuse a eso porque otra cosa es sentirse elegido por la voluntad de sus paisanos, de sus amigos, del pueblo, que por cuatro personas que son dirigentes de una institución, entonces no le vi muy bien y me he opuesto a algunas cosas que han ido deformándole a la Mama Negra, porque antes era lo tradicional, lo bonito que los barrios colaboren, que participe la ciudadanía, uno se sentía orgulloso que sea una multitud, la ciudadanía la que le nombre, que de cuatro personas que están en una institución, antes era más democrática la cosa, no se pensaba que es el fulano de tal ni esas cosas; ahora

no, hay muchos intereses políticos, ahora ya no cuenta ni la opinión de las ex Mamas Negras, de la noche a la mañana ya está amarrada la cosa [...]»⁷³

Es evidente la traslación de sentido que se produce en este aspecto a partir de la institucionalización de la fiesta por parte del Municipio; los espacios de participación democrática de la ciudadanía se fracturan para quedar encerrados en los marcos de la institucionalidad del poder.

[...] según la ordenanza Municipal existe un Comité Ejecutivo de la Mama Negra, integrado por personajes de las Mamas Negras anteriores, varios concejales y varias autoridades; no ha tenido mayor variación esa ordenanza, hasta la actualidad continua en esa misma forma, pero cabe indicar, porque no se puede tapar el sol con un dedo, que tiene una ingerencia, una influencia decisiva naturalmente el señor alcalde de la ciudad, entiendo que siempre ha sido así porque al fin y al cabo es la primera autoridad de la ciudad, entonces él da sus sugerencias, él pone también sus candidatos en el tapete y luego este Comité analiza nombres y decide por las personas que, suponen ellos, tendrá gran acogida en la ciudadanía... Yo en esa ocasión di un par de nombres y otro par de nombres me sugirió el Comité, entiendo que también había intervenido el señor alcalde, así como para dar mi nombre tengo entendido no solo intervino el Comité, sino muchas otras personas y también el señor alcalde, yo di el nombre para el Ángel de la Estrella por Eduardo Lanas Cajiao y para el Abanderado el del mayor Oswaldo Navas Ramos, el Rey Moro un compañero del Vicente León, el tecnólogo Fernando Quevedo, y el Capitán lo designaron desde adentro del Municipio y ahora volvió a ser el procurador síndico el Dr. Hugo Salazar Albán [...]»⁷⁴

En este proceso se produce una rotación de personajes muchas veces dentro de los mismos círculos familiares,

[...] hay cuatro miembros de la familia Torres que en diverso años hemos sido Mama Negra, Gonzalo Torres, Mama Negra 2000 y Flavio Torres, creo por el 86, también fue Ángel de la Estrella, también fue Mama Negra mi hermano Fernando Torres y yo...

Otra cuestión importante: dado el proceso de degradación de la fiesta como consecuencia del vaciamiento de sentido que genera la usurpación simbólica, también se está operando un desplazamiento en este aspecto. Hoy las mismas familias de la «burguesía local» se niegan, cada vez más, a participar en la fiesta, pues esta ha dejado de ser exclusiva de los círculos del poder tra-

dicional puesto que como es un espacio simbólico para articularse al poder, otros sectores buscan una articulación con los sectores dominantes, para afirmar prestigio.

[...] hay que decir una verdad, ahora más sectores oligárquicos o burgueses de Latacunga se están negando, ya no quieren participar en la Mama Negra, eso es un secreto a voces, este año si trasladan a los colegios es porque nadie quiere ser Mama Negra, ya hay un rechazo de la ciudad [...]75

Dada la transformación acelerada de la estructura social, económica y urbana de la ciudad, nuevos sectores han emergido, muchos de ellos han desplazado el poder económico de las familias ricas tradicionales, pero no así su poder simbólico. Una muestra de ello es que la antigua casa de la familia Egas, muy prestigiosa en los círculos de la burguesía local, fue comprada por la familia San Pedro, prósperos comerciantes de origen campesino que ahora son propietarios no solo de la casa de la familia Egas sino de toda la manzana, y es tal su poder económico que toda la gente conoce ese sector como la calle de los San Pedro, cosa que antes no se hubiese dado. Ahora son esos sectores los que están buscando legitimarse simbólicamente a través de ser nombrados como personajes centrales de la fiesta, lo que desde las estrategias del poder les resulta muy conveniente.

Otra estrategia ha sido nombrar a personas con perspectiva política o que se quiere promocionar políticamente en fechas que coinciden con períodos electorales; en caso contrario nombran a personas con las cuales generan vínculos y lealtades que pertenecen al sector de comerciantes prósperos de la ciudad.

[...] la burguesía es muy hábil porque cuando se acerca un proceso electoral se pone a un potencial candidato, pero en otras ocasiones se pone a alguien menos popular, o se lo pone para popularizarlo y después tener réditos políticos. En el año 2001 fue Rodrigo Cepeda, la oligarquía es muy hábil en ocasiones quema a personajes que no van a tener presencia electoral y otras veces en cambio eleva a los que si pueden tener presencia [...]76

[...] a mí me nombró el Municipio a través de unos amigos que tengo ahí, el señor Freddy Torres, el señor Gonzalo Torres, quienes me conocen; fue a través de la amistad y ellos fueron los que prácticamente me nombraron [...]77

58. Mariana de Salazar madre del niño David Stalin Salazar, *Ashanguero*, 1 año cinco meses; septiembre 2002.

59. Luis Garzón, Capitán de la Mama Negra de septiembre 2002.

60. Cit. en Silva, *op. cit.*, p. 124.

La dimensión económica

Otra gran diferencia que podemos encontrar en las dos celebraciones tiene que ver con la forma cómo se financian estas fiestas. En el caso de septiembre, como antes analizamos, se ha desplazado la figura del prioste como responsable económico de la fiesta, para darle un sentido colectivo: todos los participantes son responsables de ayudar al financiamiento de la celebración, lo que se logra haciendo funcionar un mecanismo simbólico que opera dentro de la lógica de la matriz cultural andina: la *jocha*, que no es sino el aporte voluntario que una persona otorga para la celebración; la *jocha* puede consistir en ofrecer un determinado personaje, unas bandas, una comparsa, la volatería o comida y bebida. Dentro de esa lógica se pueden encontrar, además, otras formas de conducta económica propias de una economía simbólica que teje lazos de solidaridad, reciprocidad y redistribución, característicos de la racionalidad del mundo andino; todos aportan, todos comparten, todos son responsables del éxito de la fiesta y todo eso está mediado por una dimensión simbólico ritual: hacer la fiesta *por fe a la virgencita*.

[...] en cuanto a la organización, empezamos a jochar a los devotos desde el 10 de abril, empezamos a pedir las bandas, los castillos, los globos, las comparsas, pero estas son unas jochas impagables porque no se devuelven, pedimos todo lo que se necesita para la fiesta de la virgen. Nuestra Mama Negra es netamente devoción, los jochantes son personas que sabemos que tienen fe a la Virgencita, por ejemplo el señor Manuel Guayta, la señora Leonor Chicaiza que da tres personajes, el Ángel de la Estrella, el Rey Moro y el Embajador, el señor Orlando Chacón. Los jochantes son fuera de la Asociación, la Asociación es la que organiza, somos las señoras vendedoras del mercado, que tienen sus negocitos. Aurita contamos con 21 bandas y 30 comparsas de cholas, de yumbos con careta y sin careta y 9 castillos, todos los jochantes dan algo por devoción a la virgencita [...]78

[...] todo lo que concierne a las comparsas, bandas, son donativos de las señoras vivanderas y parte de la ciudadanía de acá de Latacunga, nosotros nos financiamos a través de unas esquelitas que se manda a distintos ciudadanos, de esta manera recogemos fondos para financiar la fiesta con el apoyo de la gente por devoción a la virgen, hay socios que dicen yo doy el personaje, entonces ellos se encargan de la vestimenta de quien va a salir y de lo que concierne a los distintos personajes [...]79

61. Víctor Hugo Quevedo, Mama Negra septiembre 2002.

62. Patricio Córdova, concejal del Municipio de Latacunga; septiembre 2002.

Lo anterior no implica que este sea un proceso libre de conflictos. Aquí se expresa, también, una disputa simbólica por el prestigio, reflejada en las dos celebraciones que se hacen en septiembre, la del 23 y 24 por las vivanderas de la Merced, que se halla en plena competencia simbólica con la de las vivanderas de El Salto que por tener un mayor número de miembros pueden recoger mucho más aportes para financiar una fiesta más grande; sin embargo, las vivanderas de la Merced, legitiman su fiesta diciendo que ellas la realizan el propio día, caiga cuando caiga aunque sea día de feria, lo cual es más importante; por eso consideran que la suya es la fiesta propia; en cambio las vivanderas de El Salto la realizan una semana después, el domingo y el lunes que no hay feria; sin embargo reconocen que las dos fiestas tienen un sentido religioso. En todo caso en ambas operan las mismas matrices culturales andinas que mueven la economía simbólica de la fiesta a través de redes de reciprocidad, solidaridad y redistribución.

En cambio en la fiesta de noviembre, se ha modificado en forma radical el sentido que la *jocha* tiene en la cultura andina, la misma que en la fiesta de septiembre opera como un compromiso que la gente asume voluntariamente para expresar su fe; mientras que en noviembre la *jocha* se impone, es el Municipio que solicita las *jochas* a diversas instituciones educativas, a los barrios y fundamentalmente a las empresas, a las que nombra como priostes de la fiesta. De ahí que resulta muy útil esta estrategia, pues al contrario de la de septiembre, donde el financiamiento es resultado del esfuerzo colectivo, en noviembre al poder no le cuesta nada el financiarla, por ello el interés en mantenerla. La *jocha* sirve para la articulación y reafirmación de las relaciones de poder con sectores hegemónicos articuladas a las instituciones y empresas con las cuales se tiene interés de mantener vínculos y relaciones.

[...] en la fiesta de noviembre ahí aprovechan los políticos para exhibirse, porque ahí vienen los diputados y es peor en tiempo de campaña, ahí solo se busca eso de la política, porque diga en cambio en la nuestra nosotros no jochamos ni al alcalde, ni a la gobernación, ni a ninguna empresa pública ni privada, jochamos a gente netamente del pueblo que tiene fe a la virgencita, entonces nosotros nos centramos bien; la de noviembre es política porque le jochan al Municipio de Ambato, de Riobamba, ya hay un compromiso, le jochan a la gente con poder; en cambio en nosotros es a la gente del pueblo a la gente pobre que en base a su devoción hace sus sacrificios para quedar bien con la santísima virgen [...] ⁸⁰

Mucho se discute y se cuestiona este sistema de *jochas* que se maneja en la celebración de noviembre, pues no se sabe con exactitud cuánto ingresa por la fiesta, ni hay un control de lo que las empresas y las instituciones *jochan*; pero en el imaginario colectivo se tiene la certeza de que esta fiesta se ha vuelto un negocio muy lucrativo, como lo sostienen incluso algunas personas que han participado en ella como personajes centrales.

[...] para la fiesta de septiembre financian las mismas vendedoras del mercado y los devotos, los creyentes que dan las *jochas*, pero sale de su propio esfuerzo de lo que trabajan, a veces ni se les pide solito por devoción vienen a ofrecerse con alguna cosita para la virgen, la fe, la fe obra, yo por ejemplo doy catorce años seguidos la banda y daré toda la vida, ese es mi compromiso; en cambio en noviembre eso es un negocio, uno que ha estado adentro sabe, ha visto, es un negocio porque piden las *jochas* a todo el mundo. El personaje pide que le *jochen* a las empresas, por ejemplo una vez la cerveza Biela había dado más de 20 *chanchos*, pero no asomó, la Avelina había dado mas de 1 000 leches y sánduches y eso no aparece, a veces dan en plata, pero nadie pide cuentas sobre eso y nadie sabe qué hace el personaje con esa plata... En noviembre el Municipio pide las *jochas*, hay creo un presupuesto pero poquito para la fiesta, pero la mayor parte dan las empresas, las instituciones, el Ministerio de turismo y los barrios de la ciudad, entonces al Municipio le sale regalado, no ve que todo ponen de afuera, circula mucho dinero pero a veces se roban, del presupuesto nadie rinde cuentas, ni se sabe qué harán con eso, pues lo maneja como secreto de Estado, no hay un manejo muy claro de la plata, es un robo brutal, pero no se hace ninguna auditoria, nosotros pedimos que se haga pero no quieren los concejales, es un robo brutal, brutal, todos los concejales están metidos en lo mismo, no ve que van a las fábricas y piden esto pero como no se sabe que dan, tampoco qué harán y si entregarán todo lo que les dan. En cambio en septiembre, las *vivanderas* de lo poco que ganan la gente tienen para mucho [...] ⁸¹

Una estrategia que emplean los sectores oficiales para continuar realizando la fiesta, a pesar del repudio generalizado de la ciudadanía, es que dada la popularidad que ha alcanzado y la cantidad de gente que asiste a verla, constituye una gran fuente de ingreso para la ciudad, por ello justifican que la fiesta se mantenga:

[...] la de noviembre nosotros no apoyamos, pero tampoco nos oponemos porque en el mes de noviembre se mueve mucha plata, porque esos días la gente gana para sostener a sus hijos casi todo el año en las escuelas; se mueven

restaurantes, hoteles están repletos, comideras, fresqueros, heladeros, y también desgraciadamente los licoreros, se mueve mucha plata ese día [...]»⁸²

Esta afirmación es relativizada por sectores de operadores turísticos; los ingresos son muy volátiles, pues la gente viene y se va rápidamente, no así en la fiesta de septiembre que sí genera un ingreso más consistente, estimulando otras actividades económicas.

[...] la que mayor ingresos genera por los turistas es la de septiembre a nivel de operadoras, hoteles, restaurantes, no así la del 11 que solo se celebra solo un día, y si bien aparentemente hay más gente, pero los ingresos concretos son en septiembre, porque de ahí surgen otras actividades adicionales, los turistas se quedan a visitar la ciudad, ha hacer algunos circuitos, para ir a los volcanes y excursiones, lo que no pasa en noviembre que ingresan en la mañana en la tarde ya están borrachos, ensucian la ciudad y se van, los únicos que salen favorecidos son las empresas de licores y de venta de cerveza, lo que está pasando es que en noviembre en vez de rescatar la tradición se está haciendo un tradición el beber, una cosa es una tradición típica de un pueblo y otra que le cojan como tradición el beber [...]»⁸³

Otra cuestión importante en esta dimensión económica es que la fiesta se ha vuelto un buen negocio para las empresas, especialmente licoreras; cuestión que contribuye al proceso de degradación del sentido de la celebración. Las empresas licoreras autoasumen la *jocha* del licor para la comparsa a cambio de que se les permita colocar sus puestos de venta a lo largo de toda la comparsa, por lo que la fiesta termina en una borrachera generalizada. Esto da paso a una instrumentalización ya no solo cultural, sino comercial; cuestión que responde a la lógica del capital que a través del proceso de usurpación simbólica degrada el sentido de la tradición, de la cultura, para transformarla en simple folklore, en una mercancía para ser ofertada en el mercado turístico y obtener más ganancias.

[...] se hace una utilización super comercial, ya no solo es una utilización cultural, sino para que les genere billete, sino que la Mama Negra va siendo el negocio del año, por ejemplo Pilsener... Y en la última Mama Negra ya no son ni siquiera los espacios de poder los que participan en la Mama Negra, sino las empresas, es decir ahora es el gerente de Eternit, el gerente de las empresas li-

64. Cit. en Julio Carvajal, «Antropología y turismo», en Patricio Guerrero (comp.), *Antropología aplicada*, Quito, Abya-Yala, 1997, pp. 291-293.

65. Guerrero, *ibidem*, p. 46.

coreras, ellos son ahora el Rey Moro, son los empresarios que tienen ligazón sobre todo con los contrabandistas de Guayaquil [...]»⁸⁴

Lo que se puede evidenciar en consecuencia es que junto con la intencionalidad política, ahora está presente, cada vez más una intencionalidad económica; en un tiempo la fiesta servía para ganar prestigio y estatus político, ahora también sirve para reafirmar la articulación que existe entre el poder económico y el poder político. Lo cual resulta muy útil para seguir legitimando el poder.

66. Fernando Alarcón, ex Mama Negra en noviembre; septiembre 2002.

CAPÍTULO III

Usurpación simbólica: poder, identidad y alteridad

Con relación al poder, en el análisis del proceso de usurpación simbólica de esta fiesta, nos interesa explorar las dimensiones simbólicas de su ejercicio; verlo no solo como castigo, sino con relación al placer y su ejecución, pues el poder no solo reprime, sino que también seduce, construye sentidos de placer (Foucault, 1994), a fin de invisibilizar las relaciones estructurales en las que ese ejercicio del poder se sostiene.

Lo anteriormente señalado se evidencia en el caso de la Mama Negra de noviembre, pues son recursos esencialmente simbólicos los que se ponen en juego; es la necesidad de construir una discursividad concreta a través de la ritualidad y el ceremonial de la fiesta para luego legitimar una forma de ejercicio de ese poder. Lo que nos interesa no es solo mostrar quiénes detentan el poder, sino cuáles son los mecanismos simbólicos, las dimensiones imaginarias para su ejercicio y reproducción; queremos entender el magma de significaciones simbólicas (Castoriadis, 1989), ver cómo operan esos mecanismos, sobre qué sujetos y cuáles son sus discursos, prácticas y ritualidades, sus tácticas y estrategias, como también cuáles son las tácticas (De Certeau, 1999) de resistencia que frente al poder construyen los actores subalternos.

El poder, como lo advierte Foucault,¹ es esa fuerza visible e invisible, presente y oculta, pero fuerza siempre actuante que está investida en todas partes, a través de la cual un hombre o un grupo de hombres adquieren la capacidad para producir efectos intencionales sobre sí mismos y sobre los demás, así como sobre las cosas, las circunstancias y los hechos. El poder significa la posesión de una capacidad para tomar y llevar a cabo decisiones que afectan nuestra propia vida, para controlar la conducta de los demás, o para transformar objetos y recursos para la prohibición, la vigilancia, la dominación y domesticación, para el sujetamiento de los sujetos y el sometimiento de los imaginarios, los espíritus y los cuerpos.

Por ello creemos importante tener en consideración los postulados planteados por Foucault² con relación al poder:

Postulado de la propiedad. El poder no se posee, se ejerce. El poder no pertenece a determinada clase. No existe sino como acto. No es una propiedad, es una estrategia, algo que está en continuo juego. De ahí que sus efectos no sean atribuibles a su apropiación sino a dispositivos de funcionamiento que no son unívocos, sí coyunturales y multiformes y que pueden ser invertidos en un momento dado. La pregunta entonces es no quién ejerce el poder, sino en qué consiste este ejercicio, cuál es su funcionamiento, cuáles son los mecanismos y recursos en este caso simbólicos para ese ejercicio.

Postulado de la localización. El poder no solo se refiere al conjunto de instituciones y de aparatos; el Estado no es el lugar privilegiado del poder, sino que este es coextensivo al conjunto del cuerpo social, pues el poder constituye una multiplicidad de relaciones de fuerzas materiales o simbólicas, inmanentes al dominio en el que se inscriben; el poder se ejerce y se ejercita tejiendo una microfísica que se reproduce en cada punto del cuerpo social, en todas partes, en toda relación entre los sujetos donde se generan efectos de poder que lo multiplican.

Postulado del modo de acción. El poder no solo actúa a través de mecanismos de represión e ideología, estas son estrategias extremas del poder; las formas de la dominación van más allá de una simple estructura binaria de dominadores y dominados, se expresa en una producción multiforme de relaciones de dominación, materiales y simbólicas. Lo que hace que el poder sea obedecido, se lo agarre y reproduzca, es que este (el poder) es algo más que una mera fuerza represiva que siempre dice no, una instancia negativa que tiene la función de reprimir; pues el poder construye relaciones no solo de castigo y prohibición; no solo excluye, impide, hace creer y oculta, se produce y reproduce a través de una transformación técnica de los individuos; induce placer, produce el placer de la complicidad; forma saber, produce discursos de verdad. El poder es una red productiva que atraviesa la totalidad del cuerpo social.

Existe una nueva economía del poder, lo que implica nuevos procedimientos que permiten hacer circular sus efectos de forma continua, adaptada, ininterrumpida, individualizada en todo el cuerpo social; técnicas que se ejercen no solo a través de mecanismos materiales, si no esencialmente simbóli-

68. Manuel Quevedo.

69. Marco Karolys.

cos, que resultan económicamente menos costosos, son mucho más eficaces, menos susceptibles de escapatorias y de resistencias; ello explica el placer que otorga la vivencia de la fiesta, de la ritualidad, la eficacia de la usurpación simbólica como otra estrategia del poder que construye el placer de la vivencia de un discurso de verdad, de una praxis ritual en la que todos se subsumen en la borrachera del poder, en la ficción de la solidaridad y una alteridad que no borra las asimetrías existentes, sino que transitoriamente las oculta.

Postulado de la resistencia. No existen relaciones de poder sin resistencias. Donde hay poder hay resistencias y estas son más reales y efectivas ahí mismo donde se ejercen relaciones de poder, por lo tanto también es multiforme en sus estrategias.

Como hemos visto en el postulado de modo de acción, el poder tiene una dimensión que es necesario considerar: la dimensión del interés y el deseo. Existen inversiones de deseo que modelan el poder y lo difunden, que explican el porqué de ese ejercicio de la microfísica del poder. Muchas veces enfrentamos situaciones en las cuales personajes que no tienen precisamente interés entran en maridaje estrecho con el poder y reclaman algunas de sus parcelas; se puede ver que en términos de inversiones de beneficios materiales, económicos concretos, el interés no logra explicarlos, pero sí en términos de inversión de deseo, de seducción; el poder no solo interesa, es deseado, de ahí que las recompensas no solo son materiales, sino esencialmente simbólicas, pues hay inversiones de deseo, de seducción que modelan el poder y lo difunden y eso explica cómo opera toda la microfísica del poder.³

Al ver las dimensiones de deseo y la fuerza de seducción que atraviesa el poder, se puede entender porqué aun, a sabiendas que la participación en dicha ritualidad lo que hace es legitimar el poder de quienes lo organizan, y que a pesar de que la fiesta cada vez más se ha deslegitimado ante la ciudadanía que la rechaza, como explicarse el que muchísima gente siga participando en ella. No importa ser instrumentalizado por los sectores dominantes y los sectores políticos locales, lo importante es sentirse parte, aunque sea momentáneamente, de un mismo universo simbólico, de una sola identidad de la cual, generalmente, han sido excluidos. Ahí está la eficacia simbólica que tienen las inversiones de deseo con relación al poder.

[...] Cómo se explica que la gente vote por Bucaram, vote por Álvaro Noboa, pero a la final es seducida como una especie de masoquismo por la gente que le va a hacer daño y en la Mama Negra, me parece que pasa un poco eso; la gente participa, nosotros hemos planteado como CEINES que aquí hay una

70. Este punto será trabajado más detenidamente en el capítulo III.

estructura de hacienda, Terán Varea cambió su poncho y su caballo por un Mercedes Benz y un terno, lo que hegemoniza aquí es la mentalidad de hacienda y en la hacienda hay un montón de huasicamas y de mentalidad de latifundio y hay un gran segmento de latacungueños que lo que quieren es saludar con el Fabián Fabara, su máxima aspiración es ser amigos del Rubencito, del alcalde, del prefecto, el papacito se reelige porque saluda y le da el abrazo, eso no es toda la gente pero lastimosamente en Latacunga hay todavía ese poder de dominación que no solo es económico, la mayoría de la gente no quiere ser amiga del Chiliquinga, ni de los Jacho, el papacito les seduce solo con el saludo o con la posibilidad de ser compadre [...]⁴

Si bien el interés material concreto de estas personas no es ser parte del poder (saben que está cerrado su acceso a las esferas de control político); sí hay un deseo de pertenecer simbólicamente, aunque sea durante el instante que dura la celebración. De ahí que en la economía simbólica del poder que se ejerce en la ritualidad de noviembre, resulte más rentable hacer participar, dar posibilidades de que los «otros» se inserten en un tiempo y espacio simbólicos, en los que aparentemente todos son iguales, pues son parte de la «verdadera identidad latacungueña». Esto muestra un nuevo tipo de ejercicio del poder a través del cual se invisibiliza en la ritualidad los conflictos que todo el mundo sabe que existen.

[...] a pesar de que la gente sabe que le utilizan, sí es cierto que sigue participando, ¿y sabe porqué es eso?, porque quieren estar junto al poder, no les gusta estar en contra del poder sino detrás del poder, siendo alfombra de ese círculo que lamentablemente está reflejado aún en el poder donde que la gente por un apellido le dan el voto, por un apellido hay respaldo y aquí las autoridades son muy estratégicas especialmente quienes hacen concejo municipal, dan dádivas a todas las instituciones y cuando se quiere revocar el poder nadie se manifiesta [...]⁵

Esta dimensión simbólica del placer, de la seducción que genera el poder, se encuentra en el núcleo mismo de los individuos y alcanza sus imaginarios y sus cuerpos; se inserta en sus gestos, en sus discursos, sus actitudes, sus anhelos sus deseos, en su vida cotidiana;⁶ lo que importa es la alegría de vivir ese tiempo extraordinario que es la fiesta, saber que ahí se podrá estar cerca de las niñas ricas y bailar con ellas sin ser rechazado es ese día cuando los cuerpos se encuentran, cuando es posible una proximidad que en el tiempo ordinario sería inimaginable.

71. Manuel Quevedo.

72. Hipatia de Quevedo.

73. Ángel Jaramillo, ex Mama Negra de noviembre 1974; septiembre 2002.

Resulta interesante la actitud de los jóvenes que pertenecen a los sectores subalternos y que voluntariamente o no participan en la fiesta de noviembre. La representación que tienen sobre el cuerpo se vuelve una táctica transgresora frente al poder. Este no ha podido aprisionarlos en los nuevos sentidos y discursividades hegemónicas que ha construido a través de la ritualidad para legitimarse, sino que los jóvenes han sabido encontrar ahí, aunque no todavía en forma políticamente consciente, un espacio táctico para transgredir al poder, puesto que desde la vivencia intensa de su sensorialidad, desde el rol transgresor que hacen cumplir a sus cuerpos, rompen transitoriamente con el sentido que quiere darle el poder. Por ello es interesante que la fiesta, ahora que es transferida a los colegios, a pesar de que el poder quiera mantenerla en los espacios institucionales, la fuerza transgresora de los jóvenes puede abrir posibilidades, puede ser una oportunidad para romper con el sentido instrumental que los sectores hegemónicos han dado hasta ahora a la fiesta de noviembre.

[...] es cheverísimo poder estar ahí con las niñas bien, sentirles cerquita, poder abrazarles y mandarles mano, además que en el fondo les gusta porque saben que somos bien varoncitos y les hace excitar, uno también se excita y además con los traguitos, usted sabe, por eso les damos de beber después la cosa es fácil, ya me han caído varias plásticas que antes ni me regresaban ni a ver, claro que después se hacen las mojigatas y formalitas, es como si no ha pasado nada, pero algunas hasta han quedado embarazadas, por eso es rica esta fiesta, se goza por lo menos una vez al año, uno puede terminar tirándose una burguesa y no pasa nada. [...] ⁷

Lo anterior evidencia el hecho de que la fiesta, como construcción discursiva, se ha convertido en un recurso estratégico para la dominación, que construye una nueva economía del poder y del placer que opera no solo desde dimensiones materiales, sino fundamentalmente simbólicas, y que desde el control y sometimiento de los cuerpos mediante la seducción y el placer, reafirma la dominación; por lo tanto, todo proceso de usurpación simbólica profundiza las dimensiones de esa dominación, pues acrecienta las fuerzas sometidas, así como la fuerza y la eficacia de aquellos que someten.

Esta nueva dimensión de la economía del poder, de una nueva economía de los cuerpos y del placer, muestra cómo en la fiesta se opera un poder que se ejerce sobre los propios cuerpos; pues las relaciones de poder penetran en su propio interior y en el placer que los provoca, sin tener que ser sustitui-

74. Fredy Torres.

75. Lalo Freire.

dos por la representación de los sujetos. Si el placer tiene tal efecto en los cuerpos no es porque ha sido interiorizado en la conciencia de los sujetos, sino que ahí operan redes de biopoder, de somatopoder,⁸ que construyen redes de sentido en las cuales nos reconocemos, pero también en las cuales nos perdemos.

[...] es un privilegio ser nombrado personaje para esta fiesta, poder recorrer las calles de la ciudad por cuatro o cinco horas, esta persona gana una popularidad grande y luego se acercan los partidos políticos y proponen una u otra candidatura y en mi caso sucedió eso y mire yo no había estado afiliado ni estoy afiliado a ningún partido político, pero una amistad con el alcalde le induce a uno a aceptar muchas cosas por la amistad y **después eso se mete en la sangre y nos va gustando**, y mire que ya vamos por una segunda candidatura en la misma línea del alcalde, es una cosa que nos va gustando porque uno tampoco ha sentido ese calor humano que le da, la gente más desposeída de nuestro sector aquí en Latacunga [...]⁹

Es importante, creemos, no olvidar en el análisis del poder, la dimensión simbólica del mismo. En el caso de la dimensión simbólica y ritual del ejercicio del poder, como es el caso de la fiesta donde opera no solo el castigo como forma de ejercicio de poder, sino la recompensa simbólica de quedar atrapado en su ritualidad y en su discurso, y sentir el placer de ser parte de ella para así ganar prestigio, para estar simbólicamente en un tiempo y un espacio en el que de otro modo no se podría estar dentro de las redes de parentesco y los círculos que en realidad ejercen el poder.

El poder emplea esa estrategia para así subsumir a los sectores subalternos, para frenarlos y acallar su discurso desde dimensiones rituales; construye una complicidad al vivir el placer simbólico de ser parte de ese universo de sentido de una ficción que aparece como una realidad que se vivencia en la fiesta.

[...] también hay una lógica de la gente, ella sabe cómo lograr algo del poder haciendo este tipo de teatro, para obtener algo a cambio... Parece también que la fiesta les da una manera de legitimarse porque Ud. ve vienen acá personajes importantes de la vida política del país, políticos que ya no tiene tribuna aprovechan esta ocasión para volver a reverdecer su lauro [...]¹⁰

76. Edison Cajas.

77. Nelson Ayala, ex Abanderado noviembre, próspero comerciante de la ciudad; septiembre 2002.

78. Hipatia de Quevedo.

Esto explica porqué los mecanismos de la economía del poder, en una situación determinada, como en este caso en una situación ritual, se vuelven económicamente ventajosos y políticamente útiles; económicamente porque generan un proceso de producción material que deja réditos económicos concretos, pero los réditos políticos son simbólica y materialmente mucho más concretos, pues se concretizan en ejercicio de poder, lo que es posible gracias al proceso de usurpación simbólica que hace una clase y los sujetos que pertenecen o se adscriben a ella cuando operan con símbolos que han sido usurpados a otros, pero que para que cumplan la función simbólica de construcción de sentido deben ser refuncionalizados, resemantizados, cargados de nuevos sentidos, aunque tácticamente se busque mantener su dimensión signica, externa, pero vaciada del sentido original del cual proceden. El proceso de usurpación simbólica lo que hace es transformar en signos esos símbolos para poder operarlos desde su intencionalidad política y los construye como símbolos de nuevos sentidos; la usurpación simbólica por tanto no es que niega la dimensión simbólica, sino que la transforma desde los intereses del poder y construye una dinámica simbólica nueva, acorde a la necesidad de su legitimación.

El análisis de las dimensiones de deseo del poder nos permite también entender porqué muchas de las personas que han estado articuladas a la celebración de la festividad de septiembre, hoy buscan su participación en la de noviembre; si bien no tienen interés concreto en el ejercicio del poder, saben que será muy difícil tener acceso a este, si se puede ver en una dimensión simbólica, la participación en dicha fiesta da estatus, permite ocupar un lugar del cual se es excluido durante casi todo el tiempo dentro de una estructura social jerárquica y discriminatoria como la latacungeña.

Esto ha provocado un impacto importante en la fiesta de septiembre, muchos de sus participantes también lo hacen en noviembre; vale aclarar que en la mayoría de casos se trata de jóvenes y de las comparsas de baile, puesto que ninguno de los personajes centrales lo hace, tampoco los organizadores que son los más radicales, pues hay el compromiso entre ellos de no hacerlo. Mantienen una frontera simbólica muy clara, lo que evidencia, nuevamente, que la fiesta de la Mama Negra es un escenario de lucha de sentidos.

[...] a nosotros no nos preocupa ni cómo organizan, ni cómo hacen la Mama Negra de noviembre, ni esta nos ha afectado; nosotros seguimos manteniendo la tradición y la fe y eso es lo que le hace ser la auténtica, la propia, por eso cuando alguien sale de prioste en noviembre o va a poner una comparsa y le pide a las señoras del mercado y le dicen ayúdeme con una comparsa, no le dan por nada del mundo ni así les paguen bien pagado, no le dan, casi nadie de la gente que es de la fiesta auténtica no participa en la de noviembre, porque no estaría bien ya que la de septiembre es netamente por devoción, mientras

que la de noviembre es por diversión y estar también en la otra estaríamos distorsionando todo; nosotros hacemos por fe y además, nosotros no nos metemos ni en política, ni en nada de eso, la nuestra es por devoción, tal es así que nosotros nos preocupamos primero de la iglesia y de la virgencita [...] ¹¹

La mayor parte de jóvenes que bailan en noviembre, sin embargo no lo hacen en forma voluntaria, a veces como táctica para obtener ingresos, pues en muchos de los casos son contratados, pero también por la vivencia del placer de ser mirados; además muchos, como son estudiantes, deben salir integrando las comparsas que *jocha* su institución y deben hacerlo obligatoriamente; sin embargo, ninguno ha renunciado a continuar bailando en la fiesta propia; muchos justifican, también, este desplazamiento simbólico porque dicen sentirse «latacungueños» y que no son ellos los que piden participar, sino que tienen que pedirles que intervengan porque saben que son los «propios» y para que la fiesta salga mejor; todo esto no ha implicado que hayan sido seducidos definitivamente por la ritualidad del poder.

[...] sí, sí bailamos en noviembre, nos contratan y sí pagan más o menos, y sí es bonito también bailar ahí como hay tanta gente de otros lados es chévere que le vean las peladas de Quito y de otras partes [...] ¹²

[...] si a veces toca ir a bailar en la Mama Negra de noviembre, porque como el colegio da la comparsa de baile, tonces obligadas tenemos que salir, sino nos bajan puntos, y como ya nos conocen entonces nos piden que nosotros organicemos, tonces no toca más que salir... No pues en septiembre, ahí no nos obliga nadie todos salimos por devoción a la virgen, fuuu eso sí por la virgencita he de bailar toda la vida [...] ¹³

[...] si yo en las dos salgo de Camisona, como ya me conocen me piden que salga, y como es la fiesta de la ciudad no vale psss negarse a la invitación del señor alcalde, sí me gusta colaborar [...] ¹⁴

LAS NUEVAS DISCURSIVIDADES DE LA USURPACIÓN SIMBÓLICA

Una cuestión interesante a considerar es que el poder necesita construir permanentemente nuevas discursividades para su legitimación y ejercicio, las mismas que las hace en el terreno de lo simbólico, para construir así un sen-

79. Manuel Quevedo.

80. Hipatia de Quevedo.

81. Héctor Mesías, ex Rey Moro en noviembre 1998; septiembre 2002.

tido de realidad sobre quienes lo ejercen; hay que entender que una construcción discursiva, como nos enseña Foucault,¹⁵ no se define ni por el objeto ni por el estilo, ni por un juego de conceptos permanente, ni por la persistencia de una temática, sino que debe ser entendida como un sistema de dispersión reglamentada, lo que nos permite entender mejor la fiesta como un discurso social. En el caso de la fiesta esto está muy claro; la celebración constituye el mejor recurso simbólico, una nueva forma de discursividad que le ha dado mucho éxito, pues el poder crea objetos para la producción de la dimensión del deseo que conlleva efectos de poder, del placer simbólico de vivirlo ritualmente, aunque solo sea eso. Pero su eficacia simbólica es profunda.

Es importante no olvidar la advertencia de Foucault,¹⁶ todo ejercicio del poder produce determinado discurso de verdad que tiene efectos muy poderosos; la verdad no está fuera del poder ni sin poder, cada sociedad construye un régimen de verdad, una política general de la verdad, es decir, los mecanismos, las instancias, las técnicas, las estrategias, los tipos de discursos que hace funcionar como verdaderos; necesidad de verdad para la producción del poder tanto económico como político. La verdad está articulada a los sistemas de verdad que la producen, la mantienen y reproducen, y a los efectos de poder que induce y que acompañan a su «régimen de verdad» que no es simplemente ideológico o superestructural, sino una condición para la reproducción, ejercicio y legitimación del propio poder.¹⁷

Si entendemos el discurso desde la dimensión planteada por Foucault, y el ritual como un discurso social (Geertz, 1990) y la identidad, también, como una construcción discursiva (Endara, 1996), la fiesta de la Mama Negra de noviembre se vuelve el espacio hegemónico de enunciación al construir, en el imaginario colectivo, la ficción de que es a través de esa celebración que se expresa la «verdadera identidad y unidad latacungueñas»; ficción que tiene una enorme eficacia simbólica, pues construye un discurso de verdad que es instrumentalizado por el poder, pues las relaciones de poder que se establecen en la celebración de noviembre requieren para su funcionamiento y legitimación de la producción, circulación y funcionamiento de un discurso de verdad; no hay ejercicio y legitimación del poder sin una cierta economía de los discursos de verdad, sin una construcción simbólica que haga posible el ejercicio invisible del poder, ya que los discursos del poder necesitan el poder de los discursos.

Es importante no olvidar que el poder construye su discurso de verdad sustentado en la ficción; busca inducir en la ficción efectos de verdad y posi-

82. Hugo Salazar Albán, ex Ángel de la Estrella en noviembre, actual presidente de la Casa de la Cultura; septiembre 2002.

83. Ramiro Viteri.

bilita que ese discurso de ficción fabrique, construya un discurso de verdad a pesar de que se sabe que es inexistente; es decir, el poder ficciona desde sus discursos de verdad, se ficciona así una realidad política que la hace posteriormente verdadera, el estatus simbólico que se gana en la fiesta se legitima luego en autoridad política. Esto explicaría porqué el discurso de la fiesta de la Mama Negra como el de «la verdadera identidad y la unidad latacungueña», resulta ser, en el imaginario social, una ficción más que una realidad; lo que se da es la construcción de un discurso de identidad desde el poder que es falso desde sus orígenes, pues se levanta sobre símbolos usurpados.

IDENTIDAD Y ALTERIDAD: LA DIMENSIÓN POLÍTICA DE LA RITUALIDAD Y LA DIMENSIÓN RITUAL DE LA POLÍTICA

Mirar las dimensiones políticas de la ritualidad y las dimensiones rituales de la política que se evidencian en celebraciones como la Mama Negra, implica tener que considerar las cuestiones de la identidad y la alteridad como lenguajes simbólicos constitutivos del sentido que se teje en la trama social; identidad y alteridad que se expresan a través del rito mediante el cual se busca conjugar las relaciones siempre conflictivas que se producen en las sociedades. Lo que se evidencia en el ritual de la Mama Negra es que ahí opera lo que Augé¹⁸ llama un *dispositivo ritual restringido*, que se refiere a la tensión entre la identidad y la alteridad, presente en toda práctica ritual.

Buscamos entender a la identidad no desde perspectivas esencialistas, sino desde dimensiones constructivistas y relacionales; la identidad, en cuanto representación simbólica del mundo social con relación a nosotros mismos o a los otros, constituye un sistema de relaciones y representaciones resultante de las interacciones, negociaciones e intercambios materiales y simbólicos conscientes de sujetos social e históricamente situados. Decir que las identidades pertenecen al mundo de las representaciones, no implica decir que son meras ilusiones producto de la subjetividad y la fantasía de los actores sociales, desprovistos de consecuencias prácticas; si no que las representaciones son un complejo sistema de percepciones –imaginarios, nociones, acciones, significados, significaciones y sentidos– que mueven la praxis humana, la acción social y que determinan el sistema de preferencias, clasificaciones, per-

tenencias y diferencias de fronteras, inclusiones y exclusiones. Modelan las percepciones que un individuo o un grupo tiene de sí mismo o de los otros.¹⁹

Todo proceso de construcción de identidad es un proceso relacional que va más allá de la simple mismidad y que requiere de la construcción de alteridad; solo en el encuentro dialógico, en las negociaciones e interacciones que establecemos con los otros, al tiempo que reafirmamos nuestras pertenencias, establecemos nuestras diferencias con esos otros, con lo ajeno. De ahí que la otredad es consubstancial a la construcción identitaria; esta es una construcción dialógica que se establece en una continua dialéctica relacional entre la identificación y la diferenciación. En este proceso se marca una frontera imaginaria, simbólica, entre lo propio y lo ajeno. La alteridad es por tanto un requerimiento para la construcción de la identidad, la misma que debe ser vista como una construcción discursiva que nos permite hablar del universo de pertenencias y diferencias al que estamos adscritos; de las fronteras simbólicas entre nosotros y los otros, del universo de sentido del que formamos parte.

La construcción de un discurso de verdad como el de *la verdadera identidad y unidad latacungeña*, a través del cual se pueda unificar la diferencia —como lo hemos señalado antes— se convierte en un dispositivo del poder. El discurso de la identidad es uno de los dos lenguajes constitutivos de los nexos simbólicos que se tejen en la trama social, pero no debemos olvidar que el lenguaje político es el lenguaje de la identidad, y todo lenguaje de la identidad es un lenguaje político que construye adscripciones, pertenencias y diferencias atendiendo a dimensiones de inclusión y exclusión.

Durante el ejercicio político de la ritualidad que se vivencia en noviembre, el poder busca construir un espacio de identificación de la diferencia; la fiesta es el tiempo y espacio del encuentro de las diversidades, ahí todos «*somos iguales, no hay diferencias, todos somos latacungeños*»; es un tiempo de inclusión simbólica de los «otros», de sectores que han estado excluidos siempre de las posibilidades del ejercicio del poder. La fiesta anula esa diferencia y abre la posibilidad del encuentro con los «otros».

No debemos olvidar sin embargo, que como consecuencia del proceso de usurpación simbólica, el universo discursivo de la identidad, que se construye desde el poder a través de la celebración de noviembre, resulta claramente contradictorio; pues por un lado se la quiere mostrar como una *esencia* que pertenece a la naturaleza del *ser* latacungeño, cuando bien sabemos que las identidades son construcciones social e históricamente situadas y que responden a contextos e intereses muy concretos, y la fiesta de la Mama Negra es una construcción de una identidad que se la hace en perspectiva de la legi-

1. Michel Foucault, *La microfísica del poder*, España, Alianza Editorial, 1994, pp. 83-84.

timación del poder. Por otro lado, el presentar a la fiesta en el imaginario colectivo como expresión de la verdadera «*identidad y unidad latacungeña*», construye un eje de sentido de adscripción y pertenencia que resulta ampliamente incluyente para todos aquellos que se adscriben en el campo de lo propio, pero también discriminador para todos aquellos que están en otro universo simbólico; pues en la narrativa construida desde el poder, es esa la fiesta de los «verdaderos latacungeños», en consecuencia la de septiembre no lo sería, por lo tanto sus actores estarían excluidos de dicha representación; se evidencia así como desde la hegemonía del poder los sectores subalternos estarán siempre al margen, en este caso, en los umbrales de la identidad.

[...] la de noviembre se la hace para vivir nuestras fiestas de Latacunga, fiestas de la Municipalidad, es una fiesta de los verdaderos latacungeños para darnos a conocer ante propios y extraños, ante los turistas y ante el mundo las grandezas que tiene nuestra tierra, porque Latacunga tiene que ser conocida no solamente como una ciudad, tiene su cultura, tiene su tradición, tienen sus lugares turísticos, tiene su gente amable y generosa [...] ²⁰

Otra evidencia de que este es un proceso claramente contradictorio, lo tenemos en el hecho de que mientras el discurso oficial busca legitimar la fiesta de noviembre como la verdadera identidad y unidad, en la mayoría del imaginario de la gente de Latacunga la fiesta de noviembre no es expresión de esa *verdadera identidad Latacungeña*; pues solo ha servido para que ciertos sectores sociales y políticos se beneficien. Por el contrario es general la percepción que la fiesta que sí debe ser considerada como la verdadera identidad latacungeña es la Mama Negra de septiembre, por tener tradición, raíces de ancestralidad auténticas, por ser un acto de religiosidad popular, pero sobre todo por ser una fiesta hecha por el pueblo, por los sectores subalternos.

[...] la Mama Negra es la identidad de los indígenas de la zona de San Marcos de San Martín, es en honor a la virgen, jamás los Teranes o los Vareas han estado cerca, ellos reciben misa en la catedral, la Mama Negra no es que es de todos los latacungeños, es de los pobres, de los tiznados, de los negros, que se han ido apropiando las vivanderas de la Merced, pero que tienen sobre todo la identidad de la pobreza de la vida cotidiana, de la lucha heroica por la vida, la Mama Negra del 11 de noviembre es apropiarse de símbolos que no son de ellos, antes la Mama Negra era vista como una fiesta de indios y de longos, la Mama Negra no es una fiesta de todos los latacungeños, es una fiesta de los pobres y de los que amamos esta ciudad, para quedarnos o irnos de ella, pero para amarla como es; la Mama Negra del 11 es para hacer candidaturas y

sobre todo es por la vanidad, es la primera vez que los de arriba se visten de poncho para querer igualarse al de abajo para que le dé el voto [...] ²¹

La representación de la fiesta de septiembre como la auténtica identidad latakungeña, está incluso en el imaginario de los sectores que participan de la fiesta de noviembre, ligados al poder político.

[...] ahí debemos los latakungeños reconocer la autenticidad de la Mama Negra del 24 de septiembre, si el latakungeño no reconoce eso, no es latakungeño y no tiene su ancestro y no tiene raíces latakungeñas, en eso estamos claros todos los latakungeños... La del 11 de noviembre es una copia a esa fiesta, pero si nosotros no podríamos insertar esta comparsa dentro de las fiestas del 11 de noviembre, parece que Latakunga quedaría un poco vacía en el contexto nacional, Latakunga se ha ido identificando por esta comparsa, más la del 11 de noviembre que la del 24 de septiembre [...] ²²

Si bien desde el poder la fiesta de noviembre se vuelve un espacio hegemónico de enunciación, un discurso necesario para su legitimación, podemos decir en cambio que la fiesta de septiembre se torna un espacio subalterno de enunciación, que a través de diversas prácticas y discursos construye distintos sentidos de identificación, de lealtades y pertenencias entre los propios actores y el público que mira y vivencia la celebración, de esa forma se intenta construir lo que Vich ²³ llama un *lugar epistemológico* para el conocimiento de la tradición y la cultura propia. La Mama Negra de septiembre es un lugar desde el cual los sectores subalternos construyen una narrativa, una representación simbólica diferente a la de los sectores hegemónicos, a través de la cual buscan impugnar y deslegitimar la celebración de noviembre, pues su lugar de enunciación es desde la fuerza de sentirse herederos de una auténtica tradición, legitimando su lugar como parte del pueblo, haciendo sentir el poder de su fe, y mostrando «lo propio», lo legítimo que está en sus universos simbólicos, como espacio diferencial frente a «lo ajeno», a lo copiado, al «remedo» que constituye la fiesta de noviembre, a la que califican de una fiesta solo para la diversión, de una fiesta del poder.

[...] la verdadera identidad latakungeña está en la fiesta propia, pues en la de septiembre porque esta es la autentica porque se la hace a la virgencita

2. Michel Foucault, *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, España, Alianza Editorial, 2001, pp. 10-13.
3. Foucault, 1994, *op. cit.*, pp. 84-85.
4. Lalo Freire.

por devoción; en cambio la de noviembre se la hace por las fiestas, por diversión, solo para emborracharse, eso es un complemento más de las fiestas [...]»²⁴

[...] la fiesta de noviembre no refleja la verdadera identidad de Latacunga, sino el verdadero grupo de poder de Latacunga, el que más es en Latacunga, denigrando a otras personas, así el señor alcalde cuando está en la calle y uno se le saluda ni siquiera le contesta, ni conoce, pero en la fiesta sí, ahí si es hola que tal como si fuéramos panas, pero eso solo ese rato después ni bola, entonces eso no está bien porque si queremos ser la real identidad y la unidad de Latacunga debemos conocernos en todo lugar y en cualquier rato y no solo en ese momento; por eso no creo que la de noviembre sea la verdadera identidad de Latacunga; en cambio la de septiembre sí porque es hecha por fe y devoción y no solo que es la verdadera identidad, sino la verdadera cultura que tiene Latacunga, la que por herencia de nuestros padres hemos venido nosotros adoptando [...]»²⁵

Al ser la construcción de la identidad un proceso relacional, es también un lugar para el conflicto, puesto que como decíamos, la identidad se construye en respuesta a determinados contextos e intereses y está atravesada por relaciones de poder. El proceso de construcción de identidad desde el poder, que hace de la fiesta su espacio de enunciación al querer mostrarla como la «verdadera» identidad, resulta en sí misma contradictoria; pues ¿cómo se puede construir una «verdadera» identidad sobre símbolos usurpados? De ahí la dificultad que tiene en legitimarse.

[...] la fiesta de noviembre no puede ser nunca la verdadera identidad latacungeña, porque la mayoría de personajes no son ni de aquí. En cambio en la Mama Negra de septiembre sí se ven gente de aquí, gente del pueblo que no necesariamente tiene dinero para salir como un personaje de la Mama Negra. No puede haber verdadera identidad usurpando símbolos ni signos, porque cada símbolo tiene su razón de ser, por eso no podría ser recuperación de identidad nunca [...]»²⁶

Una expresión de esa contradicción y de la respuesta política que se da desde el poder, la encontramos en el reciente discurso del alcalde de Latacunga en la celebración de la misa campal que organizan las vivanderas para la virgen de Mercedes; hecho que tiene una importancia simbólica muy interesante. Simbólicamente ahí no solo que se reconfirmaba la fuerza de los sectores subalternos que obligaban a la máxima autoridad de la ciudad a tener que

5. Héctor García, comunicador social.

6. Foucault, 1994, *op. cit.*, p. 89.

ir a su tiempo y espacio rituales, que reconozca la legitimidad de esta celebración como la fiesta de la identidad verdadera, aunque sea a nivel discursivo.

[...] la Mama Negra que la amamos es justamente lo que es porque es pueblo, son todos ustedes, y sin ustedes la Mama Negra no existiría, por eso la Mama negra danza, por eso la Mama Negra canta, por eso la Mama Negra se ríe, canta y baila a la voz del pueblo, alrededor de la virgen, porque esta fiesta tiene un profundo sentido religioso; ruego a la virgen que la Mama Negra jamás se termine, que la Mama Negra, que el Capitán, que el Abanderado, el Ángel de la Estrella, el Abanderado, el Ashanguero, que los Urcuyayas, que los Huacos, que absolutamente todos se unan como dijo el padre, que se fortalezca la unidad de este pueblo [...]²⁷

El recurso simbólico que en este caso emplea hábilmente el poder para tejer relaciones de encuentro con los sectores subalternos es mostrar que él también forma parte de un universo de sentido, que en ese momento de la ritualidad está siendo mutuamente compartido, el de la religiosidad, el de la fe.

[...] le digo al padre Alonso, le digo en una oración a la virgen, creo que pocas veces he escuchado una misa con tanto sentido religioso como de esta mañana, era como si el hábito de la virgen nos estuviera cubriendo a cada uno de nosotros... La Mama Negra es pueblo, la Mama Negra es tradición, la mama Negra es nuestra verdadera identidad y sobre todo la Mama Negra es Mercedaria, la virgen de la Merced es de este hermoso pueblo, no le traicionemos a la virgen, bailemos, cantemos, riámonos, pero sabiendo que al frente está la madre de Dios, que como bien lo dijo el padre Alonso, es lo mejor que tenemos...

No deja de llamar la atención el hecho de que permanentemente se recurre a la autoridad del poder religioso y político para legitimar su discurso; un régimen de verdad que tiene profunda eficacia simbólica.

[...] un homenaje bien grande, sigan trabajando para siempre y piensen en lo que dijo el padre y en lo que yo les he dicho en esta mañana, la unidad es base para que un pueblo surja y vaya más adelante y logremos la grandeza de nuestro pueblo, con un signo de la cruz [...]

Una pregunta que quedó pendiente para el alcalde, no tuvimos posibilidad de tener una cita con él, esta es ¿Si considera que la Mama Negra de septiembre es la expresión de la verdadera identidad, entonces porqué seguir fomentando la realización de otra que en consecuencia sería falsa? Para algunos

sectores del propio Municipio, las declaraciones del alcalde son una verdadera falacia, expresión de la habilidad política, la demagogia y el populismo que le caracterizan.

[...] eso fue lo que yo le planteé en el Concejo pero allí dijo todo lo contrario, dijo que la de noviembre está siendo conocida a nivel nacional y mundial y nunca la del 24 de septiembre, eso lo dijo en forma categórica, inclusive las vivanderas de la Merced y del Salto se pronunciaron sobre estas declaraciones negativas del señor alcalde [...]²⁸

Vemos así que el uso político e ideológico de *lo propio* y *ajeno* con relación a los recursos culturales, sean materiales o simbólicos, representan un papel fundamental en el proceso de usurpación simbólica y de construcción de las identidades colectivas; esto reafirma, además, que la cultura es un escenario de conflictos, de lucha de sentidos por el control de los significados y el poder interpretativo, cuestión que está íntimamente relacionada con el proyecto político-ideológico y de vida de los actores que lo llevan adelante.

USURPACIÓN SIMBÓLICA Y FRACTURA DE LA ALTERIDAD

El lenguaje de la alteridad es el otro lenguaje del simbolismo social. Ahí se ponen en juego las cuestiones sociales desde la perspectiva de la influencia y la relación entre lo mismo y lo otro. Todo acto ritual como la fiesta, opera con estos lenguajes, el de la identidad, pues asigna a cada uno de los actores su espacio de pertenencia y diferencia, su identidad social, cultural o étnica frente a los otros; pero establece con esos otros relaciones, intercambios, fronteras simbólicas, y tiene como fin tratar de circunscribir un otro diferente al que busca situarlo y reducirlo progresivamente a lo ya conocido; la identificación implica el establecimiento de una relación de alteridad. La eficacia simbólica de un ritual, de la constitución de la alteridad y del sentido de la simbolización, va a depender de la manera cómo se opere estos dos lenguajes del rito.

Lo que puede evidenciarse en el uso político que se hace del ritual de la Mama Negra desde el poder, es que se privilegia el lenguaje de la identidad a costa de fracturar las relaciones de alteridad que ahí se establecen; o si bien se dan relaciones con los otros diferentes, esa relación anula transitoriamente

los antagonismos y los conflictos, lo que hace que se pierda el sentido simbólico de la alteridad, de la relación con los otros; se produce la ruptura del vínculo simbólico con relación a la pertenencia y la diferencia; un repliegue de la representación y la identidad.

Si bien en la fiesta se comparte los símbolos, se produce intercambio simbólico, estos son operados con intencionalidad política distinta por los sectores articulados al poder para reafirmar su pertenencia como depositarios de ese poder; por ello de todas maneras se construye una alteridad que no deja de ser asimétrica y fracturada, pues si se da un espacio de inclusión transitoria a los otros para que se sientan parte de la identidad dominante, como herederos legítimos de una tradición cultural –la Mama Negra–, tampoco les da posibilidades de acceso a los espacios reales del poder.

[...] las familias dominantes continúan dominando y no solo en la fiesta, para ellos esta fiesta era algo que lo rechazaban, algo de indios, pero se apropiaron de la fiesta para la legitimidad de estas familias y eso también es discutible porque hay que ver que familias ancestrales de Latacunga tienen el poder, tal vez hablemos de la familia Terán por ejemplo, claro que al actual alcalde que es un político a tiempo completo se ha aprovechado, recordemos que fue también Capitán de una de las Mamas Negras pasadas, es una familia que ha estado vinculada al poder, que ha tenido ministros, prefectos y ha tenido una participación política muy amplia no solo en la ciudad, sino en el país, es una familia que queda con un poder político y que puede manejar todo este tipo de actos y de manifestaciones populares [...]²⁹

De esta forma la alteridad se relativiza y adquiere ambigüedad y no deja de estar fracturada, pues al otro se lo presenta como extranjero que momentáneamente alcanza una relación de pertenencia, que después del ritual se diluye; pues seguirá siendo visto como ese otro que está fuera de los círculos del poder, rompiéndose el nexo simbólico que supuestamente se establece en la fiesta, y que hace evidente la existencia de una identidad y alteridad relativas; la inexistencia de la supuesta igualdad que proclama el discurso del poder. En la fiesta de la Mama Negra se unen clases, etnias, lo diverso, pero no por ello deja de existir una clara fractura de la alteridad, lo que no sucede en la de septiembre.

[...] en nuestra fiesta si hay unidad, nosotros no tenemos Comité de Fiesta como tiene el Municipio, lo que tenemos es un grupo de personas que durante todo el año se prepara, trabaja para reunir un capital y con ese capital poder demostrar algo que se ha hecho en años, eso es un sacrificio que con la fe

se fortalece cada día más y por eso estamos más unidos, Por eso se ha visto y se asombran de que un grupo pequeño haga tremenda fiesta, eso ha hecho de que mucha gente se esté integrando, pero integrando para ser uno más, ahí todos somos iguales. En cambio en noviembre hay desigualdad, la desigualdad comienza desde el mismo Comité de Fiestas, y después es peor, claro que ese día sí, el señor Mama Negra saluda con todos, pero después no conoce nadie de los tiznados de la Mama Negra, pero a los blancos chuta eso sí, aunque ellos nos han pedido muchas veces consejo sobre la organización de la fiesta para hacerla mejor porque en la de ellos hay mucha desorganización [...] ³⁰

Una expresión de la fractura del sentido de alteridad que se da en la fiesta como consecuencia del vaciamiento de sentido provocado por la usurpación simbólica, es que el tejido de interacciones de solidaridad, de reciprocidad, de lealtades que se tejen al interior de la fiesta se ven igualmente fracturadas, para ser sustituidas por una lucha por el prestigio y el poder político o simbólico.

[...] Latacunga tenía un sentido barrial, nosotros vivíamos en un barrio, era una calle, pero sin embargo las relaciones eran muy humanas, solidarias, estábamos vinculadas a las muertes, a las enfermedades, estábamos vinculadas a los triunfos, estábamos vinculados al año viejo, estábamos vinculados al quehacer de los barrios, había un desarrollo barrial, hoy esa unidad barrial ya no existe... Al principio en las primeras Mamas Negras había algo de eso, pero ahora qué va, todo es desunión, competencia por llegar a ser el mejor [...] ³¹

El rito como lo muestra Augé ³² constituye un dispositivo con finalidad simbólica que construye las identidades relativas a través de alteridades mediadoras; lo relativo de las identidades debe entenderse como relativas con relación a algo –la etnia, la clase, el género, la pertenencia religiosa, etc.–, por ello mismo se afirman a través de las alteridades que trascienden, de los actos que hacen posible los encuentros, las relaciones, el compartir cierto universo simbólico o universo de sentido que construye el ritual; pero la celebración de este no anula todas las diferencias, sino solo aquellas que se refieren a una alteridad relativa a la edad, el género. Todo ritual se organiza alrededor de alteridades diferenciadas, por ejemplo, aquellos de los que tienen roles con mayor estatus que otros, más articulados al poder, con relación a aquellos que son instrumentalizados, los responsables del orden y los espectadores, etc., que no compromete el interés político de quienes ejercen el poder y manipu-

7. Estudiante secundario que baila en la yumbada de septiembre, pero que participa también en la de noviembre; septiembre 2002.

8. Foucault, 1994, *op. cit.*, p. 156.

lan el ejercicio ritual de lo político, por eso les construyen una falsa pertenencia, una identidad ficticia que se levanta sobre la base de símbolos usurpados.

El poder busca construir una alteridad en función de sus intereses políticos, por lo que necesita de la usurpación simbólica; con esos símbolos, que comparten dos identidades diferenciadas, establece un nexo simbólico, un discurso de verdad que manipula la identidad, que le permite conseguir su objetivo político; pero a su vez no deja de construir sus propios símbolos, de resemanitizar el sentido de los usurpados, de readaptar la ritualidad para reafirmar su identidad de clase y establecer una alteridad que marque con los otros la distancia que tiene en la realidad social.

[...] en la Mama Negra de noviembre no participan los de abajo, participan los de arriba, por eso no hay unidad, yo considero que si se habla de una unidad tiene que participar todo el pueblo, no solamente los de arriba; usted ha visto los personajes principales, nunca están los de abajo, solo están los de arriba, entonces de que unidad hablamos; si es que hablamos de unidad hagamos las cosas para que participe el pueblo, porque el pueblo es el que tiene que participar en su totalidad [...] ³³

La eficacia simbólica de lo político y la eficacia política de lo simbólico de la acción ritual, está en que las diferencias se relativizan en su ejercicio, pero no se anulan; por ello que la esfera del conflicto se traslada al escenario, a la arena del rito; pero de ninguna manera los conflictos y las contradicciones se diluyen, peor aun se superan, terminan o se resuelven. Ahí está evidenciada, justamente, la importancia de ver la dimensión política de la ritualidad y la dimensión ritual de la política, como también la dimensión simbólica de lo político y la dimensión política de lo simbólico, y la necesidad de la usurpación simbólica por parte del poder.

[...] vea para poder participar en la fiesta se escoge y se jocha a instituciones, o sea no es participación del pueblo, solo están los de una clase media alta, hay discriminación y si es que alguna comparsa del pueblo quiere participar le dicen no señor está demás, entonces no es una expresión de unidad que se diga, bueno todos vamos a participar, no señor, eso se maneja... Hay gente que les cogen según las posibilidades económicas que tengan, porque a una gente del pueblo, a usted a mí no nos toman en cuenta, no solamente la gente que tiene dinero y tiene apellido, por eso estamos en contra de eso [...] ³⁴

9. Juan Antonio Segovia, ex Rey Moro 1995, actual concejal y candidato a diputado; septiembre 2002.

Si bien en una acción ritual o en la celebración de la fiesta se construyen formas de identidad que refuerzan la cohesión del grupo, cuando se dan procesos de usurpación simbólica se construyen *universos de reconocimiento*; un discurso de verdad marcado por la ficción, una identidad y una alteridad que no cohesionan sino transitoriamente al grupo y que mantiene una identidad ficticia y momentánea. Lo que resulta evidente, pues esta se construye sobre la base de símbolos usurpados.

El *dispositivo ritual extendido* que opera en el ritual de la Mama Negra de noviembre nos permite entender, además, el carácter *performativo* del rito, los efectos sociales, políticos, ideológicos, psicológicos esperados, escenificados en el espacio tiempo ritual, en este caso la funcionalidad política con la que se opera.

Una expresión de ese *dispositivo ritual extendido* lo encontramos en la aparición pública de los políticos y la encarnación signífica de los personajes de la fiesta, la necesidad de visibilización a la que hacíamos antes referencia; necesitan ser vistos, reconocidos, el efecto esperado de eso es que después puedan ser elegidos. Se teje una relación de alteridad frente a los otros que participan tanto en la fiesta como aquellos que lo hacen como espectadores, frente a quienes construyen una identidad relativa.

La acción ritual cumple así una función de estrategia comunicativa y publicitaria, pues allí se difunden imágenes que van a llegar a los otros; como señala Augé,³⁵ el efecto del *dispositivo ritual extendido*, lo que busca es generar efectos en las subjetividades, los sentimientos, las apreciaciones, el estado de ánimo, tiende a persuadir afectivamente y a convencer intelectualmente; tiende a mover lo que se llama estadísticamente el estado de la opinión, para lograr así la adhesión de los destinatarios.

Una cuestión muy importante a considerar en el análisis del rito es que este requiere para una mayor eficacia de un *mediador simbólico* que haga posible la construcción de *universos de reconocimiento*, en los que se construyan identificaciones, adscripciones y pertenencias profundamente afectivas; lo que implica atender el ritual no solo con relación a su función sino a la forma, la forma que da a un campo social en un tiempo y en un espacio concretos. El Municipio como institución encargada de la organización del ritual cumple esa función de *mediador simbólico*, así como lo constituye el parque, que se vuelven *universos de reconocimiento* para la construcción de esa identidad y alteridad momentáneas, donde las distinciones y las jerarquías sociales se invisibilizan pasajeramente. El ritual logra así hacer aparecer a través de la intensidad de la fiesta, otro mundo reconstruido y reimaginado, que cons-

truye al Municipio, al parque y otros escenarios del poder, junto con la Mama Negra como símbolos de la identidad latacungueña, porque les permite personalizar una ciudad.

La fiesta de la Mama negra se vuelve un *universo de reconocimiento*, se erige como símbolo de identidad, ese día Latacunga es la Mama Negra y la Mama Negra es Latacunga.

[...] la del 11 de noviembre es una copia a esa fiesta, pero si nosotros no podríamos insertar esta comparsa dentro de las fiestas del 11 de noviembre, parece que Latacunga quedaría un poco vacía en el contexto nacional, Latacunga se ha ido identificando por esta comparsa, más la del 11 de noviembre que la del 24 de septiembre [...]³⁶

La fiesta como acto ritual se convierte en un espectáculo escenificado que a través de todas los recursos discursivos construye imágenes de identificación. Estas imágenes identificadoras de hoy, como dice Augé,³⁷ son equivalentes a las imágenes edificantes de ayer. Ya no se trata de edificar individuos, de formarlos, de instruirlos, sino de identificar colectividades, arraigarlas en la historia, de hacerlas partícipes de la construcción mítica de un pasado, de una tradición de la cual son depositarios, para que los individuos puedan identificarse con ellas.

Por ello el rol de *mediador simbólico* de la Municipalidad, que trata de elaborar una construcción imaginada de la ciudad, que a su vez media con los intereses concretos de quienes ejercen el poder y que buscan hacer de la fiesta de la Mama Negra de noviembre un lugar de la memoria; para esto cuentan con otros *mediadores simbólicos* que contribuyen a la mitificación del rito, a la extensión del mismo y a diversificar sus efectos, estos son los medios de comunicación y las agencias de turismo que se han encargado de publicitar a nivel internacional la fiesta; lo que no ocurre con la celebración de septiembre que está operando dentro de un marco casi estrictamente local.

[...] con esta fiesta se busca el reencuentro de los latacungueños, se busca la unidad de los cotopaxenses y obviamente la confraternidad nacional y además tiene otra connotación, definitivamente se busca atraer el turismo [...]³⁸

Mirar la fractura de la alteridad que genera el proceso de usurpación simbólica, nos permite mirar el rito como un escenario de conflicto, y romper con la visión a veces idealizada de que la fiesta es solo un espacio de encuen-

11. Hipatia de Quevedo.

12. David Chicaiza, bailarín de una yumbada de septiembre 2002.

13. Lucila Morocho, bailarina de una yumbada de septiembre 2002.

tros de cohesión y reciprocidad. Desde los sectores dominantes locales, el discurso de verdad que se construye al querer mostrar, como hemos señalado, a la fiesta de la Mama Negra de noviembre como la expresión de la «*verdadera unidad e identidad latacungeña*», no ha podido evitar que en dicha celebración y fuera de ella se evidencien los conflictos; por el contrario, se puede constatar que en la celebración de noviembre, a pesar de ser un rito colectivo, se oculta una profunda fractura de la alteridad; pues se construye una relación asimétrica incluso en el propio ejercicio ritual. Ahí se expresan claras intencionalidades políticas, relaciones de fuerzas, lucha de poderes materiales y simbólicos, puesto que los conflictos que se manifiestan a niveles de clase, étnico, social, no quedan resueltos, sino que se trasladan a la esfera ritual donde dichas conflictividades quedan subsumidas transitoriamente y son instrumentalizadas para el ejercicio y legitimación del poder.

La fiesta de noviembre quiere ser mostrada como un tiempo del encuentro en donde es posible olvidar transitoriamente los conflictos; aunque no por ello se rompe la representación racializada y marcadamente estratificada de la sociedad latacungeña. El proceso de usurpación simbólica trastoca así también la vivencia de esa temporalidad; los problemas de la lucha de clases y los conflictos sociales no es que desaparecen, sino que ahora se trasladan a la temporalidad y espacialidad de la ritualidad en los que quedan transitoriamente invisibilizados; tiempo en donde la bella niña burguesa puede bailar y aceptar un trago a los «longos» a quienes cotidianamente desprecia, pero al día siguientes, las asimetrías sociales seguirán por igual.

[...] no hay tal unidad latacungeña, después de la fiesta cada uno para su casa y se acabó todo, todo es solo hasta organizar, hasta ver cómo sale la fiesta y luego de eso nos mantenemos en la monotonía del poder arriba y el pueblo abajo... Lo que siento al participar es un sentimiento de alegría, aunque sé que igual se expresan las desigualdades, por ejemplo alrededor del alcalde, uno de los priostes mayores, está toda la alta alcurnia de aquí de la ciudad y después vienen los barrios, pero alrededor de ellos ninguno es pueblo, pueblo, solo la gente que está arriba, solo los que están ligados al poder, al interior de la fiesta está clarito la desigualdad social y después igual, eso se sigue manteniendo, lo que yo me refería es que en el asunto global de la fiesta están todos, pero si nos ponemos a desglosar paso a paso la fiesta, sigue habiendo la desigualdad social [...] ³⁹

El discurso de verdad que se construye a través de formas simbólico rituales en la fiesta de la Mama Negra de noviembre, permite unificar la diferencia y construye una alteridad que transitoriamente aparece no resquebraja-

da, y una identidad que aunque construida sobre símbolos usurpados, aparece como la expresión de la esencia de la latacungueñidad; por ello logra invisibilizar lo visible, es decir el conflicto social que es constante y permanente, conflictos que en el momento de la fiesta quedan subsumidos en la ritualidad, pues en este caso el rito es un discurso de verdad que construye una alteridad transitoria pero que no anula el conflicto sino que lo traslada a dimensiones rituales, pero a pesar de ello no puede evitar que en la fiesta se expresen las luchas por el prestigio y el poder que se dan al interior de los propios sectores hegemónicos.

[...] en la de septiembre gozamos el verdadero pueblo, en cambio en la de noviembre gozan los de vara... En la fiesta de septiembre sí hay unidad durante y después de la fiesta, en la de noviembre hay muy pocos que se llevan hasta el final, se terminó la fiesta y acabó esa unidad, siempre ha habido diferencias sociales, no ve que los Lanas, los Varea, los Iturralde no se quieren juntar no más con los cholos, con un Chancusig, con un Mesías, con un Guerrero, con un Chiliquinga, aunque yo no creo que se diferencien, y hasta incluso entre las propias familias de ellos a veces no pueden verse los Cepeda con los Icaza, con los Naranjo, ahí mismo en el remanso no podían verse al interior de la propia fiesta, cada uno quiere sobresalir mas que el otro [...]⁴⁰

[...] en la fiesta de septiembre se sigue conservando la tradición, esa es la de la verdadera identidad, ahí no se está viendo quién se viste con el mejor traje, ahí sí hay unidad; en cambio en la de noviembre, casi nunca, o mejor dicho siempre entre los cinco personajes, no conjugan el mismo verbo de la unidad de llevarse bien de unirse de colaborar en ellos, siempre hay uno que quiere ser mejor que el otro, por eso mientras el uno hace su recepción con whisky, el otro hace con chicha y trago, mientras el uno hace el traje del Rey Moro de una tela el otro quiere hacerla de una más cara para aparentar; mientras que en la fiesta de septiembre la gente sigue vistiéndose como siempre y eso creo porque es religiosa, mientras que esta de noviembre es pagana y es pagada también, ni hay tal unidad desde el mismo hecho de que los personajes tratan de alquilar para la recepción un coliseo o el complejo Álvaro Noboa con tarjetas especiales, y se piensa voy a invitar a fulano y a sutano que tengan platas porque ese puede ser el jefe de campaña de una próxima candidatura, en este momento mismo hay Capitanes, Reyes Moros, Mamas Negras que salieron burlonamente que ya piensan en una alcaldía próxima, en una diputación [...]⁴¹

Lo que se construye en la fiesta de la Mama Negra de noviembre, a pesar de la aparente unidad que quiere mostrar el discurso de verdad del poder, es una forma de alteridad asimétrica, pues la fiesta traslada a la esfera ritual

15. Foucault, 1994, *op. cit.*, p. 111; también Vich, 2001a, *op. cit.*, pp. 110-112.

16. Foucault, *ibidem*, *op. cit.*, pp. 139-162.

los conflictos de clase característicos de una sociedad fuertemente jerarquizada y segmentada como la laticungueña. Es importante entender la dimensión de clase, no desde las viejas concepciones tradicionales, sino ver que esta categoría ha estado también continuamente reconfigurándose; la expansión del espacio urbano, la acción de los medios masivos de información, la alteración de los escenarios de producción y de consumo, han reconfigurado la vieja noción de clase, la misma que no puede hoy articular rígidamente lo social con determinado estrato étnico o cultural, ni estos con determinados repertorios inmutables de bienes simbólicos.⁴² Hoy podemos encontrar en la ciudad de Laticunga, como decíamos cuando analizábamos el sentido económico de la fiesta, una nueva clase media urbana, que es sobre la cual se sustenta la ritualidad de noviembre, mientras que en el caso de septiembre está definida la estructura social y étnica en sectores con orígenes rurales, articulados a procesos urbanos.

En la actualidad no solo son las clases altas, la «burguesía», la que participa de la celebración, esto sucedió en los primeros años que se quiso hacer una fiesta de la élite; pero dada la dimensión política y la instrumentalización que se estaba dando y la funcionalidad simbólica para el uso político que esta ofrecía, fue necesario la articulación de esta nueva clase media urbana en expansión y posible población electoral, ello explica porqué cada vez más se fue abriendo a la participación de amplios sectores, sin que por ello las fricciones y conflictos sociales se hayan terminado; lo que se expresa es un trasladado de esos conflictos a la esfera ritual y una interrupción momentánea de la conflictividad social, que no deja de evidenciar una clara ruptura de la alteridad.

Hoy no solo son las clases que tradicionalmente han sido el centro del poder las que están en la fiesta, sino que el surgimiento de nuevas clases urbanas determinó que en la actualidad estas sean incorporadas, pero no para compartir el poder local, sino más bien para neutralizarlas y darles lo que simbólicamente buscan, prestigio, sentir que son reconocidas por los sectores hegemónicos y codearse con ellos; hay una recompensa simbólica más que real en este proceso, se manipula así lo simbólico, pero se mantiene y reafirma el poder real para los sectores que siempre lo han detentado. En consecuencia, no es que esto sea una expresión de democratización de la fiesta, sino más bien, se trata de una estrategia del poder frente a la irrupción de nuevas capas que deben ser captadas simbólicamente porque pueden constituirse como base para un apoyo electoral futuro o por la necesidad de establecer interacciones materiales y simbólicas con ellas.

17. *Ibidem*, pp. 188-189.

[...] antes eran las familias más pudientes las que se turnaban, ahora participan también las familias se podría decir media, media para arriba, no sé, lo que antes no era así, era solo de la gente de apellidos importantes, ahora se nombran personajes que no necesariamente tienen apellido de abolengo, y gente del pueblo también ha llegado a ser concejal, consejero, alcalde no todavía [...]43

[...] Los personajes que participan son los nuevos ricos de Latacunga, muchos de ellos, o son los nuevos populares dentro de la ciudad, hay gente que tiene negocios, hablemos de los últimos personajes, gente que han estado vinculados al negocio de ferreterías, de mangueras de ese tipo de cosas y se han hecho personajes y muchos de ellos no son ni siquiera de Latacunga, son de los alrededores de Latacunga, entonces participan, puede ser que les guste estar con los del poder, pero el poder no es de ellos, el poder está en otro lado, están viviendo la vanidad de ellos, porque el ser un personaje de la Mama Negra, como va este vínculo, por ejemplo el Dr. Oswaldo Coronel que llegó a ser prefecto de la provincia, él fue Mama Negra, es uno de los personajes que cuando él se lanza a la prefectura, él inició su propaganda, puso en su currículum, ponía dentro de su vida, ex Mama Negra, entonces él le da una categorización importante dentro del aspecto político, Flavio Torres fue prefecto, después fue diputado y fue Mama Negra y también puso ex Mama Negra [...]44

USURPACIÓN Y DEGRADACIÓN SIMBÓLICA

Como hemos visto, todo proceso de usurpación simbólica, si bien construye un sentido de lo real, este sentido se ve profundamente transfigurado, resemantizado, provocando una serie de desplazamientos que trae como consecuencia la enajenación, el empobrecimiento y la degradación de los significados y las significaciones simbólicas, lo que hace que pierdan su fuerza constructora de sentido.

Una clara evidencia de esto lo podemos encontrar en la fiesta de la Mama Negra de noviembre, en la que como consecuencia del vaciamiento de sentido que genera el proceso de usurpación simbólica, la fiesta ha llegado a un nivel de degradación que se expresa en el uso excesivo de alcohol, los desmanes que generan los jóvenes asistentes, pues finalizada la fiesta se enfrentan en luchas campales que han terminado inclusive con varias personas muertas.

18. Augé, *op. cit.*, p. 84.

19. Guerrero, 2202, *op. cit.*, pp. 100-101.

[...] nosotros como jóvenes hemos visto que la fiesta se está degradando, hemos conversado entre amigos y decíamos qué bestia, Latacunga después de la fiesta se vuelve una orgía general, un puterio, hay que ver no más en cada esquina, en cada tarima, en cada lado, es fatal; no es que nosotros no tomemos, sí lo hacemos, pero no durante la comparsa, está prohibido que los participantes se chumen, tomamos un poco para animarnos, lo que sí después del 24, el 25 hacemos lo que se llama la ashanga y ahí sí compartimos ya entre la familia y nos chumamos y festejamos [...]45

[...] la inteligencia popular dice que la Mama Negra de la Merced es por devoción, la de El Salto por diversión y la del 11 de noviembre por corrupción, así se escucha en las calles de Latacunga [...]46

Este nivel de degradación al que ha llegado la fiesta ha ido deslegitimándola, incluso entre los sectores que antes la apoyaban, razón por la que ha motivado el rechazo generalizado de la ciudadanía; pues tal degradación ha tenido que ser reconocida por los propios sectores oficiales que la llevan adelante y que buscan preservarla.

[...] no se puede tapan el sol con un dedo, de que ha habido excesos ha habido, son excesos que se dan después de concluida la fiesta, esta es una parte obviamente mala de la Mama Negra, pero yo sigo pensando que ni siquiera eso puede hacer o debe hacer que la Mama Negra desaparezca, la Mama Negra con la fuerza que tiene seguirá ganando su espacio y seguirá componiendo estas cosas [...]47

Muchos son los factores que conducen a la degradación de la fiesta, como ya hemos analizado; el vaciamiento del sentido dada la no existencia de interacciones simbólicas, de esos nexos con lo sagrado que hace que la conducta social teja otras significaciones en el momento del acto ritual, como sucede en septiembre. Pero además, también se explica por razones económicas: la fiesta de la Mama Negra es un gran negocio, especialmente para las empresas licoreras.

[...] a partir de que se hace del Municipio, la fiesta comienza a hacerse un relajo, claro como cogen de priostes a los dueños de las licoreras, del Paico, del ron Estelar o San Miguel, claro hay trago en cantidades, y ellos a cada cuadra están poniendo un puesto de venta y venden trago a diestra y siniestra, esto desfigura totalmente la Mama Negra [...]48

20. Fernando Alarcón, Mama Negra noviembre 1997; septiembre 2002.

21. Lalo Freire.

22. Juan Antonio Segovia, ex Rey Moro noviembre 1995, actual concejal y candidato a diputado.

La constatación de este proceso de degradación al que ha llegado la fiesta de noviembre, ha dividido el imaginario social de Latacunga, entre aquellos que consideran que la misma debe desaparecer y aquellos que plantean que se la mantenga siempre y cuando se la mejore. Lo que hace otra vez evidente que la cultura y la ritualidad como construcción simbólica en acción de esta, es un escenario de luchas de sentidos por el control de los significados.

[...] se ha visto que en la fiesta de noviembre hay muchos desmanes y se cuestionó mucho esto, hubo distintas voces que se opusieron a que se siga realizando; en la radio se hizo un programa, una tribuna abierta donde la gente opinó, de distintos estratos sociales, se evidenció que distintos estratos sociales estaban en contrario de la fiesta de la Mama Negra de noviembre... En vista de que se dio estos actos quedó destruida la ciudad, quedó destruidos los parques, se atentó contra el Municipio, fueron rompiendo los vidrios, hubo actos obscenos, estaban haciendo el amor en el parque, estaban fumando, drogándose, estaban tomando, arranchaban, a la gente de las comparsas les mandaban mano, les manoseaban, por todo eso la gente dijo no señor ya no queremos y para que escuchen eso se invitó a dos concejales, para que escuchen el clamor de la ciudadanía, por espacio de dos horas con llamadas constantes, de que por favor propongan en el Concejo la suspensión de la Mama Negra [...]⁴⁹

Ha sido tal el nivel de deslegitimación que va alcanzando esta celebración, dado el proceso de degradación de la misma, que ha provocado que los sectores hegemónicos busquen tomar distancia de la fiesta y adopten otra estrategia. Actualmente el Municipio ha decidido trasladar la responsabilidad de su organización a los colegios secundarios de la ciudad.

[...] ahora más sectores oligárquicos o burgueses de Latacunga se están negando, ya no quieren participar en la Mama Negra, eso es un secreto a voces, este año si trasladan a los colegios es porque nadie quiere ser Mama Negra porque ya hay un rechazo de la ciudad [...]⁵⁰

Sin embargo, desde los sectores oficiales, si bien se reconoce el uso político que la fiesta ha tenido, y que existen excesos, se justifica dicho traslado desde los marcos de su institucionalidad y desde el mismo discurso de verdad construido sobre la base de la identidad y la alteridad asimétricas; aunque ahora se reconozca la existencia de diferencias, se busca con la participación de los colegios que dichas diferencias se anulen y que la fiesta siga sien-

23. Vich, 2001a, *op. cit.*, p. 56.

24. Hipatia de Quevedo.

do expresión de *la unidad e identidad latacungueña*. Hay también el supuesto interés de despolitizarla, pero se la realiza como un experimento, pues depende de los resultados que se obtengan para ver si la misma nuevamente puede ser institucionalizada dentro del mismo discurso de verdad que instrumentaliza el poder.

[...] el espíritu de esto es que la Mama Negra no se desnaturalice, porque ahí está nuestra identidad y eso no va a cambiar, queremos también que la juventud nos den muestras de unión, el espíritu es confraternizar, unirnos más, que ya no haya establecimientos de primera y de segunda, sino que todos compartamos una misma responsabilidad... Este año queremos que podamos vivir la comparsa de la Mama Negra sin excesos, pues es conocido por todo el país que luego que se termina la fiesta vienen los excesos de jóvenes que vienen a desfogar todo en esta fiesta, eso queremos eliminarlo... Además no van a participar ninguna autoridad en el desfile de la Mama Negra, se pretende que si hay una tribuna estarán las autoridades observando y que nadie va a tener protagonismo, el protagonismo va a ser estrictamente de los colegios e instituciones educativas... Pues a veces se designan los personajes de la Mama Negra por los méritos alcanzados en su vida profesional o en cualquier actividad que ellos cumplan, muchas veces, se ha tornado política o hay ciertos casos que personajes de la Mama Negra, han incursionado en la vida política, entonces hemos querido en este año la comisión que tratemos de cambiar eso... Esta es una iniciativa que después que se realice tendremos que evaluarla para ver si continua y entonces tocará pensar en una reforma de la ordenanza municipal sobre la Mama Negra...⁵¹

Desde los sectores subalternos, es general el clamor porque la Mama Negra de noviembre desaparezca, sin embargo, están muy claros que mientras la fiesta de noviembre siga degradándose, la fiesta de septiembre sigue legitimándose en el imaginario colectivo como la verdadera fiesta tradicional.

[...] como personaje principal de la fiesta de septiembre y después de haber visto tanta violencia incluso muertos, como pasó con el Licenciado Sánchez que le mataron y después de haber visto las estadísticas que se dan robos, peleas, heridos, violaciones, todo eso, sería bueno que las autoridades piensen y escuchen a la ciudadanía, nosotros no somos quienes para decir que se acabe, no, no, no, pero si lo ha dicho la ciudadanía, muchos radios muchos locales de comunicación han dicho que se termine la del 11 de noviembre que ya está cansada de tanto relajo y se respete la de septiembre y si como dicen que

25. Víctor Hugo Quevedo, Mama Negra septiembre 2002.

26. Iván Guerrero.

se lo hace por la ciudad de Latacunga, deberían tomar en cuenta también el criterio de la ciudadanía [...]»⁵²

[...] hemos sido contrarios, como presidente de la Asociación de Vivanderas del Mercado Pichincha he pedido a la Casa de la Cultura para ver si esto se prohibía, porque es un remedo pero mal hecho, es una Mama Negra política, este remedo no está bien, que una tradición de la santísima virgen se lo remede de esa forma [...]»⁵³

Al momento muchos sectores de la ciudadanía, incluidos algunos ex Mama Negras de noviembre y personajes que participan en ella, han empezado a expresar sus temores respecto a la iniciativa de que la fiesta se traslade a los colegios; por un lado por lo costoso que resulta la fiesta, lo complejo de la organización, además por el riesgo de que son los jóvenes los que generan los desmanes y esto puede agravarse; mientras para otros sectores esta puede ser una oportunidad para cambiar el sentido degradado que actualmente tiene la fiesta, lo hacen expresando su confianza, también, en el potencial transformador de la juventud.

[...] el cambio para mí es sumamente apropiado, es lo mejor que se pudo haber hecho... Los jóvenes tienen el derecho pero también la obligación de conocer estos aspectos culturales de su tierra que ellos la gobernarán muy pronto... El riesgo lo hay siempre, lo habrá de que vayan a terminar en un zafarrancho, pero estoy seguro de que ellos responderán ante la ciudad, ante sus familias y antes sus conciencias, yo tengo profunda fe en los maestros pero más que nada en los jóvenes, yo tengo la plena convicción de que en manos del sistema educativo, en manos de la juventud tendremos la Mama Negra más hermosa que podremos haber visto, si esto sale bien habrá que dar de baja a la ordenanza municipal y hacer otra y si los jóvenes toman con responsabilidad esto, será muy difícil quitarle de las manos de la juventud [...]»⁵⁴

USURPACIÓN SIMBÓLICA: ESTRATEGIAS Y TÁCTICAS DE RESISTENCIA

Como nos enseñara Foucault al hablar sobre los postulados del poder: no existen relaciones de poder sin resistencia, esta es más real y efectiva ahí mismo donde se ejercen relaciones de poder. Si bien su ejercicio implica una

27. Rubén Terán Varea, alcalde de Latacunga; septiembre 2002.

28. Azael Rosero.

29. Marco Karolys.

multiplicidad de estrategias, los procesos de resistencia son por lo tanto multiformes en sus estrategias. Esto resulta muy útil en el análisis del proceso de usurpación simbólica, pues permite acercarnos a las dimensiones de la agencia de los actores subalternos, para ver que estos no mantienen una actitud pasiva frente al ejercicio del poder, y por tanto frente al proceso de usurpación simbólica, sino que frente a este han desarrollado diferentes respuestas tácticas.

Hablamos de respuestas tácticas siguiendo la distinción que De Certeau⁵⁵ hace entre estrategias y tácticas. Se entiende como estrategias aquellas respuestas conscientes de sus fines que se basan en el cálculo de las relaciones de fuerza, pero que necesitan un campo visible para que produzca y defina sus ámbitos de acción y son finalizadas con la postulación del poder. En cambio las tácticas por depender del tiempo, de la ocasión, no siempre implican la búsqueda consciente de fines y objetivos, ni el dominio expreso de las acciones necesarias para alcanzarlos; si no que son respuestas, acciones vitales que se insinúan en los territorios del otro, y que buscan aprovechar cualquier oportunidad para manipular los eventos y el orden hegemónico establecido, para transformarlo en oportunidades a favor propio, aunque no logren transformar estructuralmente las relaciones de dominación, ni logren apropiarse totalmente del territorio del otro; las tácticas alimentan las prácticas de la vida cotidiana o de los momentos extraordinarios como la fiesta y se transforman al decir de De Certeau en *el arte de los débiles*. Estas respuestas tácticas que evidencian la agencia de los *débiles*, a quienes preferimos llamar sujetos colectivos subalternos, se transforman en repuestas a través de las cuales estos actores pueden llegar a redefinir las relaciones de fuerza existentes, para dejar por un momento de ser débiles.

Es por ello que pensamos, que la fiesta de la Mama Negra es un escenario de producción táctica, que los sectores subalternos han construido como un territorio de lucha de sentidos frente al poder al que impugnan simbólicamente durante ese momento intenso y, aunque no logren transformar realmente las relaciones estructurales del orden dominante, sí lo han sabido aprovechar para cuestionarlo, para resemantizar sentidos, pero sobre todo para la legitimación, la reafirmación y la revitalización de su identidad y su cultura.

Una evidencia de esto lo tenemos en el hecho de que los sectores subalternos han construido de la fiesta de la Mama Negra de septiembre, un acto ceremonial a través del cual se han legitimado en el imaginario colectivo de toda la ciudad, incluso en el de los propios sectores hegemónicos y oficiales

30. Víctor Hugo Quevedo.

31. Marco Karolys.

32. Augé, *op. cit.*, p. 88.

articulados a este; todos reconocen que la fiesta de septiembre constituye la verdadera fiesta, la propia, la tradicional, la legítima, mientras que la fiesta de noviembre no es sino un remedo, una mala copia de esta, según hemos constatado en los testimonios anteriores.

Otra expresión de la fuerza de los sectores subalternos y de como estos imponen su presencia, está en que es tanta la potencialidad de la fiesta que el propio alcalde de la ciudad tiene que verse obligado a acudir a su tiempo y espacio rituales para legitimar, aunque sea discursivamente ante ellos, que esa fiesta es la de *la verdadera identidad y unidad*, por ser un patrimonio del pueblo y por su carácter religioso; deslegitimando así aquella que él mismo promociona. Aunque hay aquí una ruptura transitoria, es evidente el juego táctico para que durante esos días, el tiempo y espacio de la ciudad, sean tomados por los sectores subalternos para el ejercicio de su ritualidad.

Una respuesta táctica muy importante ha sido la de demarcar muy claramente las fronteras simbólicas entre *lo propio y lo ajeno*; lo propio está en el terreno de lo sagrado, lo ajeno se vuelve profano, se politiza, es utilizado por el poder, como hemos podido apreciar en muchos de los testimonios citados anteriormente. Esta es una de las tácticas que más ha logrado legitimarlos en el imaginario colectivo, mostrarse como los continuadores de una verdadera tradición, de sentirse depositarios de una raíz de ancestralidad que busca mantener y recrear continuamente su memoria colectiva, la misma que está ligada a la vivencia de la fe. En las representaciones de la generalidad de la ciudadanía, ese es el punto más importante para ver la fiesta de septiembre como la original.

[...] nuestra fuerza está en la fe de mucha gente que cree en la santísima virgen de las Mercedes, esto no hace la Asociación de Vivanderas, organiza que es muy diferente recogiendo de todos los devotos que se manifiestan con una u otra cosa, unos nos dan las bandas, otros, nos dan comparsas. De la otra Mama Negra no nos preocupa porque es totalmente distorsionado y eso lo sabe la gente, la nuestra es la auténtica y eso es suficiente... Por eso nosotros más nos preocupamos de que sea lo tradicional, que sea lo que siempre ha sido la Mama Negra del 23 y 24 de septiembre, por eso nosotros respetamos la fecha, hacemos la fiesta el día en que caiga, porque todos sabemos que si por dos días hemos paralizado nuestro trabajo a más tardar en dos o tres meses la virgen nos ha devuelto, eso es la fe que se tiene [...]⁵⁶

[...] pero yo quiero recalcar que la Mama Negra de septiembre cabalgará siempre que exista fe, dentro de nosotros, siempre que tengamos a una virgen que nos ayude y nosotros no estaremos viendo si podemos o no el día que to-

que ese día cabalgara la Mama Negra de septiembre por la virgen de Mercedes [...] ⁵⁷

Otra táctica muy importante es la de haber logrado la participación activa de los jóvenes y niños, y sembrar en ellos la conciencia de que son los continuadores de la tradición; además esto tiene un nexo importante con la fe. Como hay el compromiso frente a la virgen de vestirse por más de siete años seguidos y de hacer que la tradición la continúen los hijos, esto afirma relaciones que son duraderas y que permiten interacciones simbólicas que construyen un fuerte sentido identitario; la tradición no es, sin embargo, vista como una atadura al pasado, sino que ella también se transforma y ha mostrado capacidad para adaptarse a dichos cambios, sin que por ello tengan que transformar el sentido con el que tradicionalmente se ha venido haciendo la fiesta.

[...] nosotros buscamos que participen los jóvenes, además, los devotos saben que si ellos se van de esta vida quedan sus hijos, de tal forma pienso que esto no se va a terminar fácilmente [...] ⁵⁸

Una táctica interesante es que los actores de septiembre se hallan preocupados en que se difunda su celebración como expresión de la riqueza cultural y la tradición del pueblo, para ello han solicitado a los centros educativos se les conceda permiso para que puedan mirar el paso de la comparsa, al igual que se estimule la investigación sobre la importancia de esa fiesta.

[...] hemos pedido a los colegios permiso para que los estudiantes vean el paso de la comparsa de septiembre, para que los niños y jóvenes valoren lo que es nuestro, lo propio, lo que tenemos, la tradición, si por paros se pierden ocho días de clase, porqué no pedir permiso para ver la fiesta, además, que es linda, es un spacito cultural que no cuesta nada y que les hagan a los colegios investigar porque hay muy pocos profesores que investigan sobre la Mama Negra [...] ⁵⁹

Hacer evidente que en su celebración sí se construye una verdadera alteridad, relaciones de reciprocidad y redistribución, que son parte de una matriz cultural constitutiva de su universo simbólico, ha sido otra respuesta táctica frente a lo que no sucede en noviembre, en donde se mantienen y agudizan las desigualdades sociales y, como hemos visto, se fractura la alteridad.

34. Héctor García.

35. Augé, *op. cit.*, p. 97.

36. Juan Antonio Segovia.

[...] en nuestra fiesta sí hay unidad, nosotros no tenemos Comité de Fiesta como tiene el Municipio, lo que tenemos es un grupo de personas que durante todo el año se prepara, trabaja para reunir un capital y con ese capital poder demostrar algo que se ha hecho en años, eso es un sacrificio que con la fe se fortalece cada día más y por eso estamos más unidos. Por eso se ha visto y se asombran de que un grupo pequeño haga tremenda fiesta, eso ha hecho de que mucha gente se esté integrando, pero integrando para ser uno más, ahí todos somos iguales [...]»⁶⁰

Mostrar su capacidad organizativa, puesto que con menos recursos, publicidad y apoyo institucional, se realiza una fiesta que cada vez más está ganando prestigio, solo a partir del esfuerzo colectivo de las vivanderas de El Salto y la Merced y de los devotos que las apoyan; además se la organiza con un año de anticipación, desde que termina se empieza ya la preparación de la próxima, no se improvisa. En cambio en noviembre se la hace con apenas un mes, recién con fecha 28 de septiembre los colegios aceptaron la responsabilidad para la organización de la fiesta que se ha programado celebrarla el primero de noviembre.

Una de las tácticas más importantes, que muestra la capacidad de agencia de los actores subalternos para legitimarse y marcar claras fronteras simbólicas frente a la usurpación de noviembre, es la de haber construido un nuevo sentido de la función ritual de la bebida, que sigue siendo un eje importante en la celebración como sucede en toda fiesta ritual en el mundo andino. El uso de alcohol en las fiestas populares era un recurso que el discurso del poder empleaba para estigmatizar y deslegitimar la tradición de los sectores subalternos, pues en el imaginario de la cultura hegemónica el trago, la bebida, eran solo cosa de indios y del pueblo, por ello cuestionaban la realización de sus fiestas; es interesante ver que como consecuencia del proceso de usurpación simbólica se da una transposición de sentido del discurso impugnador, este se reinvierte, ahora son los sectores hegemónicos los que hacen un abuso del alcohol y son los sectores subalternos los que lo impugnan.

Los actores de septiembre han logrado así un desplazamiento de sentido muy importante. Ahora es el poder el que bebe en exceso y es incapaz de controlarlo. En septiembre en cambio, una respuesta táctica muy importante que han adoptado es la de no permitir que los actores que participan en la fiesta se emborrachen; no es que han dejado el licor, toman pero con mucha medida, como lo pudimos constatar en los dos días de celebración. Ninguno de los personajes centrales bebía y las comparsas se desarrollaban con mucha normalidad, lo que no ocurre en noviembre. Esta táctica les ha permitido ga-

37. Augé, *op. cit.*, p. 103.

nar más legitimidad frente a la ciudadanía, así como mostrar una frontera simbólica de diferencia muy grande frente a la fiesta de noviembre, que para el imaginario colectivo, es una fiesta que se ha degradado, entre otras cosas, por el exceso de bebida.

[...] nosotros somos muy diferentes, nuestra organización siempre se ha caracterizado que para que intervengan en nuestras comparsas, lo primero que nosotros manifestamos es que no exista licor... En nuestra fiesta es completamente prohibido el licor, no quiere decir que no tomen, si toman una dos o tres copitas hasta para sentirse un poco alegres, pero de ahí no pasa, pero de que hay embriagados, eso no lo va a ver, ni lo verá tampoco, eso está completamente prohibido, esto es lo que nos ha dado a conocer, que la gente vea lo mejor, hay una diferencia bastante grande, en la del 11 de noviembre es mucho licor, si le decía los mismos personajes que salen al pasar ya por aquí por la Merced, ya llegan virándose de los caballos, en cambio en lo nuestro empieza a las nueve de la mañana, se termina a las cinco o seis, a veces a las siete pero usted no va a ver un solo embriagado, esas son las reglas de nuestro juego y si se lo hace es por devoción, quien se siente devoto de la virgen tiene que hacer todos los sacrificios que sean necesarios [...] ⁶¹

[...] no está permitido tomar y chuta verá ese si es un sacrificio, porque para que le voy a decir a mí si me gusta chupar, pero qué vamos a hacer, como es un sacrificio a la virgencita hay que hacerle completito, claro que se toma una que otra copita, pero yo mejor evito porque si me pico ahí si se jodió la cosa, por eso mejor no tomamos, pero terminada la fiesta ahí si me desquito para qué le voy a negar [...] ⁶²

Finalmente, una táctica que han sabido aprovechar muy bien para su legitimación ha sido dejar evidenciadas las fronteras simbólicas que separan los territorios rituales de noviembre con los de septiembre; hacer evidente sus fronteras de pertenencia y diferencia, la una como territorio del poder, de los políticos, de la desigualdad, la otra en cambio como territorio de los pobres, de los sectores subalternos que están al margen del poder en la que se expresa la fuerza de la verdadera fe y toda la fortaleza creadora del pueblo, cuyos símbolos, a pesar de haber sido usurpados, siguen vigentes y en continua revitalización, mientras que los otros en continua degradación como consecuencia del proceso de usurpación simbólica que ha instrumentalizado el poder para su legitimación y ejercicio.

Si bien las tácticas descritas, como hemos señalado, no han logrado transformar las relaciones estructurales de dominación en una sociedad en la que la herencia de la colonialidad del poder está aún muy vigente, ni han im-

38. Fredy Torres.

39. Iván Guerrero.

plicado una reestructuración de las relaciones de poder; sí han logrado replantear las relaciones de fuerza entre los sectores hegemónicos y los sectores subalternos, y lo que es más importante, a posibilitado una potencialización de su agencia como actores subalternos y cómo ellos enfrentan el poder; y si bien sus tácticas aún se mantienen en el plano estrictamente ritual, están encontrando sentidos de construcción política, puesto que todo acto ritual es también un hecho político, como lo hemos evidenciado en el proceso de usurpación simbólica en el que hemos podido ver que en la fiesta de la Mama Negra se expresa con claridad la dimensión política de la ritualidad y la dimensión ritual de la política. El rito es, en consecuencia, un escenario de lucha de sentidos por el control de los significados, en el que los sectores subalternos encuentran en el poder del rito la posibilidad de impugnar y confrontar los ritos del poder.

Conclusiones

Uno de los objetivos centrales que nos planteamos al realizar este trabajo fue investigar cómo se expresa el proceso de usurpación simbólica, la identidad y el poder en la fiesta de la Mama Negra que se celebra en Latacunga.

Al respecto muchos interrogantes nos hicimos, tratábamos de conocer cómo opera el intercambio y la interacción simbólica, dentro del proceso de usurpación simbólica que se da en esta fiesta; cómo se expresan las dimensiones simbólicas de lo político y las dimensiones políticas de lo simbólico en esta celebración; cuáles son los discursos, prácticas, significaciones, significados y sentidos que en el proceso de usurpación simbólica se construyen; qué tipo de relaciones de identidad y alteridad se tejen en esta celebración; y tratar de ver en todo ello cómo operan las dimensiones simbólicas del poder, cuáles son y cómo funcionan las discursividades y prácticas que instrumentaliza el poder a través del proceso de usurpación simbólica en esta fiesta, para su legitimación y ejercicio.

Es a estas interrogantes a las que hemos tratado de responder en este trabajo. Esperamos que a pesar de todas las limitaciones que este pueda tener hayamos podido aproximar algunas respuestas. Por ello, antes que volver a reiterar lo que hemos discutido a lo largo de este trabajo, con relación al proceso de usurpación simbólica, la identidad y el poder en la fiesta de la Mama Negra, quisiéramos hacer unas breves reflexiones finales sobre algunas cuestiones que nos parecen muy importantes.

Nos inquieta constatar que se vive en Latacunga una profunda crisis con relación al proceso de construcción de su identidad. Pues el discurso de verdad construido desde el poder que pretendió hacer de la fiesta de la Mama Negra de noviembre la expresión de la *verdadera identidad y unidad latacungueña*, a fin de invisibilizar en la ritualidad los conflictos existentes y obtener réditos políticos que permitan legitimar su poder, lo que ha logrado es construir en el imaginario social, la noción de una identidad negativa, dividida, contradictoria, de una alteridad fragmentada.

La mayoría de los latacungueños vive la contradicción de tener dos fiestas de la Mama Negra, que corresponden a dos universos diferenciados de

sentido; desde el poder la fiesta de noviembre ha sido un espacio hegemónico de enunciación, un discurso necesario para su legitimación; en cambio la fiesta de septiembre es un espacio subalterno de enunciación en el que, a través de diversas prácticas y discursos, se construye distintos sentidos de identificación, lealtades y pertenencias.

La contradicción está en que, por un lado, se busca ser parte de ese universo de sentido que ha sido construido por el poder, cuyo discurso de identidad y de unidad todos saben que es una ficción, pues ha sido levantado sobre símbolos usurpados, pero que, sin embargo, por la fuerza de la seducción que el poder ejerce sobre los imaginarios y los cuerpos, buscan formar parte de ella, aunque sean discriminados y manipulados para la legitimación y reproducción de ese mismo poder.

Pero por otro lado, lo contradictorio está que se encuentran con otra tradición que ha logrado construir sólidos referentes identitarios que se sustentan en una raíz de ancestralidad, en una memoria colectiva que se recrea continuamente en la práctica ritual de septiembre, por ello a pesar de que reconocen la autenticidad de dicha tradición buscan guardar distancia frente a ella. Si bien la fiesta de la Mama Negra de septiembre se ha legitimado en el imaginario colectivo, sigue siendo vista como un territorio de los otros, de los subalternos, con quienes hay que mantener distancia; consecuencia evidente de una razón colonial que aún mantiene vigentes relaciones de discriminación, racismo y exclusión.

La identidad entonces se vuelve una construcción dolorosa y continuamente contradictoria, pues se vive el conflicto no resuelto por el que se niega una identidad a pesar de que se tiene la certeza de que es legítima, y se busca pertenecer a una que se sabe es una ficción. Esta carencia de referentes propios de identidad, hace que la crisis de sentido sea más aguda.

Esta contradicción provocada por el proceso de usurpación simbólica, ha generado lo que podríamos llamar un estrechamiento del sentido identitario. Se ha hecho de la fiesta de la Mama Negra el único referente de identidad de Latacunga, lo que la ha conducido a su esencialización. Se ve a la Mama Negra como la esencia del *ser* latacungueño, por eso la categoría de «verdad» con que el poder la ha construido en su discurso; el poder ha hecho de la Mama Negra un discurso de verdad, para ocultar la verdad de sus discursos; pues muy bien sabemos que la identidad no es una esencia, ni una gran «verdad», todo lo contrario, es una construcción social marcada por relaciones de poder, negociaciones, intercambios, que no están libres de conflictos y que son operados como estrategias de acción por los actores sociales, acorde a los intereses y necesidades de sus proyectos políticos e históricos.

Otra consecuencia preocupante del vaciamiento de sentido que ha generado el proceso de usurpación simbólica, es que la priorización por cons-

truir un discurso de verdad sobre la identidad ha profundizado la fractura de la alteridad, que se da en la sociedad laticungeña. Por ello es necesario, creemos, empezar a discutir; si bien la cuestión de la identidad es un problema importante, lo es mucho más la cuestión de la alteridad sin la cual ninguna construcción identitaria es posible. Vivimos en sociedades cuyas crisis de sentido no solo se dan por no saber quiénes somos, si no fundamentalmente por la cada vez creciente incapacidad de poder convivir con la *insoportable diferencia del otro*; de no saber construir puentes dialogales que hagan posible el conocimiento y reconocimiento, la valoración y el respeto a la diferencia. La sociedad laticungeña está terriblemente fracturada en la alteridad, la colonialidad del poder que ahí se encuentra vigente agudiza dicha fractura, y si bien el poder ha querido instrumentalizar la fiesta para invisibilizar los conflictos y trasladarlos a la esfera ritual, estos han terminado por agudizarse.

La propuesta de trasladar la responsabilidad de la organización de la fiesta a los colegios, la vemos como una nueva estrategia del poder que busca enfrentar la agudización del nivel de degradación simbólica al que ha llegado la fiesta como consecuencia del proceso de usurpación simbólica, pero es verdad que al hacerlo, dentro del mismo marco institucional construido desde el poder, no podrá evitar que se sigan produciendo nuevas rupturas de sentido, que agudicen mucho más la crisis de identidad de los jóvenes de ser parte de dos mundos simbólicos, frente a los cuales no tienen referentes de pertenencia propios, sino transitorios y contradictorios.

Hay que ver que no basta negar el sentido del pasado para dar sentido al presente; el hecho de que ya no se pueda ocultar el proceso de degradación al que ha llegado la fiesta de noviembre, no implica que pueda quedar supe-rada, sino que puede agudizarse tal proceso, lo que evidenciaría mucho más el nivel de vaciamiento y degradación del sentido, al que puede llegar un proceso de usurpación simbólica.

No debemos olvidar que existe una distancia generacional muy grande, que hace evidente la diferencia entre quienes han vivido un acontecimiento, sobre quienes las discursividades del poder quisieron construir una determinada memoria histórica y, aquellos que recién empiezan a conocerla. En consecuencia el nexo simbólico entre ese pasado que se niega, no se conoce o reconoce, se olvida o se repudia, puede ir construyéndose, y de hecho será así, una nueva forma de sentido.

Por otro lado, el trasladar la organización de la fiesta a los colegios, para evitar así el uso excesivo del alcohol, puede tener el riesgo de que esto se agudice, pues son generalmente los jóvenes los que han dado muestras de excesos; aunque puede darse el hecho que no se beba en la fiesta por los drásticos mecanismos de control que estamos seguros van a implementarse. El poder hará todo lo posible por mostrar que tal decisión ha sido acertada, esto no

impedirá lo que creemos es más grave: que en la fiesta de noviembre se siga evidenciando un profundo vaciamiento de sentido; no se trata solo de que no se tome en la fiesta, sino que en ella se construyan interacciones simbólicas, las mismas que, como hemos señalado, muy difícilmente pueden darse en un proceso de usurpación simbólica.

Además, dado el poco tiempo que se tienen para la organización, se puede prever que los participantes estarán muy lejos de conocer y peor vivir los significados y significaciones de la festividad, de los roles simbólicos de los personajes, lo que ahondará la crisis de sentido que caracteriza a la celebración de la fiesta de la Mama Negra de noviembre, y la reconfirmará como un mero remedo folklórico para agrandar turistas; fiesta que manteniendo la belleza sónica estará vaciada del sentido simbólico que tradicionalmente ha tenido. Es igualmente muy improbable que no haya participación del poder; creemos que este necesita visibilizarse y de una u otra forma va a estar presente en la festividad, además que es muy claro que en este nuevo proceso de *reinención* de la tradición, se lo está haciendo dentro de los cánones institucionales y en la perspectiva de construir un nuevo *ethos*, nuevas formas afectivas que hagan posible su reconocimiento.

No hay que olvidar además, que el poder sabe muy bien que esta fiesta tiene una eficacia simbólica profunda para su legitimación, por lo tanto no va a renunciar a dejar el control de la misma. Abría que ver además, si este traslado a los colegios es definitivo, o se trata como creemos, de una nueva estrategia del poder ante el proceso de degradación simbólica al que ha llegado la fiesta y así busca tranquilizar a la ciudadanía. Además, este traslado se lo hace en un tiempo que no es electoral, habría que ver que pasa el año próximo en el que, la cercanía de las elecciones –pensamos nosotros– va a obligar a los sectores articulados al poder a tener que re-tomar nuevamente el control de la fiesta, pues ya está suficientemente demostrada, la eficacia de esta celebración en la legitimación política de los sectores hegemónicos y eso no es fácilmente renunciable. En fin, solo será el tiempo el que reconfirme o no esta hipótesis.

Lo anteriormente señalado nos lleva a preguntarnos si no estaremos ante un nuevo proceso de *invención* o mejor de *reinención* de la tradición, ante una nueva forma de ritualización e institucionalización de la celebración de la Mama Negra, ante la necesidad de reacomodamiento de los sectores hegemónicos dado el proceso de degradación simbólica que han generado. Lo que sí está claro es que de todas maneras esta nueva ritualización también será instrumentalizada por los sectores hegemónicos para la reafirmación de su poder y del orden dominante.

Pero esta también puede ser una oportunidad, un espacio para los sectores subalternos; pues si el sentido no puede evitar el pasado, existe un pasa-

do y una identidad que está en la fiesta de septiembre que debe ser retomada. Ya se ha evidenciado lo que el poder ha hecho de este proceso, tocará por ello trabajar con los jóvenes para que sea el sentido de lo subalterno el que se revitalice, no el sentido del poder.

Pensamos que es necesario empezar a construir una mirada intercultural sobre la fiesta de la Mama Negra, cuestión que no aparece en las prácticas y discursos tanto de los sectores hegemónicos como de los sectores subalternos, ni en las reflexiones de los intelectuales vinculados a ellos, pues se tiene una visión marcadamente esencialista de la identidad y la cultura, y la interculturalidad es un discurso inexistente.

Hay que empezar a interculturalizar (Walsh, 2002) la fiesta; hay que despojarla de las dimensiones políticas con las que la manipula el poder, liberarla del sentido comercial que ha adquirido. Hay que hacer que la Mama Negra se vuelva un referente no de una «verdadera», única o exclusiva identidad, sino de múltiples identidades en conflicto, que están en una continua lucha por el control de los significados. Eso implica empezar a ver a la Mama Negra como un escenario más en el que se construyen varios discursos de identidad, por lo tanto hay que empezar a buscar otras formas de reconocimiento, de adscripción y pertenencia; construir nuevos rasgos diacríticos de identidad, puesto que la identidad de los laticungueños no está únicamente en la Mama Negra, hay que buscarlos en la riqueza de la diversidad y la diferencia que tiene la cultura popular de Latacunga y Cotopaxi, que poseen una raíz de ancestralidad todavía no explorada, un enorme pasado histórico, pero también una fuerza cultural con profunda contemporaneidad. Es a partir de esos referentes que pensamos pueden construirse nuevos discursos y prácticas identitarias; pero sobre todo otras formas de alteridad, de encuentro con la diferencia, pero despojándola de los sentidos con los que la ha querido construir e instrumentalizar el poder.

Para la construcción de nuevos referentes de identidad y para tejer nuevas relaciones de alteridad, para que empecemos a interculturalizar la fiesta, pensamos, es necesario reactivar y revitalizar la memoria histórica; construir una nueva comunidad imaginaria desde donde podamos enfrentar el proceso de usurpación simbólica que instrumentaliza el poder y que ha generado la actual crisis de sentido. Por ello hay que entrar en un proceso de insurgencia simbólica que permita la reapropiación de esos símbolos usurpados, que hagan posible su resignificación, su resemantización desde el proyecto histórico de los sectores subalternos, para así revitalizar los significados y significaciones que han tenido y construir nuevos sentidos de alteridad que hagan realidad la convivencia pacífica en la diferencia, que materialice el sueño de la construcción de una sociedad verdaderamente intercultural.

[...] la fiesta de noviembre no puede ser nunca la verdadera identidad laticungeña, porque la mayoría de personajes no son ni de aquí. En cambio en la Mama Negra de septiembre sí se ven gente de aquí, gente del pueblo que no necesariamente tiene dinero para salir como un personaje de la Mama Negra. No puede haber verdadera identidad usurpando símbolos ni signos, porque cada símbolo tiene su razón de ser, por eso no podría ser recuperación de identidad nunca [...]¹

[...] la Mama Negra es la identidad de los indígenas de la zona de San Marcos de San Martín, es en honor a la virgen, jamás los Teranes o los Vareas han estado cerca, ellos reciben misa en la catedral, la Mama Negra no es que es de todos los laticungeños, es de los pobres de los tiznados, de los negros, que se han ido apropiando las vivanderas de la Merced, pero que tienen sobre todo la identidad de la pobreza de la vida cotidiana, de la lucha heroica por la vida; la Mama Negra del 11 de noviembre es apropiarse de símbolos que no son de ellos, antes la Mama Negra era vista como una fiesta de indios y de longos, la Mama Negra no es una fiesta de todos los Laticungeños, es una fiesta de los pobres y de los que amamos esta ciudad, para quedarnos o irnos de ella, pero para amarla como es [...]²

[...] la Mama Negra de septiembre cabalgará siempre que exista fe, dentro de nosotros, siempre que tengamos a una virgen que nos ayude y nosotros no estaremos viendo si podemos o no el día que toque ese día cabalgará la Mama Negra de septiembre por la virgen de Mercedes [...]³

40. Héctor Mesías.

41. Héctor Zúñiga.

42. Silva, *op. cit.*, p. 154.

Post scriptum

El primero de noviembre del 2002 se realizó la celebración de la fiesta de la Mama Negra auspiciada por el Municipio de Latacunga. Aparentemente el traslado de la organización a los colegios se lo hizo en la perspectiva de «dignificar la fiesta», la misma que, como hemos analizado, había llegado a un nivel de degradación simbólica resultado del proceso de traslación y vaciamiento de sentido que caracteriza a todo proceso de usurpación simbólica. El objetivo era alcanzar una celebración en la que se eviten el alcohol y los excesos de años anteriores, que los propios sectores oficiales reconocieron dado el rechazo generalizado de la ciudadanía.

Por nuestra parte ya habíamos adelantado, como hipótesis, que si bien se podría lograr que no se beba en la fiesta, muy difícilmente se evitaría el proceso de traslación y vaciamiento de sentido en la misma. Efectivamente, en la fiesta de la Mama Negra trasladada a los jóvenes, se pudo evidenciar la reconfirmación del proceso de usurpación simbólica; asistimos a un nuevo proceso de reinención de la tradición por parte del poder, puesto que la celebración se la sigue realizando dentro de los marcos institucionales impuestos por el poder y de una ritualidad que continúa legitimando los discursos hegemónicos de verdad.

Esta nueva celebración busca construir otro horizonte simbólico de sentido para los jóvenes y a través de ellos legitimar el discurso de verdad construido por el poder, que no ha podido enraizar en el imaginario colectivo. Aunque se sigue manteniendo el mismo discurso de verdad, hay un reconocimiento explícito de que este ha podido concretar la propuesta de unidad que discursivamente señala el poder; esto se explica por las profundas fracturas de la alteridad que en la fiesta se hacen evidentes, y que no han logrado invisibilizar las asimetrías sociales. Ahí que la proclamada «*unidad latacungeña*» no es si no una fracasada aspiración del poder, como reconoce el propio alcalde de la ciudad.

[...] He llevado el guión de prioste mayor por 11 veces consecutivas. Estoy seguro de que los jóvenes harán posible lo que nosotros no hemos podido: la unidad de todos los latacungueños [...]¹

Este viejo discurso de verdad del poder, buscó ser legitimado desde la estrategia de manipulación de las dimensiones temporales; se quiso mostrar a los jóvenes como la encarnación de un presente que está «rescatando» una tradición que ellos están obligados a preservar a fin de garantizar que dicha fiesta, a pesar de ser considerada en el imaginario colectivo latacungueño como una simple copia o remedo de la original de septiembre, logre de esta manera recuperar algo del prestigio perdido frente a la ciudadanía.

[...] La Mama Negra llegó a determinados excesos que fueron comentados y criticados, por eso el Municipio ha pensado entregar la fiesta a los colegios de la ciudad con todos los riesgos que eso significa, si esto sale muy bien y mejora y si los jóvenes nos demuestran que sí pueden cumplir a cabalidad con este encargo o puede suceder lo contrario; pero nosotros estamos muy entusiasmados en que los jóvenes sabrán cumplir. Ahora entregar esto a los jóvenes significa preservar la tradición, ellos tienen ahora una gran responsabilidad [...]²

Sin embargo de ello, son los mismos sectores que la organizan los que están conscientes de que este proceso de reinvencción de la tradición provocará un nuevo conflicto identitario entre los jóvenes, que ven la existencia de dos fiestas de la Mama Negra, la de septiembre a la que siempre han considerado como la legítima y la de noviembre, que siempre han sabido que no es «la propia» sino «la de los políticos», pero es en la que ahora deben participar. Puede evidenciarse, como ya advertíamos, la existencia de una conciencia contradictoria (Gramsci) que está presente en todo proceso de usurpación simbólica; pues el poder si bien quiere mediante este desplazamiento simbólico de la fiesta a los jóvenes, legitimar el discurso de verdad, de la «*verdadera identidad y unidad latacungueña*», ha sido incapaz de legitimar ese discurso en el imaginario colectivo; tampoco ahora ha podido evitar que dicha identidad se la siga viendo como fragmentada y contradictoria.

[...] En esta fiesta por lo de unidad latacungueña yo me iría, pero la identidad no se da en esta fiesta, es como que mañana nosotros los del barrio La Merced vamos a representar a las vivanderas y esa no es la verdadera identi-

43. Ángel Guerrero.

44. Marco Karolys.

45. Víctor Hugo Quevedo, Mama Negra 2002.

dad, las vivanderas viven y conviven todos los días en su propia identidad, en sus propios mercados, en sus propios quehaceres, entonces esta no es la verdadera identidad, pero es una tradición porque esto ya se convirtió en una tradición, eso si, aunque se genera conflicto porque a veces no se sabe qué mismo es, esto es de noviembre esto es de septiembre; los jóvenes no saben y eso genera un grave conflicto a nivel de nuestra identidad [...]³

Habíamos advertido también que si el poder declaró insistentemente que no tendría participación activa en esta fiesta, eso no sería posible, pues el poder sabe muy bien de la eficiencia simbólica que esta tiene para la construcción del imaginario social y de sus discursos de verdad, por ello y a pesar de que trasladó la fiesta a los colegios, continuará manteniendo el control institucional de la fiesta, como efectivamente ha sucedido. La fiesta de la Mama Negra de noviembre, sigue teniendo una profunda importancia política para el poder, aunque este no quiera reconocerlo en sus discursos y es por eso que no renuncia a ella.

Una muestra de esto es que la ceremonia de cambio de mando como la comparsa, mantuvieron las mismas características de las fiestas anteriores, pero con actores jóvenes y la presencia, siempre hegemónica y visible del alcalde y los sectores dominantes locales; pues la fiesta sigue siendo un dispositivo ritual extendido, vital para su legitimación que no puede ser desaprovechada por el poder.

[...] Aquí no hubo ninguna gota de política, no hubo ninguna figuración, ningún personaje relevante máxime solamente el señor alcalde, pero eso es legítimo, es la primera autoridad de la ciudad por eso salió con el carro, con el monumento que va a servir para la construcción de un parque en honor a la Mama Negra [...]⁴

La ceremonia de cambio de mando fue instrumentalizada de tal forma que permitió hacer de esta un espacio liminal desde donde se hizo sentir a los jóvenes que estaban entrando a un nuevo estatus simbólico. El ritual de cambio de mando ratificó el hecho de que todo ritual es un escenario de luchas de sentido; pues en la nueva ceremonia de cambio de mando se construyó, también una nueva lucha simbólica por el estatus social que aparentemente despojaba del sentido abiertamente político que tenía antes y que fue causa de su deslegitimación. Podríamos decir que la nueva ceremonia de cambio de mando para el traslado a los jóvenes de los colegios, construyó otra dimensión política de la ritualidad y una nueva dimensión ritual de la política, que posibi-

46. Patricio Córdova.

47. Fredy Torres.

litaron, además, la instrumentalización de nuevas dimensiones del placer que provoca estar cerca del poder.

[...] Los jóvenes a esa edad, 15 y 16 años, no piensan en el asunto político todavía y eso le va a dar mayor prestigio a la fiesta, aquí no se va a dar el hecho como antes de que por coyunturas políticas, por componendas políticas, por padrinazgos, por compadrazgos, por palancas sean designados candidatos como ha sucedido en varias ocasiones; los jóvenes no están en esa situación, por eso los jóvenes ahora deberán estudiar para merecer el gran honor de ser designados como Capitán, Mama Negra o Abanderado, Ángel de la Estrella o Rey Moro [...]⁵

El ritual de cambio de mando instauró una nueva economía del placer, se desplegaron nuevos recursos simbólicos para la seducción de los jóvenes. Como parte de la estrategia del poder, se ampliaba el círculo de adscripciones que anteriormente estaba cerrado y articulado a determinadas redes de parentesco. El poder logró instrumentalizar el imaginario de que entraba en una fase de *democratización de la fiesta* al permitir que familias, que han sido parte de los sectores subalternos, puedan ser incluidos dentro de esta nueva red simbólica; estrategia que le permitió ganar el apoyo de amplios sectores de la ciudadanía en donde la fiesta ha estado deslegitimada. Al ser incluidos dentro de estos nuevos universos de sentido, mucha gente apoyó, permitiendo que desde el poder se logre la participación más activa de jóvenes pertenecientes a sectores subalternos, incluso de aquellos que han cumplido en la fiesta de noviembre un rol protagónico como el caso de la Mama Negra de septiembre que ahora salió como Abanderado, quien justificó su participación por haber sido elegido el mejor alumno de su centro estudiantil.

La fiesta de la Mama Negra de noviembre celebrada ahora por los jóvenes, no pudo evitar el proceso de reducción semiológica del símbolo, que caracteriza a todo proceso de usurpación simbólica. Evidencia de ello es la instrumentalización y fetichización que se hace de uno de los símbolos más importantes de la fiesta: «Baltazara», la muñeca que representa a la hija de la Mama Negra, que la lleva a la mano y la hace bailar durante la comparsa. El poder no solo ve la importancia de este símbolo, sino que lo fetichiza, lo convierte en un referente ligado a las redes de parentesco articuladas al poder local, que son las que en definitiva se legitiman y reafirman en el ritual de cambio de mando. Por ello el alcalde hace aparecer a Baltazara como su hija, le otorga su apellido, llegando a considerarla como Manuela Baltazara Terán Vásconez. Es interesante que sea el poder el que se atribuye la representación

del padre del símbolo central de la fiesta, expresión de las formas patriarcales propias de la colonialidad del poder aún vigentes; pues el alcalde no hace de Mama Negra sino de «prioste mayor», sin embargo es su posesionario y no transitorio, pero es quien está simbólicamente unido a ese fetiche del poder por lazos de parentesco, es decir permanentes, inamovibles e incuestionables; el poder encarga transitoriamente la paternidad a la Mama Negra como para que se recuerde que es él su verdadero padre; de esta forma Baltazara, «su hija», pasa mediante el ritual, transitoriamente a adquirir el apellido de la nueva Mama Negra: Manuela Baltazara Karolys Tobar.

[...] Cristian en tus manos deposito a Baltazara, mi hija más querida, un año va a estar en tus manos, de ustedes depende que en los próximos años igualmente esté en la juventud, de ustedes depende que de hoy a un año no sea yo quien entregue a Baltazara, sino que tú a otro joven igualmente le estés entregando el mejor símbolo que tiene la Mama Negra [...]⁶

Otra cuestión interesante en torno al rito de cambio de mando como constructor de nuevos referentes de sentido, es que si bien el rito es totalmente profano, para que tenga mayor eficacia simbólica le dan un aire de sacralidad, ahí se reproducen algunos detalles propios de los ritos católicos como por ejemplo los del pase del niño, en el que se acostumbra a que sea el prioste el guardián de lo sagrado; es él quien cuida al «niño Dios» durante todo el año. En el ritual de la Mama Negra de noviembre se reproduce la misma lógica: Baltazara, reemplaza a la figura del niño Dios, se vuelve un fetiche que se transforma en hierofanía; se le otorga un sentido casi sagrado para la legitimación de un ritual eminentemente político. Baltazara es hija del poder. En consecuencia, podemos ver cómo esos juegos de sentido forman parte imprescindible del proceso de usurpación simbólica.

Es interesante analizar la instrumentalización que el poder hace de lo religioso, a fin de legitimar su decisión de trasladar la fiesta a los colegios, de esa forma esta decisión no aparece como una respuesta estratégica del poder para enfrentar el proceso de degradación simbólica, si no como un acto de fe en respuesta a un pedido de la propia virgen. Lo sagrado es manipulado en ese momento que además es el único en que la virgen tiene presencia, pues todo el ceremonial sigue siendo un rito para la reafirmación del poder, que cada vez tiene un carácter totalmente militarizado.

Una muestra de la manipulación que hace el poder de la religión es el discurso del alcalde y su actitud ante la virgen; además que dicho discurso lo hace frente al templo y el mercado de la Merced, esto es, en el territorio de los

subalternos que organizan la fiesta de septiembre; se repite nuevamente una estrategia del poder con tremenda eficacia simbólica: sacralizar sus discursos para legitimarlos a fin de que estos no puedan ser impugnados. Solo eso puede hacer que lo plantee en el escenario subalterno ante quienes ofrece demagógicamente obras que estos sectores siempre demandan, pero que no son atendidos; una de esas obra es la construcción de un nuevo mercado. Así la realización de esa demanda no aparece como una consecuencia de la agencia de los actores subalternos, sino como una dádiva del poder por su compromiso con la virgen y la fe. Es clarísima la utilización e instrumentalización de la religión, el uso político que hace de esta el poder y la eficacia simbólica que esto tiene para su legitimación, como lo evidencian las palabras del propio alcalde.

[...] Virgen de Mercedes, primero un ave María, segundo agradecerte y darte todo mi amor, porque después de lo que yo he visto ahora en el recorrido de la Mama Negra y estoy en el barrio de la Merced, se ha dado lo que tú nos pedías, de que haya una Mama Negra pero sin licor, de que haya una Mama Negra pero sin excesos y gracias a la juventud de Latacunga a la que tú siempre bendices y yo también me inclino reverente primero ante la Madre de Dios y luego me inclino reverente ante el pueblo de Latacunga y ante la juventud que nos ha dado una gran lección; hoy en la Merced me comprometo a cumplir lo que había ofrecido, el mercado del sector, un mercado que sea digno de la gente más pobre y de la más necesitada. Dios te salve virgen de las Mercedes [...]⁷

El ritual de cambio de mando, por otro lado es la expresión más palmaria de cómo se mantienen y reafirman los imaginarios de la colonialidad del poder; ahí se reproduce en forma simbólica una forma de adscribirse al poder que termina siendo una comedia tragicómica, una mala copia de los ritos de las monarquías europeas; pues el nombramiento o la ratificación de los personajes centrales de la fiesta se lo hace a la usanza de la Europa medieval; personajes que son «investidos» con la espada en los hombros y en la frente. Una clara razón colonial está vigente, pero además podemos ver que no solo se copia mal los rituales y se usurpa los símbolos de los subalternos, sino que también hay una copia grotesca de los rituales de la nobleza europea a la cual quisieran parecerse los defensores de la «verdadera identidad latacungeña», otra clara evidencia de su conciencia contradictoria, puesto que la identidad que se construye desde el poder está sometida a la contradicción entre lo que se es y lo que se quiere ser, entre los verdaderos rostros y las apariencias de las máscaras que se construyen para ocultarlos.

Otra muestra de la reproducción de la colonialidad del poder, que opera a través del rito de cambio de mando, se da en el hecho de que ahí el poder necesita ser investido, legitimado a través de mecanismos formales ajenos; de ahí la presencia del notario y de la lectura del edicto, en el cual se hace evidente el sentido excluyente, discriminador y racializado del imaginario dominante. Los indios están ausentes de la constitución de la identidad primigenia de Latacunga, cuna de «ilustres, filántropos y héroes», lo que marca una frontera simbólica claramente definida frente a los sectores subalternos y fractura más las relaciones de alteridad que el rito no puede invisibilizar. Dicho edicto maneja una visión esencialista y folklorizante de la cultura; se evidencia, además una permanente conciencia contradictoria, pues se busca mantener la «pureza» de una tradición que, sin embargo, se sustenta en la usurpación de símbolos ajenos. Por más que la fiesta haya sido trasladada a los jóvenes, dicho traslado se lo hace dentro de las necesidades políticas y simbólicas del poder; toda la ritualidad, así como el edicto de la Mama Negra, leído por el notario, opera como un eficiente discurso que hace posible la legitimación de los otros discurso de verdad construidos desde el poder.

[...] En mi ciudad querida de San Vicente Mártir de Latacunga, cuna de ilustres, de prósperos, de filántropos y de héroes que fecundaron con su sangre esta tierra bendita para darnos la libertad, yo Cristian Karolys Tobar, investido de Mama Negra 2002 con el beneplácito de los conciudadanos y con el propósito de mantener la confraternidad de todos los ecuatorianos y la unidad de los cotopaxenses, y el reencuentro de los latacungueños a través de la más pintoresca y hermosa expresión cultural de nuestro pueblo, la gran comparsa de la capitanía de la Mama Negra, dispongo lo siguiente:

Que se fortalezcan los vínculos de unidad y solidaridad entre todos los ecuatorianos, cotopaxenses y latacungueños, que todos nos comprometamos a mantener la pureza de la tradición y el significado de esta hermosa expresión cristiana, folklórica y cultural de nuestro pueblo, capitanía de la Mama Negra.

Por la confraternidad, unidad y solidaridad, con la esperanza de un mañana más justo y más humano, brindemos todos juntos ¡Viva Latacunga! [...] ⁸

El ceremonial tiene un claro sentido profano, las dimensiones sagradas de septiembre son totalmente inexistentes. Cada vez más el rito se ha militarizado, se lo hace con pasos y aires marciales; las vestimentas de los personajes que acompañan la capitanía, no tienen la sencillez de la de los engastadores, del Capitán o el Abanderado de septiembre, sino que ahora son similares a los uniformes de los colegios militares, también se puede evidenciar,

51. Antonio Herrera, concejal y representante del alcalde al Comité de la Mama Negra; septiembre 2002.

en la vestimenta, una profunda lucha por ganar mayor prestigio; cada personaje busca hacer más vistoso, colorido y con las mejores telas su vestimenta, así puede destacarse sobre los otros. En definitiva, este ritual ratifica el desplazamiento del sentido que se produce en la fiesta, que es característico del proceso de usurpación simbólica y que el traslado a los colegios no ha podido evitar.

Sin embargo de ello, resulta interesante analizar, que si bien el poder busca mantener el control institucional de la fiesta y hacer visible su presencia, existen espacios desde los intersticios que no han sido todavía instrumentalizados, lo que abre otras posibilidades de desplazamiento de sentido dentro de la propia ritualidad que ha construido el poder. Por ejemplo: ahora el nombramiento de los personajes no se lo a hecho desde el espacio institucional, el Comité de la Fiesta que tradicionalmente se encargaba de nombrar a los personajes, sino que se han tenido que abrir, en algunos colegios, espacios más democráticos para la elección de los personajes centrales, a través de elecciones internas, lo que implica dar un cambio al sentido hegemónico que ha tenido la fiesta.

[...] en el nuestro y en otros colegios se escogieron a los mejores alumnos, eso significa que participen los jóvenes, en dos colegios se hizo por votación, los jóvenes que tienen mayor liderazgo, mayor acercamiento con sus compañeros, merecieron esta representación y eso tiene que ver con la participación de los jóvenes, no es uno o dos o un Comité el que designa, es la mayoría de los estudiantes que designan a uno de sus compañeros para que sea uno de los personajes [...]⁹

Resulta muy interesante este desplazamiento en la búsqueda de democratizar la participación de los jóvenes; esto rompe con las intencionalidades que pueden darse desde la institucionalidad del poder; sin embargo, lo importante sería que el proceso de democratización y participación se profundice en la totalidad de los colegios, para así evitar la instrumentalización que ha hecho el poder y lograr darle un nuevo sentido desde la agencia de los jóvenes.

[...] Ahora hay voces que dicen que la fiesta no debe ser hecha por el Municipio, el folklore no se puede institucionalizar, eso es un asunto espontáneo, ahora si los jóvenes retoman esto, ojalá se mantenga para que todo ese asunto político quede en la historia como un hecho del pasado y que aquí sean los jóvenes los que realmente participen y darles responsabilidades a los jóvenes y esta es una responsabilidad en la que ojalá salgan bien librados [...]¹⁰

52. Víctor Hugo Quevedo.

53. Manuel Quevedo.

Desde las estrategias del poder, uno de los objetivos centrales era lograr una celebración en la cual no se dé la presencia del alcohol, ni de los desmanes de celebraciones anteriores, para lo cual se tomaron medidas para el control de dichos excesos con la participación de la policía y el ejército, más el decomiso de alcohol y el anuncio de las autoridades de los colegios de que habría represalias a los alumnos que ingieran alcohol en la comparsa; sin embargo resultaba más que contradictorio, irónico, que algunas de las personas responsables del control estuvieran ebrias.

[...] Nosotros, los profesores, nos comprometemos a que no hayan tomados en las comparsas, pero la responsabilidad de los padres de familia, de la sociedad civil, eso es lo que hay que pedir, porque al venir ya habían tomados, esto es un compromiso de todos, las fiestas deben asumir sus responsabilidades, no desnaturalizarlas, pero asumir la responsabilidad en lo que se refiere a los no excesos [...]¹¹

En el imaginario colectivo, no es que se critique el consumo de alcohol, lo que se cuestiona son los excesos a los que se ha llegado en las celebraciones anteriores. No hay que olvidar que en la cosmovisión andina, se tiene una clara visión sobre la función ritual que la bebida tiene en la fiesta, por ello y para algunos en esta última celebración faltó un poco de alcohol para inyectar más vida a la fiesta, pues se vio a los personajes apagados y sin mayor energía; lo que creemos se explica, no solo porque no hubo alcohol, si no por la distancia simbólica frente a los significados de la fiesta, pues muchos de los participantes fueron obligados a intervenir en ella, por tanto no había formas de interacción simbólica que potencializaran la energía colectiva de los participantes.

[...] Quisiera manifestar que sí faltó un poquito de traguito, un poquito de alcohol sí enciende la chispa al folklore, sí faltó un poco de energía, los guambas estaban como desanimados, les faltaba energía, siempre es bueno, no ve que fiesta sin trago no es pues fiesta, claro está que hay que evitar que se emborrachen, eso si hay que controlar, pero que faltó, sí faltó un poquito aunque sea controlado [...]¹²

Como se puede ver, los mecanismos punitivos y disciplinarios aún son un recurso que emplea el poder para enfrentar la degradación simbólica; pero si bien en la fiesta se logró controlar el consumo de bebidas alcohólicas, lo que no ha podido evitarse es el vaciamiento de sentido que caracteriza a todo

proceso de usurpación simbólica, el mismo que se ratificó en la última celebración. La fiesta evidenció un claro proceso de reducción semiológica del símbolo, reduciendo la fiesta a una simple parafernalia signica, a un acto meramente folklórico y exótico; resultaba lamentable el hecho de que la mayoría de los actores participantes no conocieran en absoluto el significado de los personajes que encarnaban, así estudiantes que estaban disfrazados de Huacos decían ser el Ángel de la Estrella; Camisonas decían ser Ashangueros, y muchos no sabían de qué personaje estaban disfrazados; pues simplemente se les impuso, desde las autoridades de sus colegios, que se disfrazasen de tal o cual personaje.

[...] El personaje que represento es a Ramón Barba Naranjo. El significado es tener una comparsa del cantón Latacunga [...]¹³

[...] Estoy de Rey Moro, mejor dicho soy el sacerdote del Rey Moro. Soy el acompañante principal del personaje y el papel que cumple es llevar un guión y demostrar la hermandad que tiene con el Rey Moro [...]¹⁴

[...] Bueno a mí me dijeron que este personaje es un Rey tan bueno que tenía la amistad con la Mama Negra, era apoderado de dos parcialidades y era un jacho de Latacunga [...]¹⁵

En otros casos podía escucharse respuestas como estas:

[...] ¿De qué estamos disfrazados, ve?, creo que es de Capitán [...]¹⁶

[...] No sé de quién tan será, a mí me obligó a que me disfrace así el señor inspector, pero no nos explicaron nada [...]¹⁷

Esto que para los organizadores no fue sino «una pequeña falla de organización», se lo quiso justificar atribuyéndolo al escaso tiempo de preparación de la fiesta que fue apenas de un mes; pero en realidad, lo que se hacía evidente era el proceso de vaciamiento de sentido, de reducción semiológica del símbolo, que caracteriza a la usurpación simbólica, lo que quedó palmariamente demostrado en la fiesta de la Mama Negra trasladada a los jóvenes.

[...] además como esto se entregó a la juventud sin el suficiente tiempo para que ellos puedan saber lo que es la fiesta y lo que los personajes significan,

55. Cit. en Emma Cervone, «Racismo y vida cotidiana: las tácticas de la defensa étnica», en Emma Cervone y Fredy Rivera (edits.), *Ecuador racista: imágenes e identidades*, Quito, Flacso-Ecuador, 1999, p. 137.

56. Manuel Quevedo.

57. Víctor Hugo Quevedo.

y eso es una falla de la organización, es un error también de nosotros como profesores que debíamos explicar a los estudiantes esto para que no se vea como está pasando ahorita que muchos desconocen totalmente los significados de la fiesta y los personajes, el tiempo fue también muy apremiante en esto [...] ¹⁸

[...] los muchachos como es primera vez no estuvieron un poquito fogueados, muchos no sabían nada de los personajes de lo que estaban disfrazados, a lo mejor les faltó tiempo para repasar y tener al menos un video de las imágenes de cómo se desarrolla esta fiesta. Cierto es también que hay cambios en la vestimenta, la cuestión original de la Mama Negra es la vestimenta y desgraciadamente o ventajosamente ha habido cambios dentro de la vestimenta, dentro de las comparsas en si [...] ¹⁹

Sin duda desde el poder la fiesta fue todo un éxito, pues logró su fin estratégico: recuperar la opinión que la ciudadanía tenía sobre la fiesta en perspectiva de legitimarla posteriormente, mantenerla dentro de los marcos institucionales, pero a su vez incorporar a actores protagónicos de los sectores subalternos y, lo más visible, se logró hacer una fiesta sin alcohol; claro, que la cuestión más importante, el vaciamiento del sentido, queda en este aparente éxito invisibilizado.

[...] Si es que podemos evaluar cuantitativamente, si tenemos que poner una calificación yo considero que esto es diez sobre diez, es una de las mejores Mama Negras que hemos pasado en mucho tiempo... Hemos podido constatar que en el trayecto no hubieron excesos de licor y hemos podido controlar esa situación... Que las autoridades analicen lo que acaba de pasar y saquen las mejores conclusiones, a la gente Dios le pague por haberse portado como se portaron, esto es Latacunga, gracias a la ciudadanía que escuchó el llamado que ayer hicimos en el pregón con rótulos pidiéndoles que no consuman licor que no den de tomar, que regalen agua y no trago, gracias a la ciudadanía porque respondió y gracias a la gente que vino de afuera, no hubo un solo exceso al respecto [...] ²⁰

Ideológicamente el poder, al reafirmar en su discurso que esta fiesta abre una nueva etapa de la unidad latacungeña, dado que los sectores subalternos han sido articulados, busca deslegitimar así la celebración de septiembre. Sigue, sin embargo, en los actores operando la conciencia contradictoria gramsciana; pues muchos no solo desconocen los significados, sino que rechazan ser obligados a participar por los gastos que representa y porque hay

58. Manuel Quevedo.

59. Héctor Mesías.

60. Víctor Hugo Quevedo.

una distancia estructural, una lejanía al sentido simbólico, el poder va a tratar de interiorizar ese sentido en los jóvenes, en la perspectiva de que la fiesta siga teniendo la misma eficacia simbólica que le ha dado el poder.

Estamos en consecuencia asistiendo a un nuevo proceso de re-invencción de una nueva tradición como estrategia del poder, a la resemantización de sentidos de la propia fiesta, construida por los sectores hegemónicos. Lo interesante es que desde los jóvenes se busca instaurar un sentido crítico de las viejas prácticas, eso es importante para impedir la manipulación que, desde los sectores oficiales se está haciendo y se querrá hacer de la fiesta; pues la siguen viendo como un dispositivo ritual simbólico importante para su reafirmación, legitimación y ejercicio, muy difícilmente renunciarán a ella. Hay que estar atentos además, al hecho de hasta cuando el poder va a permitir que la fiesta la hagan los jóvenes, pues por un lado, estos podrían darle un sentido contra hegemónico; y por otro, que el próximo año es eminentemente electoral y el poder y los sectores articulados a su ejercicio, no van a renunciar a una fiesta que tiene tremenda eficacia simbólica para la legitimación del poder y de su ejercicio. Sin embargo confiamos en la agencia de los actores juveniles que sabrán ir más allá de los sentidos del poder y podrán hacer de la fiesta de la Mama Negra una fiesta para celebrar la vida.

El traslado de la organización y realización de la fiesta de la Mama Negra a los colegios, si bien reconfirma que se agudizó el vaciamiento de sentido, no implica ver que la fiesta puede ser resemantizada desde la agencia y la potencialidad de los actores jóvenes si se trabaja en la construcción de un sentido político contrahegemónico; no podemos dejar de confiar en la fuerza insurgente que caracteriza a la juventud. No olvidemos –lo hemos analizado en nuestro trabajo– como muchos jóvenes de los sectores subalternos que han participado en la fiesta de noviembre, han cumplido un rol transgresor frente al poder, a través del uso de sus cuerpos, del placer y la sensorialidad en la vivencia de la fiesta, es importante ver que desde los jóvenes puede construirse una agencia que desplace el sentido hegemónico que quieren darle los sectores dominantes.

Por ello, es interesante percibir que en el discurso de los jóvenes hay una semilla con cierto sentido político, así lo demuestra el cuestionamiento que la actual Mama Negra hace al discurso de verdad que el poder ha construido; este muestra que la unidad de los laticungueños no ha sido posible por los intereses del poder y los políticos a él articulados.

[...] Convencido que sabremos cumplir con ustedes y con todos quienes nos visitan en este día. Que esta fiesta sea la reafirmación de la unidad que es-

cuchamos pregonar por autoridades y políticos, pero que sin embargo, no renuncian a ciertas actitudes e intereses que tienen de poder [...]»²¹

Creemos que en los jóvenes está un gran potencial que debe ser trabajado desde perspectivas políticas e interculturales en la búsqueda de ir interculturalizando²² la fiesta, puesto que desde los sectores hegemónicos la fiesta viene siendo instrumentalizada desde meras perspectivas multiculturales, lo que les resulta estratégico para su proyecto.

Si bien la perspectiva intercultural está lejana de la discusión de los actores sociales, vemos que los proyectos de institucionalización de la fiesta, y este nuevo intento de desplazamiento de sentido que está haciendo el poder al trasladar la organización de la fiesta a los colegios, lo hace desde perspectivas de una política puramente multiculturalista, queriendo mostrar la fiesta como un espacio para el encuentro de la diversidad y la diferencia, en el cual se invisibilizan los conflictos; estrategia que ha sido muy útil al poder para evitar los cuestionamientos al orden hegemónico.

La multiculturalidad, si bien reconoce la existencia de diversidad de culturas que co-existen en determinado espacio, no considera el aspecto relacional que se teje entre estas, por el contrario las muestra dispersas, segregadas. Desde las demandas políticas, la multiculturalidad se vuelve una especie de relativismo instrumental que proclama el mero reconocimiento de la diversidad y la diferencia, propugna alcanzar la visibilización de su presencia, pero sin cuestionar las relaciones de poder y hegemonía que en dichas relaciones se construyen. Es por eso que el multiculturalismo se ha convertido en un instrumento útil para el ejercicio del poder; en la supuesta «unidad» se busca anular la existencia de conflictos y oscurecer las desigualdades y asimetrías sociales, que hacen que tal igualdad sea una mera declaración discursiva que instrumentaliza el poder para dejar intactas las estructuras y relaciones que reafirman y reproducen su ejercicio,²³ como se evidencia en la fiesta de la Mama Negra de noviembre, que desde el discurso de verdad del poder aparece como expresión de la verdadera unidad latacungeña.

Por eso, al hablar de multiculturalidad, como advierte Zizek,²⁴ no po-

61. Manuel Quevedo.

62. Manuel Caiza, Loador, septiembre 2002.

demos dejar de ver la *ideología subterránea* que esta esconde, la misma que se sustenta en una forma perversa de *tolerancia represiva* de la diferencia, por la cual se transforma al «otro» real en un «otro» folklórico; pues si se reconoce la diferencia, esta queda neutralizada y vaciada de su sustancia transformadora, que es lo que el poder intentará hacer en la fiesta de la Mama Negra de noviembre para frenar la fuerza transgresora de los jóvenes.

La multiculturalidad, como lo advierte Walsh,²⁵ se vuelve una estrategia de doble juego: reconoce y tolera las diferencias étnico culturales, pero como estrategia para la desmovilización, el debilitamiento y la desestructuración de las diferencias, permitiéndole al poder el manejo de la conflictividad social y la implementación de modelos acordes a sus necesidades de acumulación material o simbólica, que a la vez le posibiliten el mantenimiento y la reproducción del orden dominante. La multiculturalidad constituye una nueva estrategia de dominación, hace posible la desmovilización, el control y desarticulación del potencial político insurgente de la diversidad y la diferencia; pues, en su supuesto reconocimiento, la cuestión del poder y la dominación quedan ocultas.

En el caso de la Mama Negra, se evidencia desde el poder una clara perspectiva multicultural instrumental. El supuesto llamado a la unidad latacungueña a través de la fiesta de noviembre, el poder lo utiliza como un recurso táctico mediante el cual ha logrado la participación de amplios sectores de la clase media y así como de amplios sectores subalternos, los que por razones de compensación material o simbólica, y por los mecanismos de uso del placer que emplea el poder en perspectiva de su legitimación, participan de tal llamado.

El sentido instrumental que el poder está haciendo del multiculturalismo y de su eficacia simbólica, se evidencia en el hecho de que los jóvenes, si bien expresan cierto sentido crítico en su discurso, no dejan de legitimar el discurso de verdad construido desde el poder, que reafirma el imaginario de la fiesta de la Mama Negra de noviembre como la fiesta de la «*verdadera identidad y unidad latacungueña*», como se nota en el discurso de la joven Mama Negra de este año.

[...] Convencido que sabremos cumplir con ustedes y con todos quienes nos visitan en este día. Que esta fiesta sea la reafirmación de la unidad que escuchamos pregonar por autoridades y políticos, pero que sin embargo no renuncian a ciertas actitudes e intereses que tienen de poder... Que esta fiesta sea

1. Iván Guerrero.
2. Lalo Freire.
3. Víctor Hugo Quevedo, Mama Negra septiembre 2002.

el espacio vital para sentirnos más laticungueños, para sentir que nuestras tradiciones son parte del convivir diario... Que la Mama Negra del 2002 entregada a la juventud sea la que marque las diferencias para el positivo, que hoy se marque una nueva época de la fiesta, porque la juventud, estoy seguro, sabrá responder a los retos de la vida actual y fundamentalmente integrará a los jóvenes que necesitamos de espacios para ser parte de las decisiones de la ciudad en sus diversos aspectos... Que la juventud comprenda que esta es una ocasión única y que todos estamos dispuestos a demostrar que sin excesos sí se puede disfrutar, será nuestra mejor demostración y además la demostración de la conciencia de esta generación [...]²⁶

Creemos que es necesario ver la diferencia entre multiculturalismo e interculturalidad desde sentidos más políticos. A diferencia de la pluriculturalidad que es un hecho objetivo, existente y fácilmente constatable, la interculturalidad es una realidad que aún no existe, es una meta a alcanzar, que para que exista debe ser construida; lo que implica verla como resultado de prácticas y acciones sociales conscientes y concretas que son impulsadas por sujetos social, política e históricamente situados.²⁷

Interculturalidad no significa la simple constatación cuantitativa de múltiples y diversas culturas, tampoco de la mera co-existencia entre ellas, ni declarar su reconocimiento y tolerar la «insoportable diferencia del otro», o de esencializar identidades.²⁸ Interculturalidad quiere decir «entre culturas», significa la con-vivencia de estas en la diversidad y diferencia. Al contrario del multiculturalismo, la interculturalidad construye puentes, articulaciones sociales de sentido; implica relaciones, interacciones, negociaciones, encuentros dialogales, construcción de nuevas formas de alteridad en las que se producen intercambios simbólicos de significados, significaciones y sentidos de actores con diferentes representaciones de la existencia, en las que no se sobredimensiona ni se anula la diferencia, tampoco se busca la simple mezcla –mestizaje o hibridación– de identidades despolitizadas; se establece una dialéctica entre la pertenencia y la diferencia, entre la mismidad y la otredad, entre la identidad y la alteridad, pero con contenidos políticos, lo que significa que tiene en claro la cuestión del poder y su ejercicio, así como de su impugnación.²⁹

1. Rubén Terán Vásconez, alcalde de Latacunga. Discurso en la ceremonia de cambio de mando, noviembre 2002.
2. Edmundo Rivera, periodista y profesor del colegio Vicente León, noviembre 2002.
3. Edmundo Rivera.
4. Jorge Mogro, Guiador General de la fiesta, noviembre 2002.
5. Edmundo Rivera.

En consecuencia la interculturalidad es una tarea política; esto implica considerar que su construcción pasa por ver las cuestiones de la colonialidad del poder. La interculturalidad se vuelve, al decir de Walsh,³⁰ un proyecto social, político y epistémico con un sentido contrahegemónico.

Por ello la necesidad de dar a la fiesta un sentido no solamente multicultural como lo está haciendo el poder, sino abrir espacios de encuentros para empezar a interculturalizar la fiesta, como estrategia que permita enfrentar las manipulaciones del poder. Hay que aprovechar el hecho de que el poder construye procesos desiguales y combinados, pues si bien quiere legitimar un discurso de verdad, las asimetrías que ese mismo poder genera, no pueden evitar las fracturas de la alteridad, por lo tanto que dicho discurso se vuelva en sí mismo contradictorio y excluyente.

Creemos que desde la agencia de los jóvenes hay que trabajar con ellos para que maduren en sus propuestas y les den un sentido contrahegemónico que les permita superar el sentido multicultural que quiere darle el poder, y empiecen a trabajar desde perspectivas interculturales. Interculturalizar la fiesta de la Mama Negra implica trabajar en perspectivas de construir puentes dialogales y relacionales con los actores subalternos de septiembre, lo que puede aportar, por un lado a superar esa fractura de la alteridad que se vive en la sociedad latacungeña como consecuencia de las relaciones de colonialidad del poder, aún vigentes; por otro a que los jóvenes conozcan y reconozcan, valoren, acepten y respeten la celebración de septiembre en la que se sigue manteniendo la fuerza del sentido, la fuerza simbólica que el poder no ha podido usurpar ni desestructurar, pues al ser una fiesta cargada de un sentido espiritual, les da fuerza para continuar cotidianamente tejiendo la sagrada trama de la vida.

A pesar de que el traslado de la fiesta a los colegios evitó los desmanes de otros años, lo que para el poder, e incluso gran parte de la ciudadanía constituye un éxito, no pudo evitar –lo hemos dicho– que se produzca un vaciamiento de sentido que es inevitable en un proceso de usurpación simbólica, así como no se pudo evitar que siga siendo el poder y sus intereses estratégicos los que continúen determinando la re-invenición de esta nueva tradición, puesto que desde el poder se está buscando construir ahora, en nombre de los jóvenes, un nuevo discurso de verdad, mientras la fiesta sigue operando como un dispositivo ritual simbólica a través del cual el poder se legitima. Sin embargo se siguen manteniendo las mismas asimetrías sociales, se mantiene en una aparente unidad de la juventud formas de ruptura de la alteridad, a pesar de que se han querido invisibilizar los conflictos estos se mantienen.

6. Rubén Terán Vásconez, alcalde de Latacunga.

En definitiva la fiesta de la Mama Negra, por ser una expresión vital de la cultura del pueblo, seguirá siendo inevitablemente un escenario de lucha de sentidos por el control de los significados; pues, por un lado a través de esta fiesta el poder y los sectores hegemónicos celebran su ejercicio y lo reafirman; mientras por otro los sectores subalternos impugnan los sentidos de dicho poder para hacer de esta fiesta una celebración de la vida.

Cuadro comparativo de las isotopías de la usurpación simbólica en la fiesta de la Mama Negra

Septiembre	Noviembre
<i>Sentido simbólico</i>	<i>Sentido simbólico</i>
<ul style="list-style-type: none"> • Expresión de religiosidad popular; es un ritual sagrado, un acto de fe en homenaje a la virgen de Mercedes para darle gracias por los favores recibidos. • Se reafirma y revitaliza la relación con lo trascendente, eso genera profundas interacciones simbólicas de sentido. • Se pide permiso a la virgen para la realización de la fiesta. • El Ángel de la Estrella, el Rey Moro, el Embajador, son niños, por eso son los encargados de recitar las loas como un homenaje a la virgen, para solicitarle que proteja a los pobres y a la ciudad. • El rito tiene un carácter religioso que busca la legitimación de la fe, hacer evidente el agradecimiento de los sectores subalternos a la virgen por sus milagros. • Vestirse de Mama Negra, de Ángel de la Estrella, de Rey Moro, de Abanderado, de Capitán, es un acto de fe, una forma simbólica de ganar los favores de la virgen. • Hay una herencia cultural compartida; universos simbólicos de sentido que se transmiten a los hijos, a los jóvenes y niños, pues cada personaje tiene el compromiso de fe con la virgen de <i>vestirse</i> consecutivamente por lo menos siete años y de que lo hagan también sus hijos. • Los actores viven el sentido de lo simbólico, conocen los significados y significaciones de la fiesta y de los personajes que encarnan. 	<ul style="list-style-type: none"> • Es un acto ritual profano, desacralizado, en el cual lo trascendente es lo político, pues se buscan futuras candidaturas y la legitimación del poder. • La intencionalidad política construye solo intercambios simbólicos que la van vaciando de sentido. • Se pide autorización al alcalde para la realización de la fiesta. • El Ángel de la Estrella, el Rey Moro, el Embajador, son personajes reconocidos en el plano social, político o económico, sus loas una forma de legitimar su prestigio. • El rito de transmisión del mando, tiene un carácter militarizado que busca la legitimación del prestigio y el poder de las familias dominantes. • Disfrazarse de Mama Negra, de Ángel de la Estrella, de Rey Moro, de Abanderado, de Capitán, es un recurso simbólico para poder tener acceso al poder político, para poder ser nombrados luego diputados, alcaldes, concejales o consejeros. • No hay un universo simbólico compartido, los participantes se <i>disfrazan</i> de determinado personaje cada año porque así les ha sido impuesto. • Los participantes desconocen en absoluto los significados y significaciones de la fiesta y los personajes que encarnan. • Es un acto folklórico en el que solo se mantiene el contenido sónico de la otra celebración (vestimenta, personajes, colorido), es por ello que necesita construir una nueva arquitectura de sentidos, la ri-

- Constituye un acto cultural rico en *interacciones simbólicas*, que hacen posible la revitalización de su identidad y su cultura.
- Operan un *dispositivo ritual extendido* que hace referencia a la tensión entre la identidad y la alteridad, pues al construirse sobre símbolos usurpados, la identidad no es sino ficticia y la alteridad está profundamente fracturada.
- La usurpación simbólica genera un proceso de *traslación de sentido*, de *vaciamiento de sentido*, hasta llegar a la *degradación del sentido* simbólico originario y construye un nuevo sentido acorde a los intereses del poder.
- El proceso de usurpación simbólica, provoca que los símbolos pierden su fuerza constructora de sentido, lo que conduce a su degradación, esto implica que los significados y las significaciones simbólicas se distorsionan se alienan, provocando un proceso de degradación simbólica, que se expresa en el uso excesivo de alcohol y los desmanes; pero sobre todo en el vaciamiento de sentido que genera un profundo déficit simbólico y una grave crisis identitaria.

El espacio

- Pertenecen a los espacios periféricos, a los márgenes.
- La ritualidad tiene relación con los espacios sagrados (iglesia, El Calvario) y el recorrido por las calles de la ciudad.
- En ese momento los sectores subalternos se toman los espacios del poder, se da una insurgencia simbólica de la periferia mediante la presencia de lo marginal en el centro.
- Los actores subalternos muestran su agencia para la resemantización y apropiación del espacio hegemónico de la ciudad.

El espacio

- Pertenecen a los espacios centrales articulados al poder.
- La ritualidad se la hace en los espacios del poder, el parque central donde están las instituciones del poder: político (alcaldía y gobernación), religioso (la catedral), económico (los bancos y negocios); en el estadio del ejército y la avenida de los desfiles militares, a fin de construir ritualmente la reafirmación de sus espacios de poder.

<i>El tiempo</i>	<i>El tiempo</i>
<ul style="list-style-type: none"> • Se realiza la fiesta el 23 y 24 de septiembre día de la virgen de Mercedes. • Tiempo sagrado para la celebración de la vida. • Tiempo trascendente para la ruptura del orden dominante, para la confrontación simbólica del poder, para la construcción imaginaria del mundo al revés. • Se recrea un nexo temporal entre pasado y presente. Se revitaliza la memoria, la tradición, para dar sentido al presente y al futuro. • La fiesta es un lugar de la memoria, una fuente generadora de sentido. 	<ul style="list-style-type: none"> • Se la realiza con motivo de la celebración del 11 de noviembre fecha de la independencia política de la ciudad. • Tiempo profano, para la celebración del poder, donde se evidencia la función ritual de la política y la función política de la ritualidad. • Tiempo para la reafirmación y legitimación simbólica del poder, para agudizar la condición subalterna de los sectores populares. • Desde el imaginario del poder con la institucionalización de la fiesta, esta se dignifica, pues <i>antes</i> esta no era sino una fiesta de indios y de longos y subalternos; <i>después</i> que la organiza el municipio, la fiesta adquiere mayor prestigio y fama nacional y mundial. • Se busca hacer también de la fiesta un lugar de la memoria, para ello se instrumentaliza, reinventa y usurpa la tradición, se recuerdan signos muertos; hay una continuidad ficticia del pasado.
<i>Sentido social</i>	<i>Sentido social</i>
<ul style="list-style-type: none"> • Los actores que organizan la fiesta son las vivanderas del Mercado de la Merced y El Salto y al igual que el resto de personajes que participan en ella pertenecen a los sectores subalternos, son generalmente de raíz indígena o de sectores populares urbanos con raíces campesinas que forman parte de las familias: Chicaiza, Canchigña, Mullo, Pallo, Jami, Guayta, Chilinguina, Morocho, Mazapanta, Laica, Salazar, Lema, Quimbita, Qhispe, Chacón, Llumigusin, Chuquitarco, Borja, Quevedo, entre otras. • La fiesta reafirma lazos de parentesco y lealtades entre los sectores subalternos. • No se eligen los personajes, lo deciden por la fe. • No interesa la persona como tal, sino su corporeidad, pues en el cuerpo individual de un personaje, se encarna simbólicamente todo el cuerpo social. 	<ul style="list-style-type: none"> • Los actores pertenecen a los sectores hegemónicos de la burguesía local, o pequeña burguesía. Son parte de las familias «nobles» que se hallan emparentadas entre sí y que han tenido y tienen acceso al poder político y económico y una gran influencia, prestigio y autoridad en la ciudad entre las que tenemos: Terán, Varea, Iturralde, Lanás, Cajiao, Sansur, Maya, Vásconez, Meythaler, Izurieta, Maldonado, León, Egas, Medina; Montalvo, Albán, Naranjo, Torres, Pastor, Coronel, Noboa, Cevallos, Donoso, Alarcón, entre otras. • Se reafirman los lazos de parentesco y lealtades de las familias dominantes ligadas al poder económico y político. • Los personajes los nombra el municipio, para ello interesa mucho el apellido de las personas, en su nombramiento pesa mucho las relaciones de compadrazgo, amistad y los compromisos políticos.

<ul style="list-style-type: none"> • No existe un priestazgo individual, sino colectivo. Los priostes son personas del pueblo que le tienen fe a la virgen. 	<ul style="list-style-type: none"> • Se da un desplazamiento del sentido del priestazgo, los priostes ahora son las personas, instituciones, empresas públicas o privadas que tienen poder político o económico.
<i>Sentido económico</i>	<i>Sentido económico</i>
<ul style="list-style-type: none"> • La fiesta es financiada con el esfuerzo colectivo de las vivanderas del mercado y de personas de fe que colaboran. • Se evidencia la función simbólico ritual de la jocha como acto de fe, por eso esta no es impuesta, sino un acto totalmente voluntario. Se tejen lazos de solidaridad, reciprocidad y redistribución, que son propios de su matriz cultural andina. 	<ul style="list-style-type: none"> • Se da un desplazamiento del sentido simbólico ritual de la jocha, esta se vuelve obligatoria pues es impuesta por el municipio, por ello al poder no le cuesta nada financiarla. • La jocha sirve como instrumento de articulación y legitimación de las relaciones de poder con los sectores hegemónicos. • La fiesta está siendo un gran negocio para las empresas especialmente licoreras, lo que evidencia una clara articulación del poder político y económico y como estos instrumentalizan los actos culturales. • No hay interacciones de solidaridad, reciprocidad y redistribución, pues estas no forman parte de sus universos simbólicos.
<i>Ver o ser visto</i>	<i>Ver o ser visto</i>
<ul style="list-style-type: none"> • El anonimato juega un papel simbólico importante, pues al ser un acto de fe no interesa la visibilización del personaje. • El uso de la máscara, es parte fundamental de la ritualidad. • No es un rostro individual el que se ve, sino que en el rostro anónimo de un personaje, se encarnan todos los rostros. • Mirada esotérica: Se ven a sí mismos como parte del pueblo, como herederos de una cultura de una tradición que es la propia, la legítima, mientras que ven a la otra como un remedo, porque es la fiesta de los ricos de los poderosos, de los políticos. • Mirada exotérica: Ellos piensan que son pensados por los otros con irrespeto, que les discriminan, que les marginan, que todo está marcado por el dinero, pero saben muy bien que su fuerza está en la fe, en la tradición y en su cultura. 	<ul style="list-style-type: none"> • Ruptura del sentido simbólico del anonimato, dada la necesidad de lo político. • Se hace necesario ser visto, visibilizarse, ser reconocido, por ello la máscara ya no cumple una función ritual, puesto que es necesario hacer visible el rostro individual, con el fin de captar votos y simpatías. • Mirada esotérica: Sujetos con una alta cultura, representantes de la «verdadera» identidad laticungeña; la cultura es reducida a una visión cognitiva, etnocéntrica, racializada y excluyente, pues implicaría que los actores de noviembre tienen una identidad falsa, que no son laticungeños. • Mirada exotérica: Representación de los actores de septiembre estereotipada y etnocéntrica, al considerarlos como de muy poca cultura, pues no todos son preparadas por tratarse de vendedoras de carne; creen que están anclados en el pasado, pues quieren mantener una tradición que ellos han logrado modernizar, con ellos la fiesta ha ganado prestigio mundial.

<i>Identidad</i>	<i>Identidad</i>
<ul style="list-style-type: none"> • La fiesta de septiembre es un espacio subalterno de enunciación. • Se construyen relaciones identitarias que se sostienen en un mismo universo simbólico compartido, en un mismo horizonte de sentido, en la vivencia y revitalización de la tradición, en una misma memoria histórica, por ello se dan relaciones más equitativas y duraderas de alteridad. • Se sustenta en el valor y la fuerza de lo propio, como frontera simbólica frente a lo ajeno que usurpa sus símbolos. • La fuerza de lo propio, de la tradición y la memoria, la han legitimado en el imaginario colectivo como una fiesta con un rostro propio de identidad. 	<ul style="list-style-type: none"> • La fiesta de noviembre es un espacio hegemónico de enunciación • La identidad es ficticia pues se la construye sobre símbolos usurpados. Se pretende la construcción de un discurso de verdad y la reinención de una tradición que busca construir otra memoria social para que sea funcional al poder. Por ello se da una profunda fractura de la alteridad y se construyen relaciones asimétricas no duraderas. • Carencia de referentes propios de identidad, de ahí su dificultad de legitimarse en el imaginario colectivo, esto genera un profundo déficit simbólico y una grave crisis de sentido. • El poder necesita construir un discurso de verdad, mostrar la fiesta como expresión de <i>la verdadera identidad y unidad latacungueñas</i>, a fin de invisibilizar los conflictos sociales y trasladarlos a la esfera ritual. • Es un tiempo y espacio de inclusión simbólica de los otros, de los que están al margen del poder real, construyendo una unidad ficticia que es instrumentalizada por ese poder. • Al construirse sobre símbolos usurpados, será en el imaginario colectivo una fiesta sin identidad, ilegítima, una copia, un remedo folklórico de la fiesta propia.
<i>Alteridad</i>	<i>Alteridad</i>
<ul style="list-style-type: none"> • Al existir un horizonte de sentido compartido, se producen interacciones simbólicas que reafirman la cohesión social y tejen relaciones más equitativas de alteridad que son duraderas. • Las relaciones de reciprocidad, de solidaridad, de lealtad y los lazos de adscripción y pertenencia se ven reforzados, lo que hace posible una reafirmación de su identidad y su cultura. 	<ul style="list-style-type: none"> • La usurpación simbólica fractura la alteridad, pues se sostiene sobre un universo sígnico, no de sentido. • El poder privilegia el discurso de la identidad a costa de fracturar las relaciones de alteridad, por ello es que se construye en la fiesta relaciones de alteridad profundamente asimétricas. • Se fracturan las relaciones de solidaridad, reciprocidad y lealtades, para dar paso a una lucha por ganar mayor prestigio y poder político o simbólico. • La ritualidad del poder solo anula las diferencias de las identidades relativas (género, edad), más no las contradicciones y

conflictos de clase, sociales o étnicos, que son trasladados a la esfera de lo ritual para invisibilizarlos, pero que no pueden ser disueltos. Las diferencias y los conflictos se relativizan en el ritual, pero no se anulan.

- Opera un *dispositivo ritual extendido*, que se expresa en la aparición de los políticos y la necesidad de visibilización de los personajes.
- Este dispositivo busca la adhesión de los destinatarios y para ello trata de generar efectos emocionales en las subjetividades, los sentimientos, las apreciaciones; tiende a persuadir afectivamente y a convencer intelectualmente.
- Construye *mediadores simbólicos* que hagan posible la creación de *universos de reconocimiento* para lograr adscripción y pertenencia, como es el caso de la Mama Negra que se la muestra como expresión del *ser* laticungueño; o el parque pues se trata de personalizar la ciudad, hacer una nueva construcción imaginaria de la ciudad.
- Se pretende hacer de esta fiesta un *lugar de la memoria*, a través de la mitificación del rito y la usurpación y reinención de la tradición.
- La supuesta unidad que se da en la fiesta no logra ocultar la visión racializada y la profunda asimetría de la estructura social de Latacunga; la fiesta es un espacio de reproducción de las relaciones de colonialidad del poder imperantes.

Tácticas

- La fiesta es un escenario de respuestas tácticas de los sectores subalternos.
- Se han legitimado en el imaginario colectivo, como la verdadera identidad, como la fiesta propia, como la tradición auténtica.
- Han sabido demarcar muy claramente las fronteras simbólicas de pertenencia y diferencia entre lo «propio» y lo «ajeno» que separan las dos festividades; septiembre la de los subalternos, del pueblo, de los empobrecidos; noviembre la de los

Estrategias

- La fiesta es un escenario de construcción de estrategias por parte del poder.
- Institucionalización de las expresiones culturales a través del proceso de usurpación simbólica.
- El poder ha incorporado a la fiesta a nuevos sectores, especialmente a comerciantes prósperos, pero no para compartir el poder real.
- Se ha instrumentalizado el poder de seducción y el placer simbólico de compartir los espacios del poder, a fin de que es-

políticos, de los ricos, de los poderosos, la fiesta del poder.

- Lo propio como territorio de lo sagrado, de la vivencia de la fe.
 - Han logrado cada vez una mayor participación activa de jóvenes y niños en la fiesta, como preservadores y continuadores de la tradición.
 - Han mostrado capacidad de adaptarse a los cambios.
 - Han legitimado la imagen de su fiesta como un verdadero hecho cultural con un rostro propio de identidad.
 - Demuestran gran capacidad organizativa, trabajan todo el año en la organización de la fiesta, pues a pesar de los pocos recursos y publicidad, hacen una celebración que está logrando mayor prestigio.
 - Han dado un nuevo sentido a la función ritual de la bebida, pues les está prohibido tomar a los personajes participantes durante la celebración.
 - Hay una transposición del sentido del discurso impugnador frente al uso de alcohol en la fiesta; hoy son los subalternos los que cuestionan al poder el uso excesivo de trago, pues es en la fiesta del poder en la que se toma en exceso; esto los ha legitimado aun más en la ciudadanía.
 - Se hallan en continuo proceso de revitalización de sus símbolos de su identidad y su cultura.
- tos nuevos sectores obtengan recompensas no tanto reales sino simbólicas.
 - No es que se de una democratización de la fiesta, sino una instrumentalización del poder para incorporar a sectores que económica o políticamente le son necesarios y funcionales y pueden servirles como base de sustento económico o apoyo electoral.
 - Trasladar la responsabilidad de la organización a los colegios a fin de enfrentar el proceso de degradación al que ha llegado la fiesta y su deslegitimación en la ciudadanía.
 - Se busca con ello evitar el uso excesivo de alcohol; cosa que aunque podrían conseguirlo, no va a impedir el vaciamiento de sentido que caracteriza a esta fiesta, por ser producto de un proceso de usurpación simbólica.

Bibliografía

- Augé, Marc. *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*, España, Gedisa, 1995.
- Bajtín, Mijaíl. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de Francois Rabelais*, España, Alianza Editorial, 1999.
- Balandier, Georges. *Antropología política*, España Ediciones Península, 1969.
- Barrena, Alberto. *Reflexiones sobre el poder*, Quito, PUCE, 1996.
- Baudrillard, Jean. *La economía política del signo*, México, Siglo XXI Editores, 1994.
- Bourdieu, Pierre. *Razones prácticas*, España, Anagrama, 1995.
- Botero, Luis Fernando. *Compadres y priostes: la fiesta andina como espacio de memoria y resistencia cultural*, Quito, Abya-Yala, 1991.
- Canetti, Elías. *Masa y poder*, España, Alianza Editorial, 1987.
- Carvajal, Julio. «Reflexiones sobre antropología y turismo», en Patricio Guerrero (comp.), *Antropología aplicada*, Quito, Abya-Yala, 1997.
- Carvalho-Neto, Paulo de. «Fiesta de la Mama Negra», en *Estudios de folklore*, tomo III, Quito, Editorial Universitaria, 1973.
- Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona, Tusquet, 1989.
- Castro-Gómez, Santiago. «Teoría tradicional y teoría crítica de la cultura», en Santiago Castro Gómez (edit.), *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*, Bogotá, Instituto Pensar / Centro Editorial Javeriana, 2002.
- Cerbino, Mauro, et al. *Culturas juveniles: cuerpo, música, sociabilidad & género*, Quito, Abya-Yala, 2000.
- Cervone, Emma. «Racismo y vida cotidiana: las tácticas de la defensa étnica», en Emma Cervone y Fredy Rivera (edits.), *Ecuador racista: imágenes e identidades*, Quito, Flacso-Ecuador, 1999.
- . «Tiempo de fiesta; larga vida a la fiesta: ritual y conflicto étnico en los Andes», en Andrés Guerrero (comp.), *Etnicidades*, Quito, Flacso-Ecuador / Ildis, 2000.
- Coba, Liset. «Haga negocio conmigo: un ritual de masculinidad», en Xavier Andrade y Gioconda Herrera (edits.), *Masculinidades en el Ecuador*, Quito, FLACSO, 2001.
- De Certeau, Michel. *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de hacer*, México, Universidad Iberoamericana, 1996.
- Durkheim, Emile. *Las formas elementales de la vida religiosa*, España, Alianza Editorial, 1993.
- Duvignaud, Jean. *El sacrificio inútil*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

- Echeverría, Bolívar. «Ceremonia festiva y drama escénico», en *Revista Circuilco*, No. 33-34, México, enero-junio, 1993.
- . *Definición de la cultura*, México, UNAM, 2001.
- Eliade, Mircea. *Tratado de historia de las religiones*, México, Biblioteca Era, 1972.
- . *Lo sagrado y lo profano*, España, Paidós, 1980.
- Endara, Lourdes. «La identidad», en *De la protesta a la propuesta*, Quito, UPS / Abya-Yala, 1997.
- Espinoza, José. *Estudio cultural formal de la Mama Negra*, Quito, Instituto Andino de Artes Populares, 1977.
- Eyerman, Ron. «La praxis cultural en los movimientos sociales», en Pedro Ibarra y Benjamín Tejerina (edits.), *Los movimientos sociales, transformaciones políticas y cambio cultural*, España, Editorial Trotta, 2001.
- Ferraro, Emilia. «El costo de la vida: deuda e identidad en los Andes ecuatorianos. La fiesta de San Juan en Pesillo», en Andrés Guerrero (comp.), *Etnicidades*, Quito, Flacso-Ecuador / Ildis, 2000.
- Foucault, Michel. *La microfísica del poder*, España, Alianza Editorial, 1994.
- . «El sujeto y el poder», en *Revista Mexicana de Sociología*, No. 3/88, México, UNAM, 1998.
- . *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, España, Alianza Editorial, 2001.
- Garagalza, Luis. *La interpretación de los símbolos*, España, Anthropos, 1990.
- Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*, España, Gedisa, 1990.
- Gonzales, Justo. *Evangelización de la religiosidad popular andina*, Quito, Abya-Yala, 1990.
- Gonzales, Susana. *El Pase del Niño*, Cuenca, Editorial Don Bosco, 1981.
- Guerrero, Andrés. «La reconstitución ritual del universo simbólico: la fiesta de San Juan en las haciendas de Imbabura (Ecuador)», en Enrique Urbano (comp.), *Poder y violencia en los Andes*, Perú, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas-Cuzco, 1991.
- Guerrero Arias, Patricio. «La fiesta de la Mama Negra: sincretismo, cambio cultural y resistencia», en Fernando Botero (comp.), *Compadres y priostes*, Quito, Abya-Yala, 1991.
- . «Notas para la aproximación al concepto de cultura», en *De la protesta a la propuesta*, Quito, UPS / Abya-Yala, 1997.
- . «La interculturalidad solo será posible desde la insurgencia de la ternura», en *Reflexiones sobre interculturalidad* (I Congreso de Antropología Aplicada «Diálogo Intercultural»), Quito, Universidad Politécnica Salesiana, 1999a.
- . «Aproximaciones teóricas y metodológicas al conflicto social», en Pablo Ortiz (edit.), *Comunidades y conflictos socioambientales: retos y desafíos en América latina*, Quito, Abya-Yala, 1999b.
- . «La insurgencia de los símbolos en la insurrección de las diversidades», en *La rebelión del Arco Iris: comentarios y análisis*, Fundación José Peralta, Quito, 2001.
- . *La cultura: estrategias conceptuales para comprender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia*, Quito, Abya-Yala, 2002.

- Heers, Jacques. *Carnavales y fiestas de locos*, España, Alianza Editorial, 1983.
- Hobsbawm, Eric. «La producción en serie de tradiciones: Europa 1870-1914», en *Historia Social*, No. 41, Valencia, 2001.
- Karolys, Marco. *La Mama Negra*, Latacunga, Sendip, 1987.
- La Plantine. *La construcción cultural de la imaginación colectiva*, Argentina, Gedisa, 1990.
- Levi-Strauss, Claude. *Antropología Estructural*, Argentina, Eudeba, 1972.
- Llerena, Patricio. *¡Yacu Fiesta! Interacciones culturales y prácticas discursivas en el carnaval de Guaranda*, Guaranda, Edipcentro, 2001.
- Maliandi, Ricardo. *Cultura y conflicto. Investigaciones éticas y antropológicas*, Argentina, Editorial Biblos, 1984.
- Marquard, Odo. «Pequeña filosofía de la fiesta», en Uwe Schultz (edit.), *La fiesta. Una historia cultural desde la antigüedad hasta nuestros días*, España, Alianza Editorial, 1993.
- Mauss, Marcel. *Ensayos sobre el don*, Argentina, Eudeba, 1988.
- Mignolo, Walter. «Interculturalidad desde la perspectiva de los estudios coloniales», en Seminario Andino. Conflictos y políticas interculturales: territorios y educaciones, en Castro-Gómez, Guardiola-Rivera y Millán de Benavides (edits.), *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, Bogotá, Instituto Pensar / Centro Editorial Javeriana, 1999.
- Montes del Castillo, Ángel. *Simbolismo y poder*, España, Anthropos, 1989.
- Moya, Alba. *La fiesta religiosa indígena en el Ecuador*, Quito, Abya-Yala, 1995.
- Naranjo, Marcelo. *La cultura popular en el Ecuador*, tomo II, *Cotopaxi*, Cuenca, CI-DAP, 1986.
- Paredes, Eduardo. *La Mama Negra*, Latacunga, Editorial Cotopaxi, 1984.
- Portelli, Alessandro. «Elogio de la grabadora», en *Historias*, No. 30, México, 1993.
- Portocarrero, Gonzalo. «Hacia la (re)construcción de un concepto de cultura y de la crítica cultural», en *Apóstrofe*, No. 4, Arequipa, 2001.
- Posern-Zielinski, Aleksander. «La fiesta del Yamor: etnicidad, tradición y conflictos étnicos en Otavalo, Ecuador», en Kees Koonings y Patricio Silva (edits.), *Construcciones étnicas y dinámica sociocultural en América Latina*, Abya-Yala, 1999.
- Pratt, Mary Louise. *Apocalipsis en los Andes: zonas de contacto y luchas por el poder interpretativo*, Washington D.C., Centro Cultural del B.I.D., 1996.
- Quijano, Aníbal. «Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina», en Castro-Gómez, Guardiola-Rivera y Millán de Benavides (edits.), *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, Bogotá, Instituto Pensar / Centro Editorial Javeriana, 1999.
- Roger, Caillois. *El hombre y lo sagrado*, México, FCE, 1996.
- Rosaldo, Renato. *Cultura y verdad. La reconstrucción del análisis social*, Quito, Abya-Yala, 2000.
- Rueda, Marco. *La fiesta religiosa campesina (Andes ecuatorianos)*, Quito, Universidad Católica, 1982.
- Schultz, Uwe. *La fiesta. Una historia cultural desde la antigüedad, hasta nuestros días*, España, Alianza Editorial, 1993.

- Silva, Armando. *Imaginario urbanos*, Bogotá, Tercer Mundo Editores, 1994.
- Sperber, Dan. *El simbolismo en general*, España, Anthropos, 1988.
- Todorov, Tzvetan. *La vida en común. Ensayo de antropología general*, España, Taurus, 1995.
- Turner, Víctor. *La selva de los símbolos*, México, Siglo XXI, 1992.
- Urbano, Enrique. *Poder y violencia en los Andes*, Perú, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas-Cuzco, 1991.
- Vazques, Félix. «El discurso sobre la memoria y la memoria como discurso», en *La memoria como acción social*, Barcelona, Paidós, 2001.
- Vich, Víctor. *El discurso de la calle: los cómicos ambulantes y las tensiones de la modernidad en el Perú*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú / Universidad del Pacífico / Instituto de Estudios Peruanos, 2001a.
- . «Sobre cultura, heterogeneidad, diferencia», en Santiago López Maguiña, Gonzalo Portocarrero, Rocío Silva Santisteban, Víctor Vich (eds.), *Estudios culturales, discursos, poderes, pulsiones*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú / Universidad del Pacífico / Instituto de Estudios Peruanos, 2001b.
- Vovle, Michel. *La metamorfosis de la fiesta*, España, Flammarion, 1992.
- Wallerstein, Immanuel. «La cultura como campo de batalla ideológico del sistema-mundo moderno», en Castro-Gómez, Guardiola-Rivera y Millán de Benavides (eds.), *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, Bogotá, Instituto Pensar / Centro Editorial Javeriana, 2000.
- Walsh, Catherine. «Criterios sobre el tratamiento de la interculturalidad en la educación», en *Libro de ponencias. I Congreso Internacional de Formación de Formadores. III Congreso Nacional de Institutos Superiores Pedagógicos*, GTZ Urubamba, 2000a.
- . «[Interculturalidad] Políticas y significados conflictivos», en *Nueva Sociedad*, No. 165, Caracas, enero-febrero 2000b.
- . «(De)construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador», en *Memorias de la conferencia sobre interculturalidad y política*, Lima, 2001.
- Williams, Raymond. *Marxismo y Literatura*, Barcelona, Ediciones Península, 1980.
- Ziebur, Gilbert. «Francia en 1790 y 1794. La fiesta como acto revolucionario», en Uwe Schultz (edit.), *La fiesta. Una historia cultural desde la antigüedad hasta nuestros días*, España, Alianza Editorial, 1993.
- Zizek, Slavoj. «Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional», en Jameson y Zizek, *Estudios culturales: reflexiones sobre el multiculturalismo*, Barcelona, Paidós, 1998.
- Zúñiga, Marco. *Monografía de la provincia de Cotopaxi*, Quito, Instituto Geográfico Militar, 1990.

Universidad Andina Simón Bolívar

Sede Ecuador

La Universidad Andina Simón Bolívar es una institución académica internacional autónoma. Se dedica a la enseñanza superior, la investigación y la prestación de servicios, especialmente para la transmisión de conocimientos científicos y tecnológicos. La universidad es un centro académico destinado a fomentar el espíritu de integración dentro de la Comunidad Andina, y a promover las relaciones y la cooperación con otros países de América Latina y el mundo.

Los objetivos fundamentales de la institución son: coadyuvar al proceso de integración andina desde la perspectiva científica, académica y cultural; contribuir a la capacitación científica, técnica y profesional de recursos humanos en los países andinos; fomentar y difundir los valores culturales que expresen los ideales y las tradiciones nacionales y andina de los pueblos de la subregión; y, prestar servicios a las universidades, instituciones, gobiernos, unidades productivas y comunidad andina en general, a través de la transferencia de conocimientos científicos, tecnológicos y culturales.

La universidad fue creada por el Parlamento Andino en 1985. Es un organismo del Sistema Andino de Integración. Tiene su Sede Central en Sucre, Bolivia, sedes nacionales en Quito y Caracas, y oficinas en La Paz y Bogotá.

La Universidad Andina Simón Bolívar se estableció en Ecuador en 1992. Ese año suscribió con el gobierno de la república el convenio de sede en que se reconoce su estatus de organismo académico internacional. También suscribió un convenio de cooperación con el Ministerio de Educación. En 1997, mediante ley, el Congreso incorporó plenamente a la universidad al sistema de educación superior del Ecuador, lo que fue ratificado por la Constitución vigente desde 1998.

La Sede Ecuador realiza actividades, con alcance nacional y proyección internacional a la Comunidad Andina, América Latina y otros ámbitos del mundo, en el marco de áreas y programas de Letras, Estudios Culturales, Comunicación, Derecho, Relaciones Internacionales, Integración y Comercio, Estudios Latinoamericanos, Historia, Estudios sobre Democracia, Educación, Salud y Medicinas Tradicionales, Medio Ambiente, Derechos Humanos, Gestión Pública, Dirección de Empresas, Economía y Finanzas, Estudios Interculturales, Indígenas y Afroecuatorianos.

Universidad Andina Simón Bolívar

Serie Magíster

- 1** Mónica Mancero Acosta, ECUADOR Y LA INTEGRACIÓN ANDINA, 1989-1995: el rol del Estado en la integración entre países en desarrollo
- 2** Alicia Ortega, LA CIUDAD Y SUS BIBLIOTECAS: el graffiti quiteño y la crónica costeña
- 3** Ximena Endara Osejo, MODERNIZACIÓN DEL ESTADO Y REFORMA JURÍDICA, ECUADOR 1992-1996
- 4** Carolina Ortiz Fernández, LA LETRA Y LOS CUERPOS SUBYUGADOS: heterogeneidad, colonialidad y subalternidad en cuatro novelas latinoamericanas
- 5** César Montaña Galarza, EL ECUADOR Y LOS PROBLEMAS DE LA DOBLE IMPOSICIÓN INTERNACIONAL
- 6** María Augusta Vintimilla, EL TIEMPO, LA MUERTE, LA MEMORIA: la poética de Efraín Jara Idrovo
- 7** Consuelo Bowen Manzur, LA PROPIEDAD INDUSTRIAL Y EL COMPONENTE INTANGIBLE DE LA BIODIVERSIDAD
- 8** Alexandra Astudillo Figueroa, NUEVAS APROXIMACIONES AL CUENTO ECUATORIANO DE LOS ÚLTIMOS 25 AÑOS
- 9** Rolando Marín Ibáñez, LA «UNIÓN SUDAMERICANA»: alternativa de integración regional en el contexto de la globalización
- 10** María del Carmen Porras, APROXIMACIÓN A LA INTELLECTUALIDAD LATINOAMERICANA: el caso de Ecuador y Venezuela
- 11** Armando Muyulema Calle, LA QUEMA DE ÑUCANCHIC HUASI (1994): los rostros discursivos del conflicto social en Cañar
- 12** Sofía Paredes, TRAVESÍA DE LO POPULAR EN LA CRÍTICA LITERARIA ECUATORIANA
- 13** Isabel Cristina Bermúdez, IMÁGENES Y REPRESENTACIONES DE LA MUJER EN LA GOBERNACIÓN DE POPAYÁN
- 14** Pablo Núñez Endara, RELACIONES INTERNACIONALES DEL ECUADOR EN LA FUNDACIÓN DE LA REPÚBLICA

- 15 Gabriela Muñoz Vélez, REGULACIONES AMBIENTALES, RECONVERSIÓN PRODUCTIVA Y EL SECTOR EXPORTADOR
- 16 Catalina León Pesántez, HISPANOAMÉRICA Y SUS PARADOJAS EN EL IDEARIO FILOSÓFICO DE JUAN LEÓN MERA
- 17 René Lauer, LAS POLÍTICAS SOCIALES EN LA INTEGRACIÓN REGIONAL: estudio comparado de la Unión Europea y la Comunidad Andina de Naciones
- 18 Florencia Campana Altuna, ESCRITURA Y PERIODISMO DE LAS MUJERES EN LOS ALBORES DEL SIGLO XX
- 19 Alex Aillón Valverde, PARA LEER AL PATO DONALD DESDE LA DIFERENCIA: comunicación, desarrollo y control cultural
- 20 Marco Navas Alvear, DERECHOS FUNDAMENTALES DE LA COMUNICACIÓN: una visión ciudadana
- 21 Martha Dubravcic Alaiza, COMUNICACIÓN POPULAR: del paradigma de la dominación al de las mediaciones sociales y culturales
- 22 Lucía Herrera Montero, LA CIUDAD DEL MIGRANTE: la representación de Quito en relatos de migrantes indígenas
- 23 Rafael Polo Bonilla, LOS INTELECTUALES Y LA NARRATIVA MESTIZA EN EL ECUADOR
- 24 Sergio Miguel Huarcaya, NO OS EMBRIAGUÉIS...: borrachera, identidad y conversión evangélica en Cacha, Ecuador
- 25 Ángel María Casas Gragea, EL MODELO REGIONAL ANDINO: enfoque de economía política internacional
- 26 Silvia Rey Madrid, LA CONSTRUCCIÓN DE LA NOTICIA: corrupción y piponazgo
- 27 Xavier Gómez Velasco, PATENTES DE INVENCION Y DERECHO DE LA COMPETENCIA ECONÓMICA
- 28 Gabriela Córdova, ANATOMÍA DE LOS GOLPES DE ESTADO: la prensa en la caída de Mahuad y Bucaram
- 29 Zulma Sacca, EVA PERÓN, DE FIGURA POLÍTICA A HEROÍNA DE NOVELA
- 30 Fernando Checa Montúfar, EL *EXTRA*: LAS MARCAS DE LA INFAMIA: aproximaciones a la prensa sensacionalista
- 31 Santiago Guerrón Ayala, FLEXIBILIDAD LABORAL EN EL ECUADOR
- 32 Alba Goycochea Rodríguez, LOS IMAGINARIOS MIGRATORIOS: el caso ecuatoriano

- 33 Tatiana Hidrovo Quiñónez, EVANGELIZACIÓN Y RELIGIOSIDAD INDÍGENA EN PUERTO VIEJO EN LA COLONIA
- 34 Ramiro Polanco Contreras, COMERCIO BILATERAL ECUADOR-COLOMBIA: efectos del conflicto
- 35 Anacélida Burbano Játiva, MÁS AUTONOMÍA, MÁS DEMOCRACIA
- 36 Ángela Elena Palacios, EL MAL EN LA NARRATIVA ECUATORIANA MODERNA: Pablo Palacio y la generación de los 30
- 37 Raúl Useche Rodríguez, EDUCACIÓN INDÍGENA Y PROYECTO CIVILIZATORIO EN ECUADOR
- 38 Carlos Bonfim, HUMOR Y CRÓNICA URBANA: ciudades vividas, ciudades imaginadas
- 39 Patricio Vallejo Aristizábal, TEATRO Y VIDA COTIDIANA
- 40 Sebastián Granda Merchán, TEXTOS ESCOLARES E INTERCULTURALIDAD EN ECUADOR
- 41 Milena Almeida Mariño, MONSTRUOS CONSTRUIDOS POR LOS MEDIOS: Juan F. Hermosa, el «Niño del terror»
- 42 Lourdes Endara Tomaselli, «¡AY, PATRIA MÍA!»: la nación ecuatoriana en el discurso de la prensa
- 43 Roberto Corrales, JUSTICIA CONSTITUCIONAL EN BOLIVIA: hacia el fortalecimiento del régimen democrático
- 44 Marco Albán Zambonino, PROBLEMAS DEL DERECHO TRIBUTARIO FRENTE AL COMERCIO ELECTRÓNICO
- 45 Santiago Basabe Serrano, RESPONSABILIDAD PENAL DE LAS PERSONAS JURÍDICAS DESDE LA TEORÍA DE SISTEMAS
- 46 Bayardo Tobar, EL INGRESO DEL ECUADOR A LA OMC: simulacro de negociación
- 47 Rosana Morales, LA PRESCRIPCIÓN TRIBUTARIA: estudio comparativo Ecuador - países andinos
- 48 María Luisa Perugachi, OPTIMIZACIÓN DE PROCESOS: la concesión de radiofrecuencias en el Ecuador
- 49 Manuel Espinosa Apolo, MESTIZAJE, CHOLIFICACIÓN Y BLANQUEAMIENTO EN QUITO: primera mitad del siglo XX
- 50 Iván Rodrigo Mendizábal, MÁQUINAS DE PENSAR: videojuegos, representaciones y simulaciones de poder
- 51 Patricio Guerrero Arias, USURPACIÓN SIMBÓLICA, IDENTIDAD Y PODER: la fiesta como escenario de lucha de sentidos

La Mama Negra, fiesta tradicional que se celebra cada septiembre en la ciudad de Latacunga, es el objeto de la presente investigación, en la que se analiza cómo los símbolos de este acto de religiosidad popular de los sectores subalternos han sido usurpados por parte de los sectores dominantes locales, transformando el sentido de la fiesta y convirtiéndola en un acto ritual político a través del cual se hace posible la legitimación del poder y su ejercicio.

El trabajo estudia cómo se expresan la identidad, la alteridad y el poder en esta fiesta, cómo opera el intercambio y la interacción de los símbolos, las dimensiones simbólicas de lo político y las dimensiones políticas de lo simbólico, las construcciones simbólicas del poder y sus discursos de verdad.

En síntesis, en este texto, el autor reflexiona sobre la fiesta como un escenario de lucha de sentidos, sin dejar de lado el análisis de las tácticas que los sectores subalternos están llevando adelante para la legitimación de su presencia y la reafirmación de su identidad para enfrentar el proceso de usurpación simbólica instrumentalizado por el poder.



Patricio Guerrero Arias (Latacunga, 1954), músico cantautor, Licenciado en Filosofía y Ciencias Socio-económicas por la Universidad Central del Ecuador (Quito); Antropólogo por la Universidad Politécnica Salesiana –UPS– (Quito) y Magíster en Estudios Latinoamericanos mención en Políticas Culturales por la Universidad Andina Simón Bolívar (Quito, 2003). Actualmente es docente de la UPS y del Instituto de Turismo y Hotelería Internacional. Entre sus publicaciones constan: El saber del mundo de los cóndores: identidad e insurgencia de la cultura andina (Abya-Yala, Quito, 1994); «La interculturalidad solo será posible desde la insurgencia de la ternura», en Dialogo Intercultural (Escuela de Antropología Aplicada, UPS, Quito, 1997); La cultura: Estrategias conceptuales para comprender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia (Abya-Yala, Quito, 2002) y Guía etnográfica para la sistematización de datos sobre la diversidad y la diferencia de las culturas (Abya-Yala, Quito, 2002).