

# Universidad Andina Simón Bolívar – Sede Ecuador

*Área de Letras: Maestría en Estudios de la Cultura,  
mención Políticas Culturales*

*Título: Religión popular andina: el rito religioso en la fiesta  
patronal “Padre Eterno” de la parroquia de Licto, provincia de  
Chimborazo, en las últimas décadas del siglo XX.*

**Awiti, Maurice Sheith Oluoch**

**Quito – Ecuador 2012**



*Al presentar esta tesis como uno de los requisitos previos para la obtención del grado de magister de la Universidad Andina Simón Bolívar, autorizo al centro de información o a la biblioteca de la universidad para que haga de esta tesis un documento disponible para su lectura según las normas de la universidad.*

*Estoy de acuerdo en que se realice cualquier copia de esta tesis dentro de las regulaciones de la universidad, siempre y cuando esta reproducción no suponga una ganancia económico potencial.*

*Sin perjuicio de ejercer ni derecho de autor, autorizo a la Universidad Andina Simón Bolívar la publicación de esta tesis, o de parte de ella por una sola vez dentro de los treinta meses después de su aprobación.*

.....

**Nombre:** Awiti Maurice S. Oluoch

**Universidad Andina Simón Bolívar  
Sede Ecuador**

**Área de Letras**

**Programa de Maestría en estudios de la Cultura, mención en  
Políticas Culturales**

**Título:** *Religión popular andina: el rito religioso en la fiesta patronal  
"Padre Eterno" de la parroquia de Licto, provincia de Chimborazo, en las  
últimas décadas del siglo XX.*

**Autor:** Awiti, Maurice SheithOluoch.

**Tutora:** Dr. María Ángela Cifuentes.

*Quito-Ecuador, 2012.*

---

### **Abstracta**

**Palabras claves:** Religión Popular Andina, cultura, globalización, inculturación, interculturalidad, Licto, etnografía, siglo XX, memoria colectiva, fiesta patronal y el rito.

---

La presente tesis busca analizar la teoría de la Religión popular andina, partiendo de un diagnóstico conceptual del complejo concepto de cultura. Esta postura se entiende primero como una forma de comprender el mundo inmediato, en este caso específico la cosmovisión andina: su lenguaje, su pensamiento, su “gramática” cultural y simbólica, además de creencias y prácticas religiosas. En segundo lugar, es el análisis de los términos en un plano general como un arranque conceptual enfocando los términos en relación al campo de estudio.

Planteando *la Religión Popular Andina* como concepto, este estudio enfoca la fiesta patronal de Padre Eterno en la comunidad de Gueseche en Licto, provincia de Chimborazo. Entonces, desde un levantamiento histórico de la fiesta y la etnografía en el siglo XX, el estudio describe y analiza los elementos relacionados a la realidad de la fiesta: la globalización y sus impactos; lo simbólico, su re-significación y las apropiaciones de la misma; la memoria colectiva y la identidad cultural; la inculturación y la interculturalidad.

### ***Dedicatoria***

En primer lugar, espero que esta investigación sirva como una base teórica y ofrezca información suficiente para investigar y analizar el complejo fenómeno religioso popular andino.

En segundo lugar, tengo en mente todos los agentes de pastoral, no solo de la iglesia católica sino también de otras Iglesias. La esperanza es que encuentren en esta investigación ayuda como aporte científico para entender la conducta religiosa de los miembros de sus respectivas comunidades. Y, en tercer lugar, escribo para todos los que tienen interés en discernir el hecho religioso o la religión popular; a pesar de las amenazas del proyecto globalizado neoliberal, la religión ha sobrevivido plenamente a la muerte anunciada.

## **Agradecimientos**

Agradezco profundamente a la Universidad Andina Simón Bolívar por la oportunidad y el apoyo económico que me dio para realizar la Maestría en los Estudios de la Cultura, que a la vez me abrió los ojos y oídos; *hoy veo y oigo lo que antes no había podido.*

Debo reconocer la compañía de los Profesores de la Universidad Andina y de manera especial la de la tutora de este trabajo, María Ángela Cifuentes: sus comentarios, cuestionamientos, y observaciones al texto, fueron valiosos. En el mismo tenor, menciono a Estuardo Gallegos, cura y antropólogo del campo de la diócesis de Riobamba, que me apoyó con su experiencia investigativa. A través de los diálogos y debates, el Señor Cura Gallegos me ayudó no sólo como compañero sino sobre todo como amigo en el discernimiento y la comprensión de la investigación.

Dedico esta investigación a muchas personas especialmente a los Lictus (Lictesños), quienes desde su sencillez hicieron posible esta investigación. Además me permitieron compartir sus prácticas, sus creencias, sus alegrías y sus luchas. A mis interlocutores de diversos sectores especialmente de Licto que desfilan en esta tesis, sus propias experiencias religiosas – sinceridad, hospitalidad y cortesía – son importantes. Ellos no sólo me contaron su memoria, sino viví, caminé, comí con ellos para comprender mejor su sabiduría.

Mi gratitud a los Misioneros de la Consolata – Región Colombia-Ecuador – cuyo compromiso con las comunidades indígenas me motivó y me inspiró a investigar con la esperanza de mejorar el acompañamiento a los más humildes. Mi reconocimiento también a las hijas de Mercedes Molino, las Hermanas Marianitas, por su enorme hospitalidad en su hermosa casa en Quito por más de un año estudiando e investigando, muchísimas gracias. Por último mi profundo agradecimiento a mi familia en Kenia, amigas y amigos por su compañía, su generosidad y

presencia para que pudiera terminar con este ejercicio. Gracias por el granito de harina que pusieron en esta labor.

*Quito, 2012.*

## Tabla de contenido

Introducción .....	1
Capítulo I - Religión popular andina.....	11
1.1. Ideas preliminares.....	11
1.2. La cultura y la religión popular .....	11
1.3. La religión popular andina .....	25
1.3.1. Lo andino .....	26
1.3.2. Religión andina .....	28
1.4. Religión popular y la globalización.....	31
1.4.1. La configuración de lo local y lo global .....	32
1.4.2. La identidad y la alteridad .....	34
Capítulo II - La memoria histórica de la fiesta en la religión popular .....	38
2. 1. Aproximación histórica de la fiesta Padre Eterno .....	38
2.1.1. Ideas preliminares .....	38
2.1.2. Historia de la fiesta.....	39
2.1.3. El ritual del Padre Eterno .....	48
I. Preparación Remota.....	50
II. Preparación Próxima .....	51
III. Fiesta.....	51
2.2. El momento de “Viva la fiesta” .....	55
2.3. Etnografía de la fiesta.....	57
I. Descripción de la imagen del Padre Eterno.....	58
II. Los pasos desde las vísperas hasta el día de la fiesta. ....	63
Capítulo III - Lo popular andino en la fiesta .....	66
3.1. Religión popular andina y relaciones competitivas y verticales .....	66
3.1.1. La dependencia y la reciprocidad .....	66
3.1.2. Transitando los senderos de la memoria .....	68
3.1.3. Impactos de la globalización en la ritualidad y la fiesta.....	73
3.1.4. Estrategias y tácticas de insurgencia .....	78
3.2. La religión popular andina y las apropiaciones de símbolos .....	80
3.3. Pensar la religión popular andina y la interculturalidad .....	81
3.3.1. De la inculturación a la interculturalidad .....	81
I. De la inculturación .....	81

II...a la interculturalidad .....	85
3.3.2. Religión popular en un mundo intercultural .....	86
3.4. Fiesta y liberación .....	88
Conclusión .....	94
Bibliografía .....	98

## Introducción

La presente investigación se ubica en la realidad de la fiesta del *Padre Eterno*, una manifestación religiosa popular que goza de una larga historia. Esta fiesta patronal es de gran significación para la comunidad de Gueseche en la parroquia rural de Licto en el cantón de Riobamba, provincia de Chimborazo.<sup>1</sup> Pero no sólo en Gueseche la fiesta se valora dentro y fuera de la provincia. Las comunidades vecinas también tienen la devoción al *Padre Eternito*, como lo llaman familiarmente los lictesños.

En la parroquia de Licto existen leyendas de las numerosas fiestas y de lo vinculado con ellas: la borrachera, las famosas chicherías dentro y fuera de la cabecera parroquial, la mitologización y la mercantilización religiosa. La influencia permanente de los indígenas en este lugar en todo los ámbitos de la vida, sean sociales o religiosos, es innegable. Esta configuración de corte cultural la denominaremos más adelante “lo andino”.

En el periodo que se ha investigado, la principal actividad productiva era la agricultura. Respeto a la agricultura se habla de las contradicciones sociales. Por lo tanto, la tradicional división del trabajo funciona basada en grupos de clases. Por un lado están los mestizos que mantenían los lazos de “compadrazgo”. Los mestizos eran medianos terratenientes, artesanos, comerciantes, empleados públicos y chicheros. Por otro lado, los indígenas, cuyas actividades eran asalariados agrícolas, peones, jornaleros, cargadores y pequeños agricultores.<sup>2</sup> Había problemas de pobreza, injusticia, desigualdad e identidad cultural. Dicho cuadro social se mantiene hasta hoy

---

<sup>1</sup> Cf. **Manuscritos** por Estuardo Gallegos Espinoza sobre Licto en Los Archivos Diocesanos de Riobamba. Fue fundada “alrededor de 1588 por el Capitán Juan Clavijo sobre un asentamiento indígena preexistente. Se establecieron los Franciscanos como “Doctrina” para ideologizar la explotación de la Corona a los indígenas.” Licto está ubicada en el espacio geopolítico de la parroquia Licto, cantón Riobamba, provincia de Chimborazo, a 18 Km de distancia de la ciudad de Riobamba en dirección Sur-Este. La Parroquia Licto tiene 7,499 habitantes, este cantón concentra el 2% de la población de la provincia de Chimborazo contando con 403.632 habitantes, desglosada en un 44% de la población masculina y en un 56% de la población femenina. **LIMITES DE LA PARROQUIA**; NORTE: Cantón y Rio Chambo; SUR: Parroquia Cebadas; ESTE: Parroquia Pungalá y Rio Chambo; OESTE: Parroquia Flores y Punín. **SUPERFICIE**: Aproximadamente 6500 Has. ([http://www.accionrural.com/index.php?option=com\\_content&view=article&id=14&Itemid=127](http://www.accionrural.com/index.php?option=com_content&view=article&id=14&Itemid=127))

<sup>2</sup> E Gallegos, Manuscritos, 3.

con algunos cambios estructurales. El punto de partida en lo social o económico para los indígenas es una desventaja.

Históricamente, la parroquia de Licto fue uno de los lugares de insurgencia indígena (levantamientos indígenas). Estas manifestaciones sociales provienen de un pasado donde existían intereses religiosos: la religión popular. Los intereses religiosos y/o el poder religioso eran formas simbólicas y concretas de los intereses culturales, sociales, económicos y morales. Aquí está el pueblo levantándose en el amanecer de un nuevo orden cultural, político, y socio-económico.

La fiesta patronal del *Padre eterno* es celebrada todo el mes de agosto, desde el primer sábado de agosto con el clímax el último sábado del mes. El *Padre Eterno* como protector de los terrenos es inserto en los corazones de la mayoría de los peregrinos y devotos. La organización de las fiestas durante el mes está a cargo de los mestizos y los migrantes de las ciudades de Quito y Guayaquil.

Según narran los abuelos y adultos, el *Padre eterno* es una imagen que durante muchos años estaba en la iglesia matriz de San Pedro de Licto. Entonces, históricamente ella forma parte tanto de la historia de Licto como de la comunidad de Gueseche. Ella forma parte de la memoria colectiva de la parroquia, símbolo de la fe cristiana y signo de identidad.

Desde una mirada cultural, la fiesta patronal es un elemento compuesto de continuidades y discontinuidades. Es algo que cada generación la interpreta; tiene nuevas interpretaciones, ésta depende también de la historia y la coyuntura de las comunidades. Además la cultura dominante o circundante permite dichas interpretaciones y re-significaciones.

Ahora bien, esta tesis parte entonces de dos principios; el complejo concepto de la cultura, y el difuso concepto de la globalización. En una realidad marcada por grandes cambios sociales, especialmente en las comunidades campesinas, se plantea la teoría de la *Religión Popular Andina* enfocándola en el rito religioso y en aspectos vinculados a ella. Para abordar el tema de la

religión partiremos del conocimiento del contexto social y cultural. La premisa básica es que el hecho religioso es parte de la totalidad de la cultura y de la sociedad.

Nuestros tiempos se caracterizan por tejidos de redes de poder que aprisionan, redes tejidas desde los poderes económicos entre otros. Hablamos de las redes virtuales, tratados de libre comercio, las multinacionales, los mercados globales, entre otros.<sup>3</sup> Esta realidad planetaria y globalizante tiene consecuencias en todos los ámbitos social, cultural, económico, político y religioso- impactando la cultura, la economía, la tradición, la política y consiguientemente la religión.

El despliegue de rituales profano-sacrales dentro de la práctica religiosa tiene una larga historia y tiene funciones importantes, entre ellas, el ordenamiento social y la sobrevivencia o la conservación de la identidad. Dicha constelación de rituales como en el caso de la fiesta patronal se prolonga durante horas y cuyo protagonista es un cuerpo colectivo. En este sentido, la religión marca la pauta que ordena los comportamientos en la sociedad. Las creencias religiosas son formuladas acerca del mal y del bien.

El periodo de tiempo en que vamos a situarnos está comprendido entre los años 1956-2000, casi a partir de la mitad del siglo XX. Nos acerca analíticamente a recorrer los caminos más apartados y acertados en una época de la historia, plena de contrastes sociales, políticos y culturales que desembocan en los procesos de concienciación que incluyeron una transformación social y religiosa, especialmente en los campos de la educación, del empoderamiento, de la organización y la evangelización auténtica para los indígenas del Chimborazo.

Enfocando la fiesta religiosa, su construcción y vivencia hay que contar con el repertorio de las memorias históricas como recursos de su reproducción. La fiesta religiosa es un espacio de repetición, creatividad e interpretación, entonces clave en la comprensión de la religión popular.

---

<sup>3</sup> Patricio Guerrero Arias, *Corazonar, Una Antropología Comprometida con la Vida: "Nueva miradas desde Abya-Yala para la descolonización del poder, del saber y del ser"*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 2010, p. 14

Ahora bien, desde una aproximación histórica a la fiesta se expuso la “religión popular andina” en la memoria colectiva. La memoria es una arena de batalla o de disputa y es constitutiva de todo ordenamiento social, tomando simplemente el trasfondo del contexto social y los marcos sociales como espacios de crear y recrear el recuerdo, la mutabilidad y también el olvido. La idea es mirar esta historia concreta como un espacio donde se combinan el presente y el pasado, de deconstrucción y construcción. Esto permitió encontrar el vínculo entre la historia y la memoria.

Tomando en cuenta la complejidad del objeto de estudio en términos analíticos y funcionales, la tesis se concentró en la fiesta, específicamente en el rito; su evolución y su historia, las consecuencias en la organización comunitaria, la familia y la vida cotidiana. Ello implicó describir, explorar, analizar e interpretar la fiesta patronal del *Padre Eterno* como actividad comunitaria, es decir la fiesta como un espacio donde se vive y se expresa la devoción y espiritualidad popular.

En consecuencia la presente investigación buscó exponer las rupturas y continuidades que se han dado con respecto a los siguientes temas relacionados a la “religión popular”: las negociaciones culturales, las resistencias, apropiaciones y luchas de sentido libertario en la fiesta y la fortaleza que tiene el proceso de construcción de la identidad cultural.

Se han analizado e interpretado las fuentes orales y fotográficas como uno de los recursos fundamentales de la memoria, en el análisis de la “religión popular andina” dentro del ritual y los impactos de la globalización. En la tarea de reconstruir la fiesta desde la memoria colectiva, se trataron de ver las rupturas en el tejido social, las nuevas prácticas y los nuevos valores.

Por consiguiente, la pregunta central es, ¿cómo se expresan las rupturas y las continuidades, las negociaciones culturales, las re-significaciones, las resistencias, las apropiaciones, las fortalezas que tiene el proceso de construcción de la identidad y las luchas de sentido libertario en la fiesta, a través del rito religioso? En base a esta pregunta se plantearían otras relacionadas: ¿Históricamente, cómo se reproduce la fiesta en un marco de la religión

popular andina a través del ritual, y cómo se expresa en la memoria colectiva? ¿Qué transformaciones simbólicas e impactos se han dado en la fiesta como consecuencia de la influencia de la globalización?, y ¿por qué lo popular en la fiesta del *PadreEterno*?

Esta investigación centrada en la *religión popular andinase* divide en tres partes: la descripción, la exploración y el análisis. Acudimos primero a la teoría como la puerta de entrada a la realidad de la fiesta patronal “Padre Eterno” para terminar con el análisis. Éste último es resultado de los dos primeros pasos.

En el capítulo 1, “Describir la religión popular andina”, se examinan las teorías, la cultura, la religión, lo andino y finalmente la globalización. El objetivo de este capítulo es ensayar cómo se expresan las rupturas y las continuidades: las negociaciones culturales, las re-significaciones, las resistencias, las apropiaciones, las fortalezas que tienen el proceso de construcción de la identidad, y las luchas de sentido libertario en la fiesta a través del rito religioso. En esta aproximación interpretativa (teórica) se explica la totalidad del proceso religioso popular andino.

La tarea principal es una aproximación teórica de tipo sociológico acerca del concepto de *religión popular andina*. Este concepto se desarrolló en diálogo con las opiniones de algunos teóricos de la religiosidad popular; en este diálogo, lo andino sirvió como un nexo. El concepto de la cultura es analizado en detalles considerando la importancia que ésta juega en la configuración de la religión en la sociedad. Además se analizó el vínculo de la globalización con el campo de la *religión popular andina*; se trata de indagar sobre los impactos de la globalización en la fiesta religiosa.

Este primer apartado tiene como una opción epistemológica el hecho de abordar la *religión popular andina* en tanto este campo encierra prácticas simbólicas que son al mismo tiempo susceptibles de observación empírica. La idea de la religión es una acumulación social de la existencia humana. Entonces ésta se fundamenta en la historia y es construida sobre las

convenciones sociales; la memoria colectiva. La religión está, en este sentido, en el terreno de lo simbólico.<sup>4</sup>

El ámbito de lo popular es creado en cuanto ésta está en pugna con lo oficial. Hablamos de la “cultura popular” y la “cultura oficial” como categorías simbólicas. Lo popular significa que hay sectores de poder y discursos categorizados como “oficiales”. Es decir el uno no puede existir sin el otro; lo popular necesita lo oficial y viceversa.

El actual panorama religioso del sub continente está marcado por el des-encuentro del catolicismo español con las religiones y creencias tradicionales.<sup>5</sup> Dentro de este panorama complejo latinoamericano con su peculiaridad que denominaremos fenómeno andino, hay que analizarlo detenidamente para una mejor comprensión. Lo andino como fenómeno es una realidad amplia, por ende difícil de ahondar en pocas páginas. Se desea lograr una aproximación antropológica y sociológica religiosa.

En el capítulo 2 se expone la memoria histórica de la fiesta en la religión popular. La exploración se basa en la reproducción de la fiesta desde la memoria histórica. Una mirada a los elementos simbólicos de la fiesta a partir de su historia es necesaria para socavar la riqueza de esta manifestación cultural e imaginario colectivo. El objetivo específico de este apartado es el análisis histórico de la reproducción de la fiesta en un marco de la religión popular andina y para analizar cómo se expresa la memoria a través del ritual.

Para explorar la fiesta es necesario un levantamiento histórico del festejo del “Padre Eterno” como eje vertebral. Un relato del rito del mismo, entre otros aspectos de la fiesta como la celebración en sí y la etnografía, son también recursos que se aclaran en la memoria histórica. La forma escogida como *método* de la investigación es la observación y el análisis de la memoria oral

---

<sup>4</sup> Véase, Patricio Guerrero Arias, *La cultura: Estrategias conceptuales para comprender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia.*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 2002, p. 80

<sup>5</sup> Lucas Cerviño, El indispensable aporte de lo religioso para una convivencia intercultural, en *Cuaderno intercultural CAMINAR No 10*, Julio 2009, p. 11

a través de visitas a la comunidad, la participación en la fiesta a través de entrevistas a profundidad a los interlocutores. Sólo presentamos la idea de método a manera de anticipo, pues lo desarrollaremos más adelante con más detalles.

La fiesta religiosa es un espacio donde se manifiesta la comunión, la religiosidad popular, las continuidades y rupturas culturales entre otros. Lo central en la fiesta es el ritual. El ritual es central porque para la mayoría es el aspecto que no cambia. Pero un análisis riguroso muestra mutaciones a lo largo del tiempo, mutaciones que se pueden identificar, se justifican en la memoria y la historia. Dichas mutaciones y resistencias han sido la fuerza del pueblo que preserva su tradición y memoria colectiva y éstos son de interés en esta investigación dentro de un marco de religión popular.

En el capítulo 3, el análisis se centra en lo popular andino en la fiesta. Por consiguiente se plantean dos objetivos; el primero, estudiar las transformaciones simbólicas e impactos que se han dado en la fiesta como consecuencia de la influencia de la globalización y, segundo, el significado de “lo popular” en la fiesta del Padre Eterno.

Se trata de un análisis desde una perspectiva dialéctica que nos permitirá hacer una interpretación con flexibilidad de la realidad religiosa y específicamente de la fiesta. Dicha mirada no quiere perder de vista las conexiones con los otros hechos sociales ni con las numerosas vinculaciones que traen los fenómenos de la globalización, liberación e interculturalidad.

La memoria como construcción social del recuerdo y el olvido, provee el mapeo señalando cuáles son los senderos que debemos transitar. Entonces, transitando por los senderos de la memoria se exploran la producción, circulación y creación de la fiesta y su historización.

La interculturalidad y la liberación son dos caras de la misma moneda. Es decir el diálogo y la apertura mental y concreta hacia el otro son parte fundamental de la liberación integral. La interculturalidad que surge de un encuentro vivencial, y la liberación que a su vez proviene de la

necesidad de la equidad, ponen el acento más allá de lo doctrinal y ritual presente en la fiesta religiosa.

Entendiendo que la religión es una manifestación que busca mejorar la vida para todo el *sumakkausai*,<sup>6</sup> y también un medio a través del cual se expresa la experiencia religiosa, hay que desafiar e interpelar a los actores sociales para superar las superficialidades y el mero espectáculo. Siguiendo esta cosmovisión indígena se toma en cuenta la categoría del mejoramiento en permanente construcción y reproducción.<sup>7</sup> En esta línea de reflexión la praxis religiosa tiene que ser intercultural y liberadora, abriéndose más allá de los límites y las barreras culturales, sociales y económicas.

En el contexto de la fiesta y el ritual en *la religión popular andina*, nos interesan también los cambios que se han dado. Los cambios en el ritual, específicamente por las consecuencias de los procesos de la globalización, son pertinentes para este estudio. Los procesos de la globalización impactan en la vida social y en la producción y reproducción de las manifestaciones culturales. De hecho son incorporados dentro de las Ciencias Sociales. Un análisis de los impactos de la globalización muestra a veces poca profundidad: una mirada meramente mecánica y simplista que termina convirtiéndose en una apología o una demonización del concepto. Ahora, el concepto evoca ideas como la pérdida de identidades, la integración, las tendencias de aceleración, interacción de culturas, sociedades y espacios geográficos.

Se pueden identificar muchas vertientes dentro del proceso de la globalización; señalaremos dos sobresalientes: el primero, en un marco socio-cultural, trata de un proyecto modernizador cuyas finalidades son la homogenización y la unificación para lograr sobre todo una cultura mundial. Las manifestaciones culturales muestran que el proceso no se puede dar;

---

<sup>6</sup> *SumakKausai* o buen Vivir (en español). El Concepto recupera la cosmovisión de los pueblos y nacionalidades indígenas que es utopía de un proyecto de vida en común ejecutada por la acción de todos.

<sup>7</sup> Cfr. Alberto Acosta, *El Buen Vivir, una oportunidad por construir*, en *Revista Ecuador Debate*, 75, Quito diciembre 2008, p. 34

existen bolsas de diferenciación e hibridación cultural. En efecto, éstas señalan cómo entender a las sociedades globalizadas y cómo las culturas nacionales y/o locales se apropian, se negocian, se resignifican y a la vez cómo se resisten los elementos de la globalización.

La segunda vertiente trata de un proceso donde la cultura es comprendida como centro de transformación. Contra la postura del primer momento que homogeniza, esta tendencia va hacia una descentralización. Ahora bien, la globalización se convierte en una instancia de diferenciación entre lo universal y lo particular, entre lo global y lo local, entre etnocentrismo y relativismo cultural, entre la homogenización y la heterogenización.<sup>8</sup>

La teoría, la realidad y el análisis son integradores de las ciencias; folklore, etnología, antropología social y cultural, sociología, historia entre otras. Entonces, el panorama complejo exige un método interdisciplinar. Lo positivo es que el método señalado ayuda a captar la realidad, las permanencias y los cambios. Por lo tanto permite hablar a partir de la realidad para comprender el tejido social y la cotidianidad o el mundo de la vida.

La metodología para la investigación comprende tres fases: 1) investigación documental para el diagnóstico del espacio, a fin de elaborar el estado de la cuestión y la construcción del marco teórico; 2) investigación de campo con la ayuda de técnicas como entrevistas para recuperar la memoria histórica, observación participante, y 3) sistematización de la información mediante un proceso de triangulación de significados, análisis de discursos y de lecturas connotativas.

Mediado y apoyado por la teoría y el trabajo de campo en Licto, la investigación cuenta con la participación y el análisis de la fiesta en el mes agosto que es el momento clave para la exploración del ritual. Hemos recorrido no solo a la fiesta en sí, sino también a las fuentes orales. Los procesos pertinentes fueron la formulación de las preguntas para las entrevistas, la

---

<sup>8</sup> Rolando Pérez Sánchez, Globalización cultural e investigación, intercultural en Psicología social: Apuntes para la problematización de un vínculo integrado; en *Revista de ciencias sociales*, Universidad de Costa Rica, Vol. II, número 100, 2003, p 166 -167.

observación y el escuchar.<sup>9</sup> Se ha trabajado también con material fotográfico y documental relacionado a la fiesta, y otros materiales no publicados sobre la fiesta. Otro componente indispensable de esta investigación es lo vivencial; se trata de la gran ventaja de convivir permanentemente con la realidad que fue investigada.

Las entrevistas realizadas, fueron de tipo individual y grupal y se basaron en la función comunitaria de los entrevistados. Se tomó en cuenta también a los *taytakunas* y *mamakunas*<sup>10</sup> que viven intensamente su religiosidad y su lógica.

Por último, los datos se organizaron según los objetivos de cada capítulo y el índice propuesto y aprobado y fueron procesados sometidos a un análisis de pertenencia e interpretación según los objetivos y el índice. Posteriormente, los datos fueron vaciados en un primer borrador que permitió realizar un análisis de pertenencia y consistencia.

Partiendo de una realidad de la existencia cristiana, afirmamos que la fiesta religiosa es una manera de sintetizar la vida del pueblo. En la historia de Licto, las fiestas y sus rituales organizan los aspectos culturales, económicos, sociales y políticos, así como el orden social y el ritmo de la vida de los lugareños. En el tiempo de la fiesta las comunidades se movilizaban y por ende es un tiempo importante en la vida de la comunidad.<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup>Martyn Hammersley y Paul Atkinson, *Etnografía. Métodos de investigación* 2ª ed. Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1994, p. 15.

<sup>10</sup> “*Taytakunas*” y “*mamakunas*” es una palabra Kichwa que significa los mayores hombres y mujeres que en una forma singular apoyará la investigación con su sabiduría y experiencia desde lo vivido. *Yachak – amauta* – los sabios

<sup>11</sup>De las tierras lejanas, en el continente africano -en Kenia- existen elementos parecidos en relación a lo festivo y a la ritualidad en los Andes. La ruptura con lo ordinario, la alegría, el movimiento del cuerpo colectivo son algunos aspectos que se pueden identificar en las dos culturas. Es decir lo popular tiene que ver con el espíritu humano que va más allá de lo geográfico y la tipografía.

## Capítulo I -Religión popular andina.

El objetivo de este capítulo es estudiar cómo se expresan las rupturas y las continuidades: las negociaciones culturales, las resignificaciones, las resistencias, las apropiaciones, las fortalezas que encierran el proceso de construcción de la identidad y las luchas de sentido libertario en la fiesta a través del rito religioso.

### 1.1. Ideas preliminares

Al buscar profundizar la teoría para aplicarla luego en la realidad de la fiesta, nos encontramos con el concepto de la *religión popular andina*. Se desea construir y describir el concepto adecuadamente con todas sus vertientes para confrontarlo con el sentido religioso. El escenario que se presenta tanto en el ámbito cultural como en el social nos permite pensar sobre las relaciones, las manifestaciones y especialmente los actores.

En referencia a las relaciones sociales es obvio que surja una determinada forma de estar en el mundo con los otros. Estas relaciones aparentemente armónicas están vinculadas a la conflictividad, a pugnas sutiles, o a negociaciones y apropiaciones.

### 1.2. La cultura y la religión popular

La situación actual, acelerada por los cambios sociales, culturales, políticos y religiosos, entre otros, reordena el mundo, el tiempo y el espacio. Por lo tanto se trata de caídas de referentes históricos provocadas por la globalización.<sup>12</sup> Estas caídas y reordenamientos nos obligan a dar una nueva mirada al complejo concepto de la cultura como una construcción social y simbólica. Este enfoque muestra que no se puede omitir el soporte socio-cultural en el análisis del fenómeno religioso.

---

<sup>12</sup>(P. Guerrero, *La cultura: Estrategias...*, 16).

La concepción sociológica predominante en el pasado entendía la cultura como un rasgo social, uno entre los muchos hechos sociales que necesitaba comprender, representar y describir.<sup>13</sup> Con el tiempo, hacia el final del siglo XVII, la cultura toma otro sentido con un carácter de doble filo: capacitadora y restrictiva. Desde este pensamiento surge el modelo de cultura universal, algo que persistió desde el siglo XVII en adelante justificando el proyecto de civilización y de colonización abusiva contra los pueblos.

El *mundo de la cultura* tanto como el hábitat humano, apunta Bauman, es la ambivalencia entre “creatividad” y “regulación normativa.”<sup>14</sup> En este planteamiento, tanto la creatividad como la regulación normativa, forman parte de la noción de la cultura. Por consiguiente, afirma Bauman: “la cultura se refiere tanto a la invención como a la preservación, a la discontinuidad como a la continuidad, a la novedad como a la tradición, a la rutina como a la ruptura de modelos, al seguimiento de las normas como a lo corriente, al cambio como a la monotonía de la reproducción, a lo inesperado como a lo predecible.”<sup>15</sup>

Resulta que la cultura ordena y desordena porque ésta funciona tanto como agente así como instrumento, en tal virtud hay un proceso de renovación y mantenimiento como obra de la cultura. Así pues, la cultura no puede producir otra cosa que el cambio constante respondiendo a la realidad y eso ocurre sólo a través de una voluntad ordenadora. El análisis que se hará sobre la fiesta, nos llevará a ver cómo se manejan la permanencia y la inestabilidad frente al esfuerzo ordenado de la globalización.

La coyuntura actual, que denominaremos *Abya Yala*,<sup>16</sup> es la multicultural, pluralidad étnica y multi-religiosa. Patricio Guerrero afirma que *Abya Yala* es tierra de nacionalidades, “una nación

---

<sup>13</sup>Bauman Zygmunt, *La cultura como praxis*, Barcelona, Ediciones Paidós ibérica, 2002, p. 14.

<sup>14</sup>(B. Zygmunt, *La Cultura como praxis*, 22).

<sup>15</sup>(B. Zygmunt, *La Cultura como praxis*, 22).

<sup>16</sup>(P. Guerrero, *Corazonar...*, 32-33). El término “*Abya Yala*” significaba *la tierra* en madurez. Este término se utilizó como nombre del continente de América. Hoy en día algunos teólogos utilizan el término “*Abya Yala*” en referencia a las poblaciones originarias, pueblos y nacionalidades del continente. Revitalizar el nombre “*Abya Yala*” constituye una respuesta política descolonizadora.

en sí,<sup>17</sup> es una conceptualización que cambia la reformulación de como pensar y comprender la zona así denominada. Al hablar de la nueva mirada se toman en cuenta la diversidad, pluralidad, diferencia y el “otro”, como ejes indispensables en una sincera reflexión de la manifestación cultural que se construye con los actores sociales diversos.

En *Abya Yala* emergen diversos actores sociales que cuestionan las conceptualizaciones universalistas de la cultura y la civilización. Desde esta lógica, la única manera de comprender la cultura es la de una estrategia conceptual. Dicha estrategia no es sólo académica y teórica sino más bien que toma en cuenta los roles históricos y políticos de los actores: indígenas y mestizos.

La cultura se experimenta cotidianamente en las interacciones con el “otro” y también con la naturaleza, en búsqueda del sentido y el significado de la vida. La estrategia conceptual sobre la cultura, como lo plantea Guerrero, debe evitar caer en reduccionismos biólogos, sociólogos, culturalistas o limitarse a señalar solo los rasgos externos, o reducirla a “bienes culturales”. Al contrario, debe darse cuenta de la praxis humana integrada a los cambios que impone la dialéctica socio-histórica.<sup>18</sup> En esta construcción estratégica conceptual se reconoce la diversidad humana y la riqueza dentro de la pluralidad.

Según Guerrero, la cultura hace referencia a la totalidad de prácticas, a toda la producción simbólica o material, resultante de la praxis que el ser humano realiza en sociedad, dentro de un proceso histórico concreto.<sup>19</sup> La precisión nos presenta el lado empírico de la cultura y desde ella se derivan significados y valores que definen un determinado modo de vivir. Ahora, la referencia a los elementos que caracterizan la cultura, da lugar para hablar de las representaciones sociales de

---

<sup>17</sup>(P. Guerrero, *La cultura: Estrategias...*, 121).

<sup>18</sup>(P. Guerrero, *La cultura: Estrategias...*, 35).

<sup>19</sup>(P. Guerrero, *La cultura: Estrategias...*, 35).

la idea de tal o cual cultura. Por ende, puede referirse a la cultura popular, étnica, indígena, o nacional.<sup>20</sup>

Resulta interesante examinar el planteamiento de Guerrero. En primer lugar, la cultura es vista como una construcción social. Es decir los actores sociales – individuales o colectivos, se apropian de los fenómenos como maneras concretas y distintas de representarse a sí mismos y al resto del mundo. Además, es una forma de expresar las experiencias personales y colectivas. Desde esta lógica, se pueden ilustrar las divergencias al interior de una determinada población que externamente se muestra como homogénea.

En segundo lugar, enfocamos la noción plural de las culturas. Ésta responde a la noción evolutiva unilineal de la historia y como consecuencia del concepto de humanidad universal y de razas superiores y visión naturalista de la cultura.<sup>21</sup> Con referencia al filósofo Gottfried von Herder, constatamos que la historia no es un proceso continuo, ni es resultado de la razón. En diversas formas, cada pueblo se desarrolla y no necesariamente continúa la historia anterior; el contexto, la época, el lugar geográfico y las dinámicas internas son determinantes. Esta nueva visión permite pensar y hablar sobre la diversidad de las culturas.<sup>22</sup>

A partir de argumentos avanzados se reconoce la pluralidad de la cultura así como el problema de la definición de la cultura y las transformaciones de este concepto. En esta percepción plural de la cultura hay que repensar el espacio y el tiempo. Como lo expuso Jesús Martín Barbero en referencia a la comunicación, “se despliega un mapa de síntomas y desafíos para las ciencias sociales, una agenda nueva para la reflexión.”<sup>23</sup> Citando a Clifford Geertz, Barbero confirma que las fronteras han estallado y se han alterado “por la configuración de objetos

---

<sup>20</sup> Daniel Mato, “Culturas indígenas y populares en tiempos de globalización”, en *Nueva Sociedad*, No. 149, Caracas, Mayo-Junio 1997, p. 102.

<sup>21</sup> (P. Guerrero, *Cultura: Estrategias...*, 39-41).

<sup>22</sup> (P. Guerrero, *Cultura: Estrategias...*, 40).

<sup>23</sup> Jesús Martín Barbero, *Mediaciones comunicativas de la cultura*; en Santiago Castro-Gómez (ed.), *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*, Colección Pensar, Centro Editorial Javeriano, agosto 2000, p. 29.

móviles, nómadas, de contornos difusos, imposibles de encerrar en las mallas de un saber positivo y rígidamente parcelado.<sup>24</sup> Nos enfrentamos a una situación concreta que es fluida, plural y descentrada, donde la estabilidad, consensualidad y universalidad son cada vez más ajenas. Ahora bien, con Edward B. Tylor la cultura empieza a ser mirada desde una perspectiva antropológica; la antropología como ciencia se dedica a un estudio específico. La cultura, según Tylor, es el objeto central de la antropología. Él define la cultura como “ese complejo total, que incluye conocimientos, creencias, artes, leyes, moral, costumbres y cualquier habilidad adquirida por el hombre como miembro de la sociedad.”<sup>25</sup>

La cultura es producto de acciones sociales – construcción social de acciones concretas, generadas por determinados actores sociales que viven dentro de un contexto histórico específico. La sociedad en este caso, así como el contexto, en concreto no puede estar al margen del concepto “cultura” al igual que los sujetos sociales. Es decir en la fiesta como un proceso social e histórico, o en lo cotidiano, se construye, se des-construye y se revitaliza la cultura.

Analizando el rito en la fiesta religiosa como un acto y lógica fundamental de la vida social, éstenos lleva a dos nociones de George Yúdice; la de performatividad y la de *cultura como recurso*.<sup>26</sup> Este planteamiento se aleja de la concepción tradicional de la cultura (*alta cultura, cultura popular y cultura antropológica*), porque el papel de la cultura se ha expandido. Hay que incluir en su discurso los aspectos políticos y económicos que renuevan o permiten la renovación de la cultura. Ahora, en la fiesta patronal (*cultura nativa y patrimonio*), el uso o la promoción de la cultura pueden ser desde esta estrategia para el consumo turístico. Por consiguiente, la noción de la cultura como recurso, dice Yúdice, sustenta la performatividad y que la globalización aceleró la transformación de todo en recurso por un lado. Y por otro lado, “la transformación de la cultura

<sup>24</sup> George Yúdice, *El Recurso de la Cultura*, Barcelona, Editorial Gedisa. S.A. 2002, p 23. George Yúdice argumenta que “el papel de la cultura se ha expandido de una manera sin precedentes a, ámbito político y económico, al tiempo que las nociones convencionales de la cultura han sido considerablemente vaciadas”.

<sup>25</sup> (P. Guerrero, *La cultura: Estrategias...*, 44).

<sup>26</sup> (G. Yúdice, *El Recurso de la Cultura*, 43).

como recurso representa la aparición de una nueva episteme, en el sentido foucaultiano del término.”<sup>27</sup>Enfocando en lo popular y lo social como la producción de un determinado grupo en la sociedad se entienden los aspectos de la performatividad la cultura como recurso. En referencia a las nociones, hay negociaciones, resignificaciones y resistencias que en algún modo no permiten que desaparezcan en una determinada manifestación cultural. Por lo tanto no se puede ignorar lo positivo de la cultura popular frente a la hegemonía.

La comprensión de la cultura desde *Abya Yala* así como el mundo no puede ser observada, descrita y analizada objetivamente, porque la mirada y el conocimiento humano son limitados y selectivos naturalmente. Es imposible percibir la totalidad del mundo. En esta perspectiva se han desarrollado estrategias, definiciones y aproximaciones por parte de los científicos sociales.

En la actualidad, en un compromiso mayor se habla de esta mirada renovada, “que permite trabajar en la revitalización de la cultura desde perspectivas descolonizadoras.”<sup>28</sup> La nueva mirada valoriza la riqueza cultural del continente y reconoce su diversidad y diferencias.

Entonces nuestra mirada a la cultura o una investigación de una manifestación cultural no hará referencia a una isla sino más bien a toda la producción simbólica y material. Por lo tanto se trata de la cultura como un “conjunto de diferencias significantes y de significaciones y sentidos”<sup>29</sup>,y, por supuesto, dentro del contexto histórico específico.

Desde esta perspectiva, como anota Guerrero, la cultura es la totalidad de prácticas, a toda la producción simbólica o material resultante de la praxis que el ser humano realiza en sociedad, dentro de un proceso histórico concreto.<sup>30</sup> Lo implícito en esta definición es que no existe una cultura universal que sirve de norma para todas las culturas; lo que existen son las

---

<sup>27</sup>(G. Yúdice. *El Recurso de la Cultura*, 43).

<sup>28</sup>(P. Guerrero, *Corazonar...*, 8).

<sup>29</sup>(P. Guerrero, *La cultura:Estrategias...*, 82).

<sup>30</sup>(P. Guerrero, *La cultura:Estrategias...*, 35).

diferentes culturas empíricas.<sup>31</sup> Ahora, la cultura como algo empírico se puede definir también como *el conjunto de significados y valores que dan forma a un determinado modo de vida* (Lonergan, 1988). Lógicamente, no se puede entender la cultura, menos sus manifestaciones al margen de la misma sociedad, fuera del contexto: un contexto en constante flujo que se produce y reproduce. En consecuencia, constata Guerrero, “la cultura hace posible el equilibrio entre el cambio y la permanencia; por ello es necesario ver la cultura como una dialéctica continua de creación y producción humana y no como una “cosa” inamovible, sino en constante cambio y transformación.”<sup>32</sup>

Ahora bien, la cultura vista como una construcción humana convoca a ir más allá de los actores sociales, de los creadores de la cultura, de los seres concretos que generan la cultura. Por lo tanto este complejo produce la dialéctica de la vida como un resultado. La afirmación de esta postura quiere distanciarse de la concepción minimizada de la cultura como lo fácilmente perceptible: vestido, lengua, ritualidad, fiesta, etc., manifestaciones a primera vista o impresiones mediáticas. Entonces, la cultura como comportamiento humano adquirido implícito o explícito, incluye también aquellas manifestaciones no conscientemente vividas ni obviamente manifestadas.

La cultura en su comprensión, toma en cuenta las instituciones y estructuras de convivencia social. Tal es el caso de la fiesta, la familia, la iglesia o la religión y las clases sociales que son indispensables como marcos sociales. Por lo tanto se incluyen las fechas, personajes importantes, acontecimientos importantes entre otros.<sup>33</sup> Se trata de la relación horizontal y vertical; relación con Dios, o lo sagrado, es decir la vinculación trascendental, religiosa y mística. En esta relación justificada y reforzada por las estructuras sociales, el ser humano busca encontrar

---

<sup>31</sup> Germán Neira, *Religión popular católica latinoamericana, tres líneas de interpretación (1960-1980)*, Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2007, p. 28.

<sup>32</sup> Patricio Guerrero Arias, *El saber del mundo de los cóndores*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 1993, p. 16.

<sup>33</sup> Véase Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, Fondo de cultura económica de Argentina, 2000, p. 508.

respuestas básicas y definitivas de su existencia, abandonarse a lo sagrado y más allá encontrar su propia identidad.

El enfoque permite hacer una distinción estratégica en cuanto a la comprensión pluralista de la cultura. Se hace la distinción entre las formas interiorizadas y las formas objetivas de la cultura;<sup>34</sup> se sabe que existen circunstancias que son accidentales y que detrás de lo circunstancial hay una sustancia. Se resiste a “formas simbólicas” y estructuras mentales interiorizadas, por un lado, y objetivadas bajo la forma de prácticas rituales y de objetos cotidianos, religiosos, artísticos, etc. por otro, así se relacionan los actores sociales y la cultura.<sup>35</sup> Ella no existe sin los actores sociales y viceversa. Los actores sociales crean y recrean la cultura, son ellos mismos quienes consumen lo que producen.

La cultura se produce dentro de un contexto socio histórico. Esta producción cuenta con instituciones que juegan un papel central. Para las instituciones, marcos o cuadros sociales, familia, religión, clases sociales, es innegable el proceso de la transmisión de los valores y códigos culturales. La forma tradicional es la de generación, uno nace y se desarrolla en el seno de una determinada sociedad con su forma de vivir, de entender el mundo y lo sagrado. Los sujetos reciben y/o modifican creativamente dichos valores y códigos culturales, y de igual forma los siguen transmitiendo en un sin número de maneras.

Como se ha manifestado, el ámbito religioso es una realidad o un mundo que nos rodea y del que estamos envueltos. Los análisis y las estadísticas demuestran en estas últimas décadas del siglo XXI que las tendencias religiosas se están reanimando más que la secularización.<sup>36</sup> En una lectura cuidadosa de la fiesta y de otras manifestaciones religiosas, especialmente lo pentecostal, se

---

<sup>34</sup> Cfr. Gilberto Giménez, *La globalización y la Cultura* en [http://codex.colmex.mx:8991/exlibris/aleph/a18\\_1/apache\\_media/VD9MPF7KBXVN24HYCR3CG1GIBTX1NH.pdf](http://codex.colmex.mx:8991/exlibris/aleph/a18_1/apache_media/VD9MPF7KBXVN24HYCR3CG1GIBTX1NH.pdf), p. 27.

<sup>35</sup> (G. Giménez, *La Globalización...27*).

<sup>36</sup> Aurelio Alonso en su prólogo en *Mercado y Religión (François Houtart)* constata que “las estadísticas, el análisis de influencias y la simple observación demuestra que las tendencias de reanimación religiosa superan hoy las de secularización, que habían prevalecido bajo el influjo de la modernidad”. Cfr. Aurelio Alonso, prólogo, en Houtart François, *Mercado y religión*, Caracas, Monte Ávila Editores Latinoamericana 2006, p. 2.

puede notar esta tendencia de reanimación religiosa. Es decir en la actualidad se está re-articulando el ámbito social, el hecho religioso. Consecuentemente, este fenómeno exige una reflexión y rigurosidad en cuanto se entrecruza éste (la religión) con lo social.

En la actualidad, el fenómeno religioso presenta nuevos desafíos, nuevas cosmovisiones y nuevas ritualidades, uno de ellos es la religión popular. La religión popular o la religiosidad popular es una realidad que se manifiesta a través de “creencias, actitudes, símbolos y formas de comportamiento social por las cuales la gente interpreta y construye, re-significa y reconstruye sus experiencias diarias y extraordinarias.”<sup>37</sup> Además, la exigencia para explicar el actual orden del mundo, su experiencia de lo divino (sagrado) y la vida, matrimonial, económico, laboral, es cada vez mayor.

Para decirlo de entrada: proponemos la religión popular y no la religiosidad popular porque ella está concebida como un imperativo de nuestro tiempo. Existe un sin número de expresiones y manifestaciones vinculadas a una sola cosa: una innata capacidad del pueblo, es decir su sentido común, su sentido religioso. En efecto más allá de la una visión y considerando las implicaciones de abordar el tema del mundo popular, resulta indispensable hablar de la *religión popular*.

El fenómeno de la religiosidad está presente en casi todas las religiones del mundo; los musulmanes son religiosos, los africanos son notoriamente religiosos.<sup>38</sup> Este fenómeno religioso tanto en su expresión externa, sean los rituales o las creencias, se modifican en interrelación con la economía, la política, la organización de la sociedad y todos los elementos que constituyen la cultura.<sup>39</sup> Entonces, las formas o expresiones populares de los pueblos varían, por un lado conllevan formas y expresiones cristianas y, por otro, contenidos o rasgos culturales propios de los pueblos. Ahora lo que se encuentra en las prácticas religiosas populares es una especie de

<sup>37</sup> Museo de la Ciudad, *Celebrando lo sagrado en la vida y en la muerte*, Quito, Imprenta Flores, 2003, p. 9

<sup>38</sup> “Africans are notoriously religious and each people have its own religious system with a set of beliefs and practices.” Cfr. John S. Mbiti, *African Religions and Philosophy*, Nairobi, Heinemann Kenya Ltd., 1989, p. 1.

<sup>39</sup> Salvador Rodríguez Becerra, Introducción, en Carlos Santaló Álvarez, et. al., *La religiosidad popular: Antropología e historia*, Barcelona, Antropos ediciones, 2003, p. 7

sincretismo, una mezcla de varias prácticas religiosas con el Cristianismo; lo indio, lo africano como en el caso de los países latinoamericanos.

Primero, si entendemos la religión como el conjunto organizado de prácticas y creencias a través de las cuales determinados grupos humanos viven y expresan su relación con Dios o un ser o seres superiores, de acuerdo con su situación socio-cultural,<sup>40</sup> entonces la experiencia religiosa no es una mera costumbre “folclórica” del pueblo. Debe verse como una realidad socio-cultural profunda y objetiva, especialmente en un pueblo que tiene un hondo sentido religioso: diferenciada y compleja, no se puede desvalorizarla y peor reducirla a un sector marginal de atención.

Segundo, como afirmaban Durkheim y Geertz en su orden, la religión es un hecho social y un sistema cultural. Entonces, tomando en cuenta la complejidad del campo religioso con su bagaje tradicional, oral, raíces ancestrales, los distintos estilos de la vida populares, la memoria histórica, entre otros, podemos decir que es un entrecruce de elementos sociales, económicos, culturales, políticos, ideológicos.<sup>41</sup> Dentro de esta lógica puede haber contradicciones, sincretismo, creatividad como consecuencia de las diversas influencias.

El tercer punto complementaal anterior. Ahora, las prácticas cotidianas e históricas en los sectores populares pretenden configurar una visión desde la misma: acentuar lo popular, en oposición a una cultura alta u oficial. Partiendo de una base del sentido común popular, la ‘religión popular’ en una manera u otra viene a ser parte de una cultura popular. Ésta se dinamiza y se cambia con las circunstancias históricas coyunturales.<sup>42</sup>

---

<sup>40</sup> German, Fernández Neira, “Presupuestos de un método de investigación de la religión popular”, en *Teológica Xaveriana* Vol. 61 no. 171, Bogotá, Editorial Universidad Javeriana, enero-junio 2011, p. 228.

<sup>41</sup> Patricio Guerrero Arias, *Entre la alineación y la esperanza. Aproximaciones a la religiosidad popular*, S/F, p. 2.

<sup>42</sup> Cristián Parker, *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*, México D. F. Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 160.

Ahora bien, según García, “la adjetivación de la religión como *popular* hace referencia a otro tipo de religiosidad que por lo general es tipificada de oficial,”<sup>43</sup> gracias a la cotidianidad y al sincretismo de la religión popular. Reconociendo que la religión popular entremezcla manifestaciones religiosas y tradiciones rituales, entre otros, con gran dinámica podemos asentar que a veces se construye en una forma de resistencia cultural a la cultura oficial. Ante ella (la religión oficial), la exigencia de lo moral, *los sacramentos, la ortodoxia, el magisterio y la autoridad* relacionados con una institución formal no cuentan mucho aparentemente. Desde este tenor, *la religión popular* pretende relativizar lo místico, lo simbólico, lo mágico y lo festivo. Cristian Parker constata que “la fe es lo más sublime. La fe es lo más importante, aunque se esté alejado de la iglesia. La fe está presente en todos, en todos los seres humanos.”<sup>44</sup>

Cristian Parker plantea la “religión popular” como el concepto que trata “científicamente el fenómeno de las religiones populares en América Latina.”<sup>45</sup> Según Parker *la religión popular* abarca las manifestaciones de carácter colectivo, “sujeta a las influencias de un proceso de modernización capitalista y sus manifestaciones en la urbanización, industrialización, escolarización y cambios en las estructuras productivas y culturales.”<sup>46</sup>

En palabras de Parker, *la religión popular* es la manifestación colectiva que expresa “a su manera, en forma particular y espontánea, las necesidades, las angustias, las esperanzas, y los anhelos que no encuentran respuestas adecuadas en la religión oficial o en las expresiones de las élites y clases dominantes.”<sup>47</sup> El afán formal por la ortodoxia, a veces, no toca la realidad concreta: la abstracción le quita el vínculo con el pueblo y sus necesidades inmediatas y no inmediatas.

Esta brecha simbólica entre lo ideal y lo concreto aparentemente se nota en la representación y la devoción al Dios Padre – *El Padre Eterno* o los santos en general. En el intento

<sup>43</sup> José Luis García García, El contexto de la religiosidad popular; *La religiosidad popular: Antropología e historia*, Barcelona, Antropos ediciones, 2003, 19.

<sup>44</sup> (C. Parker, *Otra lógica en América Latina...*, 160).

<sup>45</sup> (C. Parker, *Otra lógica en América Latina...*, 45).

<sup>46</sup> (C. Parker, *Otra lógica en América Latina...*, 45).

<sup>47</sup> (C. Parker, *Otra lógica en América Latina...*, 61).

de representar el Dios Padre (algo inaudito) convergen valores religiosos, valores personales, valores culturales, valores sociales y valores vitales. Por lo tanto, en las devociones populares siempre se encuentran los intermediarios; los santos, ángeles, Jesús, cada uno aportando a la convergencia de valores. La admisión de esta realidad flexible armoniza las relaciones entre “la ortodoxia” y “lo popular”.

Pensar que la religiosidad popular y la religión popular son conceptos lejanos y opuestos será absurdo y contradictorio. Primero, los dos conceptos coexisten y deben explicarse conjuntamente. Cuando se habla de la religiosidad popular, implícitamente se refiere a *la religión y del pueblo* pero no se puede suponer que todo es explícito, existe una ambigüedad en cuanto a la explicación.

Segundo, el concepto de la *religión popular*, en una forma u otra, se utiliza como sinónimo de religiosidad popular, religión del pueblo, catolicismo popular, cristianismo popular, piedad popular, religión popularizada.<sup>48</sup> Ahora, no cabe quedarse en un nivel descriptivo sino elaborar a la propuesta teórica una línea sistemática e interpretativa de los hechos.

Tercero, las dos no sólo resisten la denominación sino también que se apropian de los símbolos y las ideologías de la cultura dominante. Sin embargo es interesante tener presente que el poder se invierte y se realiza una armonización, donde “lo popular” y “lo oficial” son fortalecidos. Llegamos así al punto de decir que la cultura, tanto como la religión, están constantemente en una negociación y resignificación de sí mismas y con los contextos concretos.

La idea es que la religión popular es expresada dentro de un campo cultural y un contexto social como característica e identidad del pueblo. Es una expresión popular de la fe católica apropiada y re-significada rebasando los estratos socioeconómicos. Dentro de este criterio, existen gestos y formas religiosas repetidas o frecuentes entre las masas.

---

<sup>48</sup>(G. Neira, *Religión Popular Católica...*, 41).

La religión popular es una realidad cultural que se puede identificar en varios sectores sociales y más allá manifiesta la intensa relación con lo trascendente o lo religioso. Por lo tanto incluye los movimientos pentecostales, las manifestaciones religiosas precolombinas y africanas. Entonces, la experiencia religiosa no se reduce solo a los santuarios o iglesias, la religión se lleva y se practica en las calles, las plazas de los mercados, redondeles, los parques, terminales de transportes, etc.<sup>49</sup>

Entonces la *religión popular* es la práctica religiosa en la que se vive cumpliendo con un deber, una especie de contrato con lo divino. Esta vivencia es una forma de renovar el contrato y, en esta relación, Dios confirma a la gente en una conversación casi personal. Año tras año en agosto, peregrinos, devotos y fundadores acuden a la fiesta para cumplir con esta obligación y renuevan sus promesas a *Papito Dios*. El Dios Padre cesa de ser lejano para la gente e interactúa cotidianamente con ella. Él los entiende hasta compartir su poder, este punto se desarrollará en las características de la religión popular.

Señalaremos algunas características de la religión popular. Un primer elemento es la dependencia y la reciprocidad. Para los sacerdotes como para los fundadores es importante cumplir con la palabra y “dar la fiesta.” Alguien tiene que “*dar la fiesta*” o financiar. De hecho se necesita una especie de gremio,<sup>50</sup> los fundadores, las cofradías y los devotos. Estas relaciones sociales tienen que fermentar como una forma de lubricar la fiesta, la fe popular.

Un segundo elemento es el componente lúdico de la religión popular. La fiesta como un acto social provee las posibilidades de rezar, de la penitencia (reconciliación familiar y comunitaria), de rogativas, de llorar, implorar, cantar, hacer votos de sacrificios, pedir por los difuntos. Además la fiesta es un momento para salir de lo cotidiano, de lo ordinario, de la rutina diaria; es un espacio para olvidar la miseria y la explotación que se vive. Los elementos cotidianos

<sup>49</sup> (P. Guerrero, *Entre la Alienación...*, 11).

<sup>50</sup> Los fundadores son familias mestizas de Licto y de Flores. De las cofradías son los comuneros de Gueseche, y luego los devotos.

como vestido, baile, comer, tomar licor entre otros son transformados o “elevados” a un estado o *status* distinto, a un estado extraordinario, no cotidiano, a un estado diferente de vida. La fe se convierte en un tranquilizante y una esperanza para hermanarse y olvidar la miseria vivida, la alienación. Entonces a nivel comunitario e individual, la fiesta patronal se convierte en un espacio de re-elaboración y re-ordenamiento de la vida cotidiana.

Un tercer elemento es la protección de la vida. La devoción a los santos “está ligada a una resolución simbólica de los problemas cotidianos relevantes en las culturas subalternas; trabajo, salud, relaciones afectivas y familiares, estudios, etc.”<sup>51</sup> Dicha protección, denominada también milagro, es un motor y lubricante de la religión popular, por lo tanto reafirma una relación del hombre con lo trascendente.<sup>52</sup> Como componente clave y estratégico en el rito de la fiesta, el milagro es integral para entender la religión popular y/o la religiosidad. Además, el milagro funciona a través del pacto, en el sentido de un intercambio.

Un cuarto elemento son los “santitos” y los retratos de las imágenes, ellos son fundamentales para la devoción personal, familiar o comunitaria. Existe mucha ritualidad con las imágenes, romerías, ex-votos, peregrinaciones masivas y peticiones privadas: por medio de gestos las tocan, las hablan o conversan con ellas como si fueran personas concretas y vivas, también depositan los niños ante las imágenes de los santuarios, etc., como manifestación de confianza en la buena voluntad de Dios por la mediación de los intermediarios sagrados. Es decir las imágenes no son sólo madera, un tronco, etc., son de verdad la representación de lo significado.

El elemento festivo es un “rasgo inconfundible de la religión popular,”<sup>53</sup> que identifica y caracteriza el pueblo. En efecto la fiesta posibilita la organización religiosa de los priostes, compadres y cofradías y refuerza los lazos familiares; los comuneros se reúnen para comer, beber,

---

<sup>51</sup>(C. Parker, *Otra lógica en América Latina...*, 182).

<sup>52</sup>(P. Guerrero, *Entre la alineación...*, 24).

<sup>53</sup>(P. Guerrero, *La cultura. Estrategia...*, 189).

bailar y rezar juntos. En este sentido “la fiesta patronal cumple una función integradora de primer orden.”<sup>54</sup>

### 1.3. La religión popular andina

Según Mbiti, la religión penetra toda la vida de la gente, consecuentemente no es fácil o posible aislarla y luego hablar, analizar o estudiar la vida de cualquier grupo de personas sin tomarla en consideración.<sup>55</sup> Nos referimos a manifestaciones religiosas que identifican la religiosidad en la fiesta patronal en la comunidad de Gueseche. Como hemos visto no se puede hablar de una religión o una religiosidad pura, porque la “contaminación” cultural es inevitable. La vida y el modo de ser andino en cierta manera han penetrado en el imaginario cristiano.

Consecuentemente, la religión popular andina es una mezcla conjunto de creencias y prácticas que en nuestro caso puede ser la fusión del catolicismo español con las religiones precolombinas y las manifestaciones religiosas de los esclavos africanos.<sup>56</sup> Esta religiosidad, poco difícil de definir con precisión, es manifestada por grandes sectores de la sociedad acompañada por un carácter más vivencial que doctrinal. Por consiguiente, la religión popular andina es esta gama de expresión espontánea que es visualizada por la danza, el canto, la oración, la procesión, entre otras manifestaciones.

Podríamos pensar en esta forma de vivir, en la fe como una expresión política, porque impugna el poder establecido y ofrece una esperanza a las grandes masas marginadas, explotadas y pobres. Quizá no todo se da ahí; frente a una realidad desesperanzadora, la idea es alimentar la esperanza tanto como la fe suponiendo que las cosas cambiarán y que la vida mejorará.

---

<sup>54</sup>(P. Guerrero, *La cultura. Estrategia...*, 189).

<sup>55</sup>(J. Mbiti, *African Religions and Philosophy*, 1).

<sup>56</sup>(J. García, *El contexto de la religiosidad popular...*, 19).

### 1.3.1. Lo andino

Parafraseando a García cabe preguntarse, ¿homogeneidad, para qué en la religión? ¿A quién beneficia? Para el control ideológico la homogeneidad sirve a algunos, y quienes la aprovechan son los de la religión institucional.

Es indispensable puntualizar lo andino con la finalidad de precisar el objeto de estudio. Primero, lo andino nos sirve como código para delimitar el campo de estudio y el concepto. Segundo, lo andino nos permite entender la rica diversidad, la pluralidad y la unidad de nuestras realidades.<sup>57</sup> Detrás de lo denominado “andino” existe una realidad histórica-mítica que invoca una cosmovisión o una forma de entender el mundo, la vida y las relaciones sociales: explícitas o no explícitas.

La noción de lo “andino” es empleada para concebir la idea de que a pesar de existe una cultura dominante y hegemónica, no todas las manifestaciones o los comportamientos de una determinada población son hegemónicos. La variante tiene que ver con sistemas de creencias, una manera de entender el mundo inmediato, las posiciones sociales, económicas, políticas, etc. Dicha diversidad es la pluralidad diferenciada que nos permite hablar de “lo andino” de donde resultan diversos modos de producción cultural. Por tal virtud, puntualiza una identidad cultural, una experiencia histórica acumulada y acompañada por una determinada visión, comportamiento y actitud que configuran la concepción del mundo concreto y el más allá (religioso y espiritual). En el caso andino, las relaciones de lo creado y el Creador son muy estrechas.

Lo “andino”, dice Josef Estermann, “se refiere a una categoría espacial, a un ámbito geográfico y tipográfico.”<sup>58</sup> La idea es tratar de delimitar el área; geográfico, ecológico, social, simbólico y cultural. En el sentido geográfico nos referimos no solo al espacio montañoso de América del Sur que se denomina la parte ‘serrana’ del continente. La región de los Andes o

<sup>57</sup> (P. Guerrero, *El saber del mundo de los cóndores...*, 6).

<sup>58</sup> Josef Estermann, *Filosofía andina: Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Quito, Abya-Yala 1998, p. 51.

región andina se extiende desde Venezuela, pasa por Colombia, Ecuador, Perú y Bolivia e incluye las partes norteñas de Argentina y Chile.<sup>59</sup> A esta unidad diversa, que es lo andino, Guerrero añade que “abarca desde las altas cumbres de las zonas de altura: punas y páramos, -a las que simbólicamente llamamos el mundo de los cóndores – hasta los espacios costeros e insulares o el pie del monte amazónico.”<sup>60</sup>

La peculiaridad de esta área geográfica y montañosa se caracteriza por las condiciones climáticas adversas como microclimas, los pisos ecológicos, los cuales muestran que el lugar fue habitado hace unos miles de años. Esto y otros factores son manifestaciones de las variadas culturas y civilizaciones que han surgido en esta región. La cultura Inca que estuvo asentada en dicha zona antes de la llegada de los españoles, es conocida como una de las más avanzadas. La ubicación geográfica muestra que la región andina era una ‘zona de contactos’, zona de intercambio comercial y cultural amplia, con las tierras bajas del Pacífico y la Amazonía.<sup>61</sup>

Entonces el término “andino” es comprendido como: 1) un cierto modo de concebir el mundo, 2) un cierto modo integral de vivir, actuar y pensar, es decir una determinada cultura, y 3) algo que se refiere a una categoría étnica, pueblo andino, u hombre andino.<sup>62</sup> Esto es concebido como el sentir de las personas que se identifican con la región – geográfica social y culturalmente andinos.

Lo ‘andino’, desde la perspectiva de la identidad, no se limita a una ‘identidad incaica’ o ‘pre-hispánica’. Es decir lo ‘andino’ amplía lo incaico y pre-hispánico en cuanto espacio y tiempo. Esta identidad experimenta permanentes transformaciones e integra nuevos aspectos mientras

---

<sup>59</sup>(J. Estermann, *Filosofía Andina...*, 6).

<sup>60</sup>(P. Guerrero, *El saber del mundo de los cóndores...6*).

<sup>61</sup>Jean-Paul Deler, *Ecuador: del espacio al estado nacional*, 2ª Edición, Quito: UASB, IFEA, CEN, 2007, p. 51-64.

<sup>62</sup>(J. Estermann, *Filosofía Andina...*, 52-53).

rechaza otros. El *runa* andino entonces no supera su tradición ni tampoco lo antiguo, sino la interpreta con un espíritu creativo e innovador.<sup>63</sup>

### 1.3.2. Religión andina

Para hablar de la teología andina, Estermann hace una advertencia: “al buscar un término adecuado y coherente a la realidad andina nos encontramos con la dificultad de que prácticamente toda la terminología teológica y religiosa está culturalmente arraigada en el pensamiento greco-occidental.”<sup>64</sup> Estamos frente a una determinada concepción racional y cultural de lo sagrado en el Occidente. Sin embargo lo que se quiere rescatar es la realidad andina, donde también existe una serie de denominaciones de lo divino y/o lo sagrado. Como experiencia, esta realidad andina es distinta y vivencial, que nos resulta fácil describir sino a través de un diálogo intercultural.

La religión en su conjunto suele ser reducida a las creencias y a los ritos, pero es algo más; la historia muestra las influencias de la religión, ella es parte de la historia de la gente, de su cosmovisión, de su vida. Partiendo de las manifestaciones religiosas, se puede entonces hablar de una cosmovisión andina integral.

Desde esta lógica andina o cosmovisión andina y desde la epistemología, la cosmovisión andina o *Abya Yala*, hay que tomar en cuenta los procesos en el fondo de la cultura: de la ‘transculturación’ y lo ‘transreligioso’,<sup>65</sup> como procesos indispensables para responder al sincretismo religioso. Por lo tanto se trata de un cristianismo andino y de elementos andinos en el cristianismo (andinismo cristiano), elementos presentes en la religión andina o religiosidad andina.

El sincretismo religioso es un modo clave hacia la comprensión del campo religioso. Se manifiesta en todas las religiones pero especialmente en las más grandes, afirma Estermann, sean en el islamismo, cristianismo, o budismo, etc. Entonces, al hablar de la pureza o ‘alta pureza’ en el

<sup>63</sup>(J. Estermann, *Filosofía Andina...*, 290).

<sup>64</sup>(J. Estermann, *Filosofía Andina...*, 255).

<sup>65</sup>(J. Estermann, *Filosofía Andina...*, 260).

campo de la religión resulta delicado, pero al mismo tiempo esto no quiere decir que la región sea impura. La 'sincreticidad', como dice Estermann, "no es un signo de 'impureza' y 'decadencia', sino de la organicidad e interpretación cultural, de la interculturalidad del hombre mismo."<sup>66</sup> Sin duda alguna la religión andina y sus características se han construido dentro de este marco conflictivo, violento, de resistencia, de negociación, de apropiación, etc. Y por tal razón persisten rasgos fundamentales de la experiencia religiosa andina.

Los hechos históricos, por cierto, juegan un papel central en la conceptualización de la religión andina. La religiosidad andina por ende es la síntesis peculiar que ha dejado el dualismo religioso tomando en cuenta la incompatibilidad y las pugnas vigentes. El área geográfica y su riqueza cultural contribuyen enormemente a la comprensión de la misma. La lógica de aceptación en una manera u otra también incluye elementos de respeto, tolerancia para una co-existencia con el otro.

Ahora bien, las características de esta cosmovisión o religiosidad (andina) *Abya Yala*, se manifiestan principalmente dentro de la espiritualidad y en la reverencia a lo sagrado. Estos dos elementos pasan a ser la base de la expresión religiosa donde la búsqueda es el vínculo o el vincularse: con la naturaleza, el universo, y los otros seres. De hecho la búsqueda de relacionarse con ella o los seres divinos es tan antigua como el ser humano.

Consecuentemente, la religión andina es una religión dirigida a la vida y no una religión de la ética, y menos de la razón. "Una religión de rito y el mito de los sueños de la sensibilidad, de cuerpo, y de la búsqueda del bienestar intramundano. Pero es una religión que se afirma en la transcendencia, no en un agregado de supersticiones."<sup>67</sup>

---

<sup>66</sup>(J. Estermann, *Filosofía Andina...*, 261).

<sup>67</sup>(C. Parker, *Otra lógica en América Latina...*, 192).

La religión popular está ligada a la cultura popular, esta es autónoma y se pone contra una cultura de élite social aunque determinada y dominada por esta cultura de élite.<sup>68</sup> Entonces, como un ámbito autónomo, es una manera de “*sentir y de expresar*”, es la manera de vivir, comprender y actuar, más que de un *ethos*.<sup>69</sup> Para la gente en la fiesta por ejemplo, la práctica y la vivencia de su fe abren la posibilidad de identificarse y relacionarse en una forma cósmica con lo divino y con su comunidad o pueblo. Dicha relación está en el fondo de la religiosidad, en el ‘conectarse con’. En este tenor relacional, lo sagrado no deja de ser algo desconectado o desvinculado del mundo de las cosas (profano), sino más bien es parte de ella. Para el *runa* andino, como anota Estermann, “más acogida tiene la concepción de la ‘inmanencia’ de lo divino en el mismo universo (*pacha*), la omnipresencia simbólica de la relacionalidad como un aspecto a lo trascendental de lo divino.”<sup>70</sup> La tendencia de aplicar las categorías occidentales a esta concepción de Dios cae en el teísmo, o panteísmo, etc., pero muestra la limitación de entender esta realidad básica del hombre andino. Este es simplista y no adecuada con la experiencia religiosa concreta.

Para comprender esta realidad compleja, Dios forma una parte integral de ella y es él quien ordena el universo. “Dios está en todo”, es una frase común y de hecho esto abarca la experiencia de la mayoría de la gente andina. Dios está presente en el mundo no como persona sino en una forma distinta, su presencia es simbólica. Estermann afirma, “Dios es ante todo ‘relación’ y ‘relacionador’ y no ‘substancia’ o ‘sujeto’.”<sup>71</sup> Lo que resulta en la manifestación religiosa andina es la relacionalidad como un primer elemento importante.

Un segundo elemento es lo simbólico, así también el ritual que asegura la vida como una manera de reordenar el mundo y evitar el caos. Los ritos y los símbolos en la fiesta juegan específicamente este papel del fenómeno transicional. Por lo tanto, el símbolo y el rito “bajan” lo

---

<sup>68</sup>(G. Neira, *Religión popular católica...*,181).

<sup>69</sup>(C. Parker, *Otra lógica en América Latina...*, 192).

<sup>70</sup>(J. Estermann, *Filosofía Andina...*, 262).

<sup>71</sup>(C. Parker, *Otra lógica en América Latina...*,264).

sagrado y lo misterioso, lo hacen presente. Es decir se viven, se celebran, y se revelan, cotidianamente ritualidades y simbología.<sup>72</sup>

La religiosidad popular “es un hecho esencialmente social.”<sup>73</sup> Es decir la religiosidad popular se vive y se fortalece a través de los procesos de socialización donde los valores culturales son transmitidos a los miembros de la sociedad. Dentro de este proceso de transmisión, la sociedad sanciona para que los valores funcionen de acuerdo a las necesidades de ella.

Un enfoque sobre la religión andina o la religiosidad andina se refiere a lo relacional entre los hombres y las mujeres con lo sagrado. Esta relación es vital, trae a colación también a la naturaleza (*pachamama*). Sin esta relación se desencadena todo, es decir todos los aspectos quedarían prácticamente sin vida.<sup>74</sup>

#### 1.4. Religión popular y la globalización

Un examen al fondo del desarrollo del sub continente y tal vez de la mayoría de los países en vías de desarrollo permite encontrar no menos de un paradigma que ha orientado los procesos culturales, sociales y políticos. En referencia a los paradigmas, sin duda se toma en cuenta lo occidental, su expansión como sistema mundo y relación con la globalización.

El capitalismo, un aspecto central en el análisis de la fiesta, muestra su balance catastrófico de desarrollo, violencia e injusticia. Por ende, uno de los grandes desafíos de nuestros tiempos es la globalización como consecuencia del capitalismo. Se puede hablar del desafío respecto a la religión frente a las manifestaciones complejas culturales y económicas.

La globalización, que está vinculada a la progresiva mercantilización e intercambios culturales, presenta varios retos a la religión. Desde el plano cultural, en primer lugar se han abierto inmensas posibilidades de interacción entre las culturas gracias a la globalización y a los

<sup>72</sup>(J. Estermann, *Filosofía Andina...*, 266).

<sup>73</sup>(P. Guerrero, *Entre la alineación y la esperanza...*, 35).

<sup>74</sup>(J. Estermann, *Filosofía Andina...*, 258).

avances tecnológicos. Dicha perspectiva, como se verá más adelante, presenta un nuevo escenario: el diálogo intercultural tomando en cuenta a los diversos interlocutores.

La globalización impone arbitrariamente “códigos ajenos” a la mayoría de la población y nuevas formas de vivir la fiesta. Estos códigos, de una manera u otra, caminan contra el ritmo cultural establecido y ofrecen un orden mercantilista y consumista. Esta nueva coyuntura exige un escenario de resistencia o de negociación en el campo cultural, social y político.

#### **1.4.1. La configuración de lo local y lo global**

El tema que nos toca desarrollar en este apartado está comprendido dentro del gran marco de la globalización de la cultura. Por un lado, el fenómeno de lo local es más recurrente en los discursos, en la vivencia de la diversidad y la fragmentación de las manifestaciones culturales. Por otro lado, lo global se configura con el consumo de los bienes culturales, que orientan a las comunidades hacia una cultura planetaria y homogenizante.

Ahora bien, para comprender esta realidad y cómo funciona en el ámbito religioso, depende donde se pone el énfasis, pues dentro de la fiesta hay elementos de la cultura dominante y también elementos propios del lugar o de la cultura sometida. El primer ámbito es la configuración de lo local, por medio de la religión apropiada o religión popular andina y en este caso, la fiesta patronal. Ésta es una fuerza distinta que resiste a los modelos civilizatorios e impulsa una forma única de hacer la humanidad, y reivindica el derecho de ser reconocido, valorado y respetado en diferencia.<sup>75</sup> El segundo ámbito es la tendencia a la configuración global, que está representada, más o menos, por la tendencia oficial de la iglesia católica en Ecuador, en Colombia, en Kenia, etc., con casi las mismas disposiciones.

Ahora bien, lo local se puede configurar en lo global y viceversa, pero eso no quiere decir que la globalización sea una cosa dada y obvia. Ciertamente existen manifestaciones culturales

---

<sup>75</sup>(P. Guerrero, *La cultura: Estrategias...*, 92).

locales que se pueden encontrar en otras partes del mundo, sin embargo éstas minimizan la complejidad de los discursos sobre la globalización. Mirando las sociedades se puede notar que manejan algunos aspectos que indican que el panorama es poco complejo y solo un análisis a fondo puede hacer una buena diagnosis del fenómeno cultural global.<sup>76</sup>

En el caso de la fiesta, las experiencias que se intercambian son lo local y lo global y en el escenario indígena y rural estas dos realidades enfrentan y chocan. La cultura local es influida por las formas y prácticas traídas, envolventes, tecnológicas y mercantiles. El cambio desde “lo local” a “lo global” no solo es fomentado por los que llegan a la fiesta o de otras ciudades como Guayaquil, Milagro, Quito, Riobamba entre otras, sino también por los medios masivos de comunicación.

El sentido de lo religioso y lo profano también se considera en la configuración de lo local y lo global. El lugar sagrado anteriormente se llenaba no sólo de significados religiosos sino también de valores culturales y políticos, hoyse ha transformado radicalmente, en su sentido social. La relación con el lugar y el espacio cambia, es resignificada, se vacía el lugar de sus contenidos particulares.<sup>77</sup> Los valores por ejemplo cambian y surge el sentido de lo pasajero y efímero, incapaz de satisfacer a plenitud las necesidades o de entregar en verdad el disfrute que promete.<sup>78</sup>

Finalmente, la fiesta es el espacio de la resistencia y de afirmación de la identidad cultural. Luis Guillermo Guerrero en el contexto de la fiesta huilense dice que la fiesta es como expresión de subversión social restringida.<sup>79</sup> Ahora, el hecho de la fiesta religiosa proporciona la posibilidad de hacer cosas extraordinarias, hasta más allá del orden establecido. En primer lugar, están los que deciden hacer lo contrario en el día de la fiesta por capricho por ejemplo “los hermanos

---

<sup>76</sup>(G. Giménez, *La Globalización...*, 23).

<sup>77</sup> Renato Ortiz, *Mundialización y Cultura*, Bogotá, Convenio Andrés Bello, 2004, p. 113.

<sup>78</sup> Cfr. Bolívar Echeverría, *Definición de la cultura*, México, UNAM, 2001, p. 268.

<sup>79</sup> Luis Guillermo Guerrero, *Fiestas patronales campesinas, resignificaciones y cambio social, estudio de caso Garzón – Huila*, en *Religión y Etnicidad*, Santa fe de Bogotá DC, Instituto Colombiano de Antropología, 1997, p. 57

evangélicos”, y también algunos que dicen este año no voy a estar en la fiesta. En estas dos instancias se introduce el sentido de la fiesta como subversión restringida.<sup>80</sup>

En segundo lugar, el espacio de la fiesta está donde los romeriantes y devotos sintetizan, simbólicamente y materialmente, los cambios o lo nuevo en la comunidad. Hay expresiones de desacuerdos comunitarios frente a las nuevas versiones y reinterpretaciones que en cierta forma ocasionan una continua tensión dentro y fuera de la comunidad. Por un lado se observa el debilitamiento de las estructuras organizativas, rituales, simbólicas y éticas de las antiguas fiestas, sin perder el sentido de lo religioso.<sup>81</sup> Por otro lado observamos que se permite el diálogo con la novedad, lo que acabo de llegar, desde la sustitución, complementación y resignificación. Un ejemplo concreto es el fútbol o los campeonatos.

#### 1.4.2. La identidad y la alteridad

En la dimensión de la globalización se entienden la identidad y la alteridad a través de los sujetos sociales que producen, emplean y consumen la cultura. Esta dimensión tiene como su proyecto la homogenización, sin embargo no se ha podido evitar la insurgencia de las diversidades.<sup>82</sup> Según Luis Maldonado, la religiosidad popular (como religión popular) permite que se conserve la propia identidad en un “mundo en el que la identidad se desvanece y el desarraigo cultural y existencial están al orden del día.”<sup>83</sup>

Como un soporte compartido y cultural, la identidad no es algo monolítico ni cerrado sino una categoría que se configura y se construye poco a poco. Entonces la identidad cultural va ligada al proceso de construcción que se inicia con la necesidad de autorreflexión sobre sí mismo, la *mismidad*, que hace referencia a la imagen o representación de un “sí mismo”, que permite decir

<sup>80</sup> (L. Guillermo, *Fiestas Patronales Campesinas...*, 57).

<sup>81</sup> (L. Guillermo, *Fiestas Patronales Campesinas...*, 58).

<sup>82</sup> (P. Guerrero, *La Cultura: Estrategias...*, 92).

<sup>83</sup> Luis Maldonado, Liturgia y religiosidad popular en *Selecciones de Teología Vol. 39*, no. 154 (Abr.- Jun. 2000): p. 1.

“yo soy” esto o “nosotros somos”, esto otro. Según Guerrero, ésta es la primera fase del proceso.<sup>84</sup> Los elementos para dicho proceso son: la pertenencia, la diferencia, la relación y la frontera. Uno necesita sentirse como parte de un determinado grupo, tener orgullo de su pertenencia, más allá de una mera identificación. Esto tiene que ver con el hecho de compartir la misma raíz histórica, el universo simbólico, la visión sobre la vida en definitiva una cultura.

El proceso de construcción de la identidad nace dentro de un contexto animado por la dialéctica. Los “otros”, el contexto social, son indispensables, es decir la construcción de identidad implica “relación con”, relación de alteridad.<sup>85</sup> Dentro de este encuentro se dialoga con el “otro” y esto da paso para reflexionar en las siguientes interrogantes: ¿Quién soy? o ¿quiénes somos?, ¿de dónde venimos? y ¿hacia dónde vamos? De hecho es una reflexión sobre sí mismo; el sujeto se reconoce como diferente y se reafirma la existencia de uno mismo y la existencia del “otro”.

En el escenario de la fiesta se pueden identificar dos grupos a gran escala, que construyen su identidad en una situación relacional, ésta es la continua “dialéctica de la alteridad.”<sup>86</sup> Los grupos son los indígenas licteños (licteños) y mestizos aldeanos: los indígenas se sienten dueños de la comunidad – lo propio, mientras los mestizos se apropian de la fiesta y del pueblo. De esta lógica cada agrupación se define frente a los “otros”.<sup>87</sup> Por lo tanto se encuentra la frontera simbólica de lo propio y lo ajeno.

Dentro de la categoría de la identidad se pueden destacar dos enfoques: 1) el de la Antropología Cultural, abordando los fenómenos identitarios como proceso subjetivo y 2) el de la

<sup>84</sup> (P. Guerrero, *La Cultura: Estrategias...*, 101).

<sup>85</sup> (Cfr. Guerrero, *La Cultura: Estrategias...*, 102).

<sup>86</sup> (P. Guerrero, *La Cultura: Estrategias...*, 102).

<sup>87</sup> Los dichos comunes en el pueblo constata lo siguiente: los indígenas se dicen a sí mismos “runa”, “Ilakta pura”. Los mestizos les señalan como “naturales”, “indios”, “rocotos” esto por un lado. Por otro lado los mestizos se dicen a sí mismos “gente de razón”, “racionales”, “civilizados”, “amo”, “patrón” y los indígenas les dicen “mishos”, “cutio”, “wairaapamuskas”.

Filosofía de la Cultura. Ésta concibe la identidad como un hecho objetivo.<sup>88</sup> Ahora para esta investigación nos concentraremos en el enfoque antropológico cultural.

La identidad cultural es parte integral de la identidad social y por ende tiene que ver con la toma de la conciencia por parte de los miembros del grupo. En el caso concreto de las diferentes culturas, son los indígenas y los mestizos. Con los elementos que hemos señalado, podemos resumir que la identidad cultural es la propiedad por la cual un determinado grupo construye su unidad cultural específicamente y para sí.<sup>89</sup>

Aparentemente en la práctica la religión combina varias cosas entre tradiciones y miedos. En este sentido la religión es un elemento unificador donde las diferencias se disimulan. Entonces, la participación en las manifestaciones religiosas no muestra las limitaciones de lo propio y lo ajeno. Lo novedoso es la “igualdad”; indios – mestizos, mujeres – hombres, la conformación de las hermandades o las cofradías. Por ende las violaciones de las fronteras son obvias. Pero en realidad la conflictividad está por debajo, entonces surge la necesidad de un diálogo intercultural. El proyecto será el de reconocimiento de la riqueza de la diversidad, de la pluralidad y de la diferencia, dentro de un diálogo intercultural.

La transformación de las identidades es algo que debe darse en las relaciones que se establecen entre los individuos y/o los grupos, pues, según Guerrero, las identidades no son fijas, están sujetas a una dialéctica sociohistórica continua, y además son modificables.<sup>90</sup>

**En resumen:** La religión popular andina es un producto heterogéneo resultado de un encuentro de dos formas de concebir lo divino marcado por la cultura circundante. Desde una práctica cultural los fenómenos religiosos se apropian, se asimilan, se re-significan. Por consiguiente la religión popular andina se vive en una lógica de convención.

---

<sup>88</sup> Manuel Espinoza Apolo, *Los mestizos ecuatorianos y las señas de identidad cultural*, Quito, Ed. Trama social, 2000, p. 9

<sup>89</sup> (M. Espinoza, *Los Mestizos Ecuatorianos...* 13).

<sup>90</sup> (P. Guerrero, *La Cultura: Estrategias...*, 103).

Los procesos de la globalización influyen fuertemente en la configuración de los aspectos: culturales, económicos, sociales y religiosos. Sin embargo, a pesar de las tendencias de homogenización de la globalización dentro de las comunidades indígenas, existen negociaciones manifestadas en la vivencia popular.

## Capítulo II - La memoria histórica de la fiesta en la religión popular

Una vez que hemos analizado la relación del acontecimiento religioso festivo que viven los comuneros andinos dentro de la globalización, es pertinente reflexionar en el proceso histórico seguido para la reproducción de la fiesta en el marco de la religión popular andina y analizar cómo se expresa la memoria de este proceso a través del ritual.

### 2. 1. Aproximación histórica de la fiesta Padre Eterno

#### 2.1.1. Ideas preliminares

En las últimas décadas del siglo XX se han notado muchos cambios en relación a la vivencia de los indígenas en la provincia de Chimborazo. Estos cambios sociales, religiosos, políticos, se llevaron a cabo gracias a la llegada a Riobamba de Monseñor Leonidas Proaño Villalba.<sup>1</sup> Se inició así un proceso de liberación colectiva, creando un nuevo protagonismo con educación y empoderamiento de los dominados. La iglesia retomó una posición protagónica para luchar con el pueblo, transformar las estructuras, y aspiró a crear otro mundo posible.

Uno de los grandes impulsos para dicha orientación pastoral de Proaño fue la Conferencia Episcopal de Medellín. La conferencia continental impulsó la necesidad de una “revisión” de la acción eclesial, había que edificar una iglesia que respondiera a las diversidades y pluralidades culturales presentes en el sub-continente.<sup>2</sup> La invitación estaba dirigida para que la iglesia oficial mirara y reviera su acción respecto a ella (1971: c 6, nn. 1.15). Esto marcó una etapa clave en la historia local.

La devoción a los santos tiene su origen histórico. Luis Maldonado constata que hay una simple incorporación más o menos exorcizada de leyendas mitológicas o prácticas culturales paganas.<sup>3</sup> Ahora bien, la historia en el caso de análisis no busca contar los hechos puntuales de la fiesta, ni tampoco los acontecimientos pasajeros, las repeticiones, etc., sino más bien se busca

---

<sup>1</sup> Monseñor Proaño llegó a Riobamba en el año 1954 como Obispo, y renunció por límite de edad en 1985.

<sup>2</sup> Marco Vinicio Rueda, *La Fiesta religiosa campesina*, Quito, Ediciones de la Universidad Católica, 1981, p. 14

<sup>3</sup> Luis Maldonado, *Introducción a la religiosidad popular*, Bilbao, Editorial Sal Terrae Santander, 1985, p. 62.

describir y reconstruir la fiesta. Dicha reconstrucción y descripción se asentará en los horizontes de larga duración.

Martínez Albiach plantea:

...el Pueblo español poseía de Dios un concepto pueril y antropomórfico, a la par que inmiscuía la divinidad en todas las manifestaciones de su vida, incluso las más insignificantes, por lo que cae pronto bajo el influjo paternal del clero cuya dirección espiritual trasciende a lo espiritual y a lo ‘temporal’.<sup>4</sup>

La sociedad de Hispanoamérica participaba de una manera única con este concepto de Dios que no estaba restringido al mundo español; los territorios colonizados también fueron contagiados por el concepto. Por su relación y efectos de hibridación, el área andina se caracteriza por este concepto que esto se manifiesta en la fiesta patronal.

La memoria y la historia oral juegan un papel central en la fiesta religiosa. Éstos hacen posible una verdadera historia social, en la que los actores históricos toman la palabra, un papel activo y no pasivo, como sujetos activos para sustentar su existencia. Dar valor a esta fuente popular nos lleva a percibir la creatividad y la potencialidad del pueblo y los saberes tradicionales.

### 2.1.2. Historia de la fiesta

Maldonado plantea que la fiesta opera entre el pasado, el presente y el futuro, vive el choque entre el modelo utópico y lo real, entre el símbolo y la situación, entre la ironía y la seriedad de lo oficial y lo establecido.<sup>5</sup> Entonces la fiesta exige una detenida indagación histórica para llegar a la nota dialéctica que introduce la fiesta.

Se considera que la fiesta patronal de “Padre Eterno” en Gueseche, Licto, es un elemento socio-cultural.<sup>6</sup> La capacidad del ser humano de crear y recrear su cultura, símbolos y a sí

<sup>4</sup> Alfredo Martínez Albiach, *Religiosidad Hispana y Sociedad Borbónica*, Burgos, Facultad Teológica del Norte España, 1969, p 574.

<sup>5</sup> (L. Maldonado, *Introducción a la religiosidad popular*, 127).

<sup>6</sup> Nota de Eulalia Carrasco A. en Marco Vinicio Rueda, *La fiesta religiosa campesina*, Quito: Ediciones de la Universidad Católica, 1981, p. 47. La fiesta religiosa como la celebran los campesinos en la región andina mantiene

mismo, está ligada a una historia y es resultado de la acción social.<sup>7</sup> Entonces un levantamiento histórico de la fiesta del Padre Eterno es imprescindible. La historia de la fiesta es una memoria escrita, documentada, u oral, es decir, la memoria sin asumir la historia no tiene sentido. Paul Ricoeur dice, la función de la historia con respecto a la memoria es “la amplia en el espacio y en el tiempo; pero la amplia también en cuanto a los temas, a su objeto.”<sup>8</sup> La memoria no sustituye la historia, más bien se habla de memoria histórica. La memoria interpela la historia como conocimiento y como proceso de creación y recreación, una representación del pasado.

La historia relaciona pasado-presente-futuro, no sólo como un recuerdo sino como una resignificación contextual y mediada por lo vivido. Entonces, la historia contada es un testimonio, lo que se desprende de ella es una huella vivida, un vestigio de un pasado concreto o aquello que existió. Siendo esto el fenómeno de la memoria, hay poner en duda el testimonio y confrontarlo con otros testimonios sin duda alguna en el umbral de la historia.

La aproximación histórica de la fiesta nos permite reconstruirla desde la memoria, es decir escuchando las diversas voces, su apreciación de la fiesta y los registros.<sup>9</sup> Ésta nos ofrece un soporte de los hechos concretos que merece una valorización y un reconocimiento. Estos hechos son necesarios en la construcción del conocimiento histórico, los orígenes de la fiesta, el contexto de aquel entonces, la función de la fiesta, su producción y significado para la población. Además, desde esta mirada histórica es posible indagar las formas de transmisión de las tradiciones religiosas, económicas, políticas y culturales. Por lo tanto, la huella profunda que la fiesta ha dejado, es hoy parte de la identidad cultural y se presenta como una especie de patrimonio tangible para la comunidad lictaña.

---

cierta especificidad y por ende tiene rasgos comunes. Igualmente hay que tomar en cuenta las consecuencias económicas y socio-políticas.

<sup>7</sup>(P. Guerrero, *La Cultura: Estrategias...*, 51).

<sup>8</sup> Paul Ricoeur, Definición de la memoria desde un punto de vista filosófico, en *Varios ¿Por qué recordar?*, Barcelona, Granica, 2002, p. 2.9

<sup>9</sup> **Los registros:** se refiere a las fotos o escritos sobre la fiesta. Aunque no existe mucho de este tipo de registro, en las casas se encuentran cuadros, souvenirs, orden de la fiesta, etc., que se hicieron por parte de los fundadores y regalaron a los devotos.

Ahora bien, según los inventarios de la parroquia de Licto, las imágenes de escultura que fueron puestas en el primer inventario de 1909 incluyen la imagen del Padre Eterno, parte del patrimonio religioso y artístico de la parroquia.<sup>10</sup> Esta es la única constancia de la imagen del Dios Padre; tampoco existe información sobre la devoción o las fiestas. Sin embargo, consta que “estas riquezas de arte y de religiosidad con el pasar del tiempo, unas fueron dejadas en los anejos, otras en casas particulares y otras se fueron perdiendo; lo que quedó de ellas se encuentran en la actualidad en poder de la parroquia.”<sup>11</sup> Por ende se trata de rellenar los vacíos con los aportes orales de los interlocutores.

Por lo tanto, preguntando cuando llegó esta imagen a la comunidad de Gueseche desde la cabecera parroquial Licto, se contesta: “la imagen, como la mayoría de las imágenes fue puesta bajo cuidado de una de las familias mestizas, con la autoridad de un cura. De ahí se llevaron la imagen a la comunidad de Gueseche en una iglesia pequeña de adobe.”<sup>12</sup>

Sin embargo, según algunos fundadores, la devoción al Padre Eterno se puede rastrear a mediados del siglo XIX, pero se formaliza en la comunidad de Gueseche en los primeros años del siglo XX.

(...) los orígenes de la fiesta no los tengo muy claro. Puede ser descuido de parte nuestra como fundadores y también licteños. Pero pensamos que la fiesta del Padre Eterno es una de las fiestas más antiguas de la parroquia. La fiesta según lo que escuchábamos se celebraba en el pueblo, pero a principios del siglo XX la fiesta pasa a la comunidad de Gueseche (...)<sup>13</sup>

La fiesta por tradición la celebramos. Ha existido desde cuando estábamos pequeños. Me contaron que esta fiesta comenzó en el año que llevaron la imagen del Padre Eterno a nuestra comunidad parece que al mismo tiempo fue la fundación de la comunidad de

<sup>10</sup> Sandro Carminati, *B.E.E. La parroquia de San Pedro de Licto, Datos paleográficos para su historia*. Transcripción y Complementación. S/F, p. 69. Padre Sandro Caminati trabajó como vicario en la parroquia de Licto entre los años 1987 y 1990. Las páginas del inventario son 7 y 8.

<sup>11</sup> (S. Caminati, *B.E.E. La Parroquia...*, 69 -70).

<sup>12</sup> Testimonio de Alejandro Yantalema de la comunidad de Llulchibug de 75 años. Licto, 12 de mayo de 2011.

<sup>13</sup> Testimonio de Manuel Chapi y su esposa, Licto, 20 de agosto de 2011. Son fundadores del *Padre Eterno*. Los fundadores se pueden considerar como una hermandad o cofradía. Esta continúa con una tradición familiar.

Gueseche Padre Eterno. Creo que fue al año 1930 más o menos. Pero no me acuerdo quien lo trajo... no sabemos (...)<sup>14</sup>

En esta época había una forma de ‘competencia’ para dar fiestas. Siendo fiesteros, los lugareños solían tener fiestas prácticamente cada mes. Citando una investigación de 1996, Estuardo Gallegos dice lo siguiente sobre los licteños: “son muy devotos a las fiestas...en las cuales gastan grandes cantidades de dinero, el mismo que queda en poder de los fundadores, autoridades y cantinas del lugar.”<sup>15</sup>

De esta manera podemos explicar la fiesta patronal de Gueseche que hoy en día tiene un carácter central en la vida de los (licteños) Lictus, las comunidades de la parroquia y la vecindad. Naturalmente, la fiesta no goza de características particulares sino que es casi una réplica de otras fiestas celebradas en la parroquia. Lo que se manifiesta como hilo conductor es la dualidad dentro de la cosmovisión andina<sup>16</sup>. No obstante, existen elementos singulares: las procesiones largas todos los sábados del mes de agosto, un gran número de fundadores y sacerdotes y la reverencia al *Padre Eterno* – Dios Padre.

En los años noventa, con la ayuda del Padre Ramponi,<sup>17</sup> los fundadores, y del trabajo de mingas de los comuneros, se construyó el actual santuario del *Padre Eterno*. La imagen también fue retocada en el año 2006 en Quito con el apoyo de algunos fundadores. El lugar donde estuvo el antiguo templo se convirtió en una cancha de fútbol que es el nuevo ritual que se ha incorporado en las fiestas patronales.

Es indiscutible el origen sagrado del lugar donde se da reverencia y culto religioso; es una *Huaca*. Huacas es todo lugar u objeto sagrado.<sup>18</sup> En la tradición de los indígenas puruháes, las *huacas* son objeto de reverencia y puntos de referencia religiosa. Rastreado el valor del lugar,

<sup>14</sup> Testimonio de Juana Caranqui moradora de la comunidad de Gueseche. Ella tiene 80 años. Entrevista mediada por el traductor José Manuel Moreno Cesar, Licto, 8 de agosto de 2011.

<sup>15</sup> Testimonio de Estuardo Gallegos sobre el aspecto histórico-religioso. Estuardo, sacerdote-antropólogo, es un cura diocesano de Riobamba. Padre Estuardo Gallegos estuvo de párroco de Licto en el periodo 1974 -1979.

<sup>16</sup> (Cfr. J. Estermann, *Filosofía Andina...*, 168).

<sup>17</sup> Padre José Ramponi, misionero de la Consolata, italiano, trabajó en la parroquia de Licto en los ochenta y los noventa. Su prioridad era las comunidades indígenas de la parroquia de Licto.

<sup>18</sup> Luis Fernando Botero, *Chimborazo de los indios*, colección Antropología aplicada N.º. 1, Quito, Ediciones Abya-Yala, 1990, p. 112.

los pobladores hablan de una aparición de la Virgen María en el cerro de Gueseche hace muchos años. Esta aparición de la virgen que se cuenta en la comunidad ciertamente no es muy clara pero al mismo tiempo explica el origen del santuario católico en el cerro. Entonces se puede ver lo que posteriormente se proyecta con las visitas, romerías y peregrinación al cerro algo que con el tiempo se convirtió en la fiesta del *Padre Eterno*. Desde luego, la aparición de la Virgen no se promovió, bien por razones religiosas o para evitar la conflictividad entre los pueblos de Licto y Pungalá.<sup>19</sup> Quizá la aparición de la Virgen en Gueseche no fue aprobada porque en la parroquia de Pungalá Peña se había institucionalizado el culto de María debido a su aparición allí. Entonces, una hipótesis crítica sería suponer que para evitar conflictos se aceptó el santuario en Gueseche, pero en honor al Padre Eterno. Ésta habría sido una manera de acabar con las tradiciones religiosas andinas y plantear el cristianismo como el culto oficial, introduciendo así un templo lleno de fastuosidad, ofrendas, entre otros.<sup>20</sup> Además, algunos de los comuneros hablan de la polaridad sexual entre lo femenino (*warimi*) y lo masculino (*qhari*).

Consecuentemente, el lugar es históricamente símbolo de interacción religiosa para el pueblo de Licto y las comunidades. Por otra parte, el lugar se vincula también con la activación y la revitalización cultural, y sin duda tiene que ver con la identidad cultural de los lugareños.

Germán Ferro Medina constata:

Los santuarios se han constituido en lugares de verdadera activación cultural, lugares multisénticos, propicios para hacer posible la fiesta, el juego, el paseo, el intercambio social y comercial, la construcción de pertenencia a una localidad, región o nación, mediante el acceso, la comunicación, la disputa y la múltiple significación de lo sagrado.<sup>21</sup>

Los mayores de la comunidad al recordar la fiesta patronal en los años sesenta y setenta dicen que había alegría, celebraciones jubilosas, actividades compartidas y varias manifestaciones artísticas, fuegos artificiales, globos, danzas y disfraces.

<sup>19</sup> El Santuario de La Peña en Pungalá es una *huaca* y recibe peregrinaciones casi todo el año.

<sup>20</sup> (P. Guerrero, *Entre la alineación*, 8-9).

<sup>21</sup> Germán Ferro Medina, Guía de observación etnográfica y valoración cultural: santuarios y oficios, en *APUNTES*, vol. 23, No. 1, Bogotá, Editorial Universidad Javeriana, 2010, p. 59.

Todo el mes de agosto se festejaba, y en el mes anterior había mucha preparación para la fiesta...Nosotros éramos unidos porque había una sola religión en la comunidad...solo católicos. La fiesta era muy grande y todos cumplíamos con nuestros deberes; en cuanto la comida, la bebida. Los sacerdotes y los fundadores visitaban y todos compartíamos cualquier cosa.

La celebración de la misa era muy especial. El cura y los catequistas enseñaban la doctrina y muchos íbamos a confesarnos y luego comulgábamos. Antes y después de la misa había procesiones; empezaba en Gueseche, bajaba al pueblo de Licto y luego regresaba a Gueseche. No existía el fútbol como hoy que distrae.

Según lo que me contó mi papá las fiestas del Padre Eterno duraban dos meses. Todo el periodo de la cosecha y después (...) <sup>22</sup>

Toda la familia asistía a la fiesta cargando su comidita... tostado, cuyes... estaban los reyes magos, Curiquingui, Herodes, música... Era una fiesta hermosa a pesar de las situaciones extremas de pobreza que vivíamos. Asistía gentío, todas las 28 comunidades de la parroquia de Licto; Cebadas, Punín (...) <sup>23</sup>

La fiesta del Padre Eterno como la mayoría de las fiestas comenzaba con el sonido de la pólvora en el primer viernes del mes de agosto y se lanzaba pólvora todos los viernes y sábados. Había mucha música, alegría... y trago para la fiesta en honor al Padre Eterno. Los niños y algunos adultos en las vísperas en el último sábado se volvían, hacían vaca loca y bailaban acompañados por la banda del pueblo. Todos salimos para bailar...acompañando a los fundadores y sacerdotes... todo era distinto. <sup>24</sup>

Los disfraces eran alquilados en el pueblo. Los mestizos ponían cualquier costo... lo que les daba la gana. <sup>25</sup>

En cuanto a los fundadores <sup>26</sup> y los sacerdotes, había un ritual. Los fundadores son y han sido mestizos pero tienen una relación con las familias indígenas. Las relaciones de compadre y comadre o de patrón.

Hay varios tipos de sacerdotes: voluntario, por elección, y de carácter perpetuo. <sup>27</sup> En el caso de la fiesta del Padre Eterno, el sacerdote "voluntario" al presentarse a uno de los fundadores

<sup>22</sup> Testimonio de Geraldo Gualli. El Señor Gualli es catequista en la parroquia de Flores y es devoto del *Padre Eterno*. Licto, 12 de mayo de 2011.

<sup>23</sup> Testimonio de José Manuel Moreno Cesar, catequista de la comunidad de Gueseche. Licto, 8 de mayo de 2011.

<sup>24</sup> Testimonio de Inés Chapi, hermana de uno de los fundadores (Manuel Chapi). Licto, 20 julio de 2011.

<sup>25</sup> (Testimonio de I.Chapi).

<sup>26</sup> Los fundadores o cofradía son sacerdotes de carácter perpetuo. Ellos toman el cargo del festejo todo los años.

<sup>27</sup> Marco Vinicio Rueda, *La fiesta religiosa campesina*, Quito: Ediciones de la Universidad Católica, 1981, p. 50.

es obligado a llevar un regalo, una propina y tiene que mostrar su poder económico para financiar la fiesta. La presentación del prioste de “buena voluntad” se hacía unos meses antes de la fiesta o inmediatamente al terminarla.

En el caso de que el prioste sea elegido por los fundadores, siempre se elegirá el que “más tiene”. Él se responsabiliza de “pasar la fiesta” y consecuentemente toda la familia se compromete; los hermanos, tíos, sobrinos, cuñados, todos los familiares. Ellos tienen que aportar a la fiesta ya sea económicamente o haciendo aportes materiales. La obligación es pasar la fiesta “con mayor esplendor, de acuerdo a la tradición y costumbres del grupo.”<sup>28</sup>

Los que convocan la fiesta anualmente son los fundadores. Hoy todos los fundadores son mestizos del Pueblo de Licto residentes en ciudades de Guayaquil y Milagro. La posición del fundador es la de poder y de prestigio. Este es transmitido hereditariamente a los sucesores dentro del círculo familiar.

En los 40s, los fundadores del Padre Eterno eran muchos, pero en la actualidad son solamente cinco familias que mantienen esta vieja tradición (...)<sup>29</sup>

Los indígenas con muchos recursos siempre se presentaban donde los fundadores pidiendo permiso para ser prioste, o a veces los fundadores nombraban los priostes para el año entrante. En un año se podían tener hasta diez priostes. Ser prioste era para dar de comer y beber a todos los peregrinos... El prioste también pagaba la limosna del Cura, la banda,... y los juegos artificiales.<sup>30</sup>

El papel del fundador en la fiesta es como la de un negociante. Él elige el prioste, generalmente indígena, y éste va a depender siempre de su poder económico. El prioste invita al maestro de la capilla y a la banda del pueblo y en el caso del fútbol premia a los ganadores del partido. Ser prioste, visto así, es un prestigio social, es elevarse en la comunidad, es redistribuir los bienes ganados. Sin embargo, esto también puede significar endeudamiento.<sup>31</sup>

Los fundadores son los que movilizan a toda la comunidad para la fiesta anual. El papel del fundador es claro para los lugareños pero no su origen. Es decir el fundador es un acontecimiento cuasi-milagroso, es el que salva la fiesta. Federico Aguiló constata: “El fundador

<sup>28</sup> (M. Vinicio Rueda, *La fiesta religiosa campesina*, 53).

<sup>29</sup> (Testimonio de G. Gualli).

<sup>30</sup> Testimonio de Doña Josefa, del barrio de la Merced de Licto. Licto, 7 de mayo de 2011.

<sup>31</sup> Testimonio de Antonio Guaman, catequista de Sta. Ana de Guagñag. Licto, 7 de julio de 2011.

nace a raíz de algún acontecimiento cuasi-milagroso por el que, en gratitud, el beneficiario del favor debe perpetuar su testimonio convocando a una fiesta anual.”<sup>32</sup> En el caso de los fundadores del *Padre Eterno*, se dice que son personas que han recibido milagros, salud y prosperidad. Uno de los milagros del Padre Eterno es la asociación con la lluvia durante la sequía. Pero también hay algunos enfermos que acuden a la fiesta buscando milagros. José Manuel Moreno Cesar observa:

(...) en la sequía, los fundadores siempre vienen a llevar la imagen de Padre Eterno a la iglesia de Licto para hacer la novena y siempre cuando termina la novena, llueve. El Padre Eterno es poderoso y por eso le tenemos mucha fe. No tenemos testimonios de los que han curado pero seguramente en la fiesta están presentes los enfermos o parientes que buscan milagros (...)<sup>33</sup>

(...) yo acompañaba a mi padre en las procesiones cargando al Padre Eterno pasando por las chacras y novenas del Padre Eterno...rezábamos pidiendo que Dios nos mandara la lluvia. Antes de que terminara la novena siempre llovía... lo mismo pasa hoy. Nuestra tradición de los Lictesños en prolongadas sequías es hacer novenas y procesiones portando la imagen del Padre Eterno (...)<sup>34</sup>

Los priostes tenían el papel de contratar la banda de música. Antes eran dos bandas, una banda del pueblo y la banda con instrumentos autóctonos. Los dos grupos se turnaban en la animación de la marcha de la procesión o en los patios del Santuario. Hubo un tiempo en que se invitaba a los músicos de las coplas antiguas para entretener en las vísperas o en la noche después de la fiesta.

Es importante anotar que en los Andes la música o el grito anuncia la fiesta y también la tristeza: pues la música o el grito son movilizados. Muchas veces se comienza a escuchar ritmos alegres unos días antes de la fiesta. Algunos de los priostes pagan a las bandas populares para que vayan de comunidad en comunidad “avisando” sobre la fiesta patronal.

<sup>32</sup> Federico Aguiló, *El hombre del Chimborazo*, 4<sup>ta</sup> Edición, Quito, Ediciones Abya-Yala, 1992, p. 138.

<sup>33</sup> (Testimonio de M. Moreno).

<sup>34</sup> Testimonio de Doña Mercedes del barrio Chimbacalle de Licto. Licto, 20 de agosto de 2011.

Además, el prioste tenía que alquilar la “cocina.” En el pueblo de Licto había familias con patios que los prestaban para las fiestas. Los priostes iban a “hablar” con tiempo con estas familias y tenían que pagar un determinado monto de sures para “asegurar” la cocina. Luego estaba la comida: papas, mote pelado, cocidos, gallinas, huevos, chanchos, etc.

(...) El prioste con los amigos, parientes y vecinos bajaban a Licto cargando papas, maíz, legumbres, chanchos...días antes de la fiesta y se quedaban ahí casi toda la semana después de las fiestas. Todo el tiempo pasaban tomando trago o chicha y comiendo donde el prioste (...)<sup>35</sup>

Así, el prioste “gastaba” y hasta acudía a los prestamistas del pueblo (mestizos) para luego pagar mensualmente con intereses entre el 2 y 3%. Constata Rueda que algunos de los campesinos fueron obligados a vender sus tierras para “cumplir la obligación”, algo que algunos dirigentes indígenas y mestizos confirman que es verdad.

(...) siendo que la fiesta del Padre Eterno cae justo después de la cosecha, en mes de agosto cada año, algunos de los priostes se quedaban sin granitos, ni animales porque se consumía todo en la fiesta. Proveer a todos los que llegan a la casa del prioste en este periodo implica una inversión grande (...).<sup>36</sup>

Un análisis de la fiesta patronal revela cambios y permanencias. Sin embargo lo que se manifiesta con frecuencia son las permanencias. En el campo de la religión, el enfoque de lo estático y ahistórico nos remite al lugar de los ritos y las creencias en la vida social.<sup>37</sup> Los cambios que se suscitan en la fiesta del *Padre Eterno* manifiestan una paulatina desintegración cultural y están íntimamente vinculados en términos generales a los cambios en la cultura. Don Flavio Yupa observa: “los que han migrado a las ciudades siempre vienen con nuevas cosas...ellos siempre introducen algo diferente en la fiesta. Es una buena cosa pero también manifiesta el rechazo a nuestras tradiciones religiosas.”<sup>38</sup>

<sup>35</sup> Testimonio de Juan Moreno, Catequista de la comunidad de Lluchibug. Licto, 22 de julio de 2011.

<sup>36</sup> (Testimonio de J. Moreno).

<sup>37</sup> Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Editorial Gedisa. S.A., 1996, p. 131.

<sup>38</sup> Testimonio de Don Flavio Yupa, devoto de Padre Eterno. Yupa tiene 75 años y es residente de la comunidad de Banderas, cerca de Licto. Fue sacristán en la iglesia matriz de Licto por un tiempo no menor de 20 años. Flavio tiene familiares en la comunidad de Gueseche y participó por primera vez en la fiesta de Padre Eterno cuando tenía 5 años. Además es devoto del Padre Eterno y participa año tras año en la fiesta. Licto, 8 de mayo de 2011.

Entonces se nota que los cambios “desorganizan” la cultura, secularizan e individualizan el ritual; como se había notado, los cambios que se registran son inevitables. En las comunidades rurales el cambio es una característica más que un hecho.<sup>39</sup> La cultura no es fija y menos estática; por el contrario, es dinámica y efímera. Los esquemas culturales no siempre son congruentes. En el campo cultural siempre hay variantes, aunque interrelacionadas; lo que varía se puede interpretar como resistencia por parte de los comuneros y de los priostes. Es permanente lo que ayuda a los romeriantes y comuneros a identificarse con la fiesta. Es imposible cambiar totalmente el ritual. Si fuera éste el caso, se hablaría de otra fiesta. Se puede decir así que se mantienen los símbolos y la fe. Luis Herrera dice:

(...) se ha cambiado mucho la fiesta... por ejemplo, antes había corrida de toros, pelea de gallos, etc. Pero igual se han introducido otras actividades en la fiesta ...hace unos años introdujeron el fútbol para los jóvenes que vienen de Milagro y Guayaquil. Es algo nuevo, pero no quiere decir esto que la fiesta del Padre Eterno se haya perdido. La misa y las procesiones... aunque no son largas como antes... siempre se mantienen.<sup>40</sup>

### 2.1.3. El ritual del Padre Eterno

El ritual es una expresión externa del fenómeno religioso; es simbólico y central en la fiesta. El ritual de la fiesta patronal es sobre todo colectivo. En el campo de las creencias, toda la actuación o la manifestación religiosa giran alrededor del rito vivido intensamente. Es importante señalar que el ritual religioso es polisémico; el ritual comunica mensajes relacionados con lo sobrenatural, lo económico, lo social, lo lúdico, lo étnico, la identidad cultural y todo el sistema cultural.<sup>41</sup> Por tal virtud los ritos en la fiesta patronal (fiesta indígena) son condensados y significativos, como bien lo afirma Rueda.<sup>42</sup>

<sup>39</sup>(C. Geertz, *La interpretación de las culturas*, 132).

<sup>40</sup> Testimonio de Luis Herrera, morador de la comunidad de Pompeya. Es devoto del Padre Eterno y es dirigente de la Iglesia. Tiene 39 años y participó por vez primera en las fiestas del Padre Eterno cuando tenía 6 años. Licto, 21 de mayo de 2011.

<sup>41</sup> Carlos Santaló Álvarez, et al., *La Religiosidad popular I, Antropología e historia*, Barcelona, Anthropos Editorial, 2003, p. 9.

<sup>42</sup>(M. Vinicio Rueda, *La fiesta religiosa campesina*, 73).

A los seres humanos les encantan los ritos, símbolo en acción porque “permiten darles significados a los mensajes muy hondos de la psiquis por medio de posturas, gestos y acciones individuales o colectivas.”<sup>43</sup> El rito con su carácter simbólico y dinámico preestablecido ilumina el conocimiento, toca lo profundo de los participantes y despierta una operación simbólica. El rito es en sí un símbolo con acciones establecidas y tiene aspectos repetitivos.

El rito, directa o indirectamente, ayuda a mantener el orden social y la sobrevivencia de una determinada sociedad. A través de las creencias, poniendo como regla básica el bien y el mal, la religión es reforzada por medios sobrenaturales de control social.<sup>44</sup> Desde esta lógica y junto con la estructura institucional, la religión se convierte en una fuerza poderosa de aprobación en la sociedad. Más todavía, existen el mito y el ritual de los valores como aspectos constitutivos que fortalecen “la autoridad sagrada y proporcionan una razón para el orden social presente.” Al mismo tiempo, Serena Nanda añade, “el ritual religioso intensifica la solidaridad creando un ambiente en el que la gente experimenta una común identidad.”<sup>45</sup> Es decir el cómo se celebra la fiesta, que equivale al rito de la fiesta, muestra la unidad de la comunidad que está detrás de un solo evento y con ello se identifica.

Ahora, mediante el rito del Padre Eterno se invoca a Dios Padre como ser sobrenatural que controla las fuerzas negativas, tales como las del medio ambiente. La sequía es un caso específico. El ritual está acompañado por una serie de acciones y siempre con su valor simbólico. La base del ritual son algunas creencias, tradiciones y/o costumbres, recuerdos y/o memorias. El ritual de la fiesta patronal sigue una liturgia más allá de la mera repetición de lo cotidiano; es un conjunto de acciones bastante apegadas a la fe y surgen como una respuesta a una determinada necesidad. También podemos decir que en el ritual se conservan ciertos rasgos folklóricos llamativos; es un intento de cambiar o alterar como se hace con la procesión, cuando se coloca la imagen entre las otras se encuentra resistencia por parte de los sacerdotes o peregrinos.

---

<sup>43</sup>(M. Vinicio Rueda, *La fiesta religiosa campesina*, 26).

<sup>44</sup> Serena Nanda, *Antropología Cultural, Adaptaciones socioculturales*, México, D.F., Grupo Editorial Iberoamérica S.A. de C.V., 1987, p. 275.

<sup>45</sup>(S. Nanda, *Antropología Cultural, Adaptaciones socioculturales*, 275).

Investigaciones del ritual del Padre Eterno revelan varias cosas: 1.- Que no hay un solo ritual o rito en la fiesta; 2.- la presencia de los que buscan milagros o curaciones en particular como algo que va junto con los ritos en la fiesta; 3.- los procesos para la fiesta se pueden dividir en tres momentos: *la preparación remota, la preparación próxima, y la fiesta.*

### **I. Preparación Remota**

Aunque no necesariamente en este orden, primeramente es la elección del prioste por parte de los fundadores. Los priostes y los fundadores se preocupan siempre de la banda del pueblo. La banda tiene que acompañar obligatoriamente a los priostes prácticamente durante toda la ceremonia. La pólvora, las volaterías o los fuegos artificiales que anuncian la fiesta también son claves. En la noche posterior, es decir en la víspera de la fiesta, se quema el castillo en los patios de la comunidad de Gueseche.

En el caso de los fundadores y de sus familiares residentes en Guayaquil, ellos tienen toda una semana de oraciones y encuentros, una novena para la fiesta del Padre Eterno. La novena culmina con las vísperas en la comunidad de Gueseche. Se considera esto como un “pre ritual” donde dominan los hombres; las mujeres son meramente oyentes pasivas.

(...) todos los años nosotros los fundadores con nuestros familiares organizamos una semana de preparación para las fiestas de Padre Eterno. Hacemos oraciones, compartimos la palabra de Dios, y también reuniones para organizar nuestro viaje a Licto. Hablamos de la comida, la banda, la música, etc. (...)<sup>46</sup>

Por lo tanto, en la preparación remota de la fiesta, la organización y el financiamiento de la fiesta está a cargo de los priostes y sus familiares. Es interesante anotar que para los migrantes de Guayaquil y Quito los gastos o mejor dicho la preparación remota es compartida. Dado los gastos excesivos, ellos hacen reuniones y novenas previas a la fiesta para recaudar fondos, para financiar y organizar la fiesta.

---

<sup>46</sup>(Testimonio de R. Paguay).

En el caso de los inmigrantes indígenas, su retorno a la comunidad de origen incluye la compra de comida y bebidas. Ahí el rol de las mujeres es mayor. Ellas están involucradas en la preparación del presupuesto y de la compra de las cosas. En los tres días de la estadía en la comunidad para las fiestas, ellas pasan gran parte del tiempo preparando la comida para todos los comuneros.

En la comunidad de Gueseche la preparación remota incluye aviar la reunión pastoral que “ya llegan las fiestas del Padre Eternito.”<sup>47</sup> Esto lo hacen el catequista o la directiva de la iglesia. Los comuneros a su vez arreglan el santuario, pintan las paredes, cortan la yerba, etc.

## II. Preparación Próxima

Unos días antes los priostes iban donde el Señor Cura para “pagar la misa” – “asegurar” la asistencia del señor Cura para el día de las fiestas. Para las fiestas, los priostes pagaban hasta 1.700 sucres para la misa. Otros gastos (aproximadamente): 4.000 sucres para la banda, 4.000 sucres para la bebida, 4.000 sucres para la comida, 5.000 sucres para los fuegos artificiales.<sup>48</sup>

Como se ha notado, en Guayaquil son más de veinte años que se hacen novenas (nueve días) antes de la fiesta. Sin duda, si el prioste vive en Guayaquil debe asistir. Los que participan no son sólo los amigos y parientes del prioste, sino también los devotos del Padre Eterno. Se reza el rosario y cuando se da la oportunidad, asiste también el Cura del área.

## III. Fiesta

Según los comuneros y la mayoría de los devotos, la fiesta duraba antes casi una semana; el viernes, día de la fiesta y luego en el pueblo una semana más, era el “agradecimiento.” Como siempre hubo varios priostes, cada uno de ellos trataba de “tomar la plaza” en Gueseche. El prioste llegaba muy temprano con la banda y los danzantes disfrazados para ser luego la figura central en el día de la fiesta.

---

<sup>47</sup> Reunión Pastoral: encuentro mensual que se hace a nivel parroquial (eclesiástica) para planificar y organizar las visitas a las comunidades. En esta reunión a la vez formativa, convoca todos los catequistas de las comunidades.

<sup>48</sup>(M. Vinicio Rueda, *La fiesta religiosa campesina*, 155).

La tradición es que la misa campal, a la que asisten los priostes, se llena generalmente de devotos. En la celebración, los cantos acompañan al maestro de la capilla y el cura agradece a los priostes, cada uno por su nombre, y se pasan los nombres de los difuntos. Al terminar la misa, el Señor Cura bendice el agua y la tira sobre los devotos, quienes a su vez se santiguan. En este momento también se bendicen los objetos religiosos, la tierra, las semillas, los carros, los niños, billeteras, celulares, anillos, sombreros, etc.

Después seguía la procesión junto al prioste y al sacerdote. Los devotos solían hacer una calle de honor y cada uno de los presentes trataba de tocar la imagen y se santiguaba. La banda tocaba una serenata especial, rindiendo homenaje al *Padre Eternito*. Las procesiones eran largas: iniciaban en Gueseche, bajaban a Licto y luego subían otra vez a Gueseche.

Los priostes daban a los devotos la comida y la bebida ahí en el patio de Gueseche. Y luego los amigos, invitados, familiares bajaban a la casa del fundador para continuar con la fiesta. El ambiente festivo y un espíritu de solidaridad se mantenían por largo tiempo. El señor Gualli dice:

(...) los priostes con los familiares distribuían la comida y la bebida. Había comida en abundancia para todos en los patios del santuario. Se servía la chicha de frutas o de maíz, sopita... caldo de gallina, mote, y todos compartíamos, se echaba la comida en una bolsa o en la chalina, ahora que hay bolsas plásticas, lo echan en ellas. El trago también se brindaba (...)<sup>49</sup>

A pesar de que los priostes proveían la comida, se podía ver también a los indígenas reunirse en unos pequeños grupos de familiares o amigos para compartir los alimentos. Lo que se comía era cuy, chanco horneado especialmente preparado para el día. En la tarde se organizaba la corrida recorrido de toros, u otros juegos que poco a poco se perdieron y ahora está el fútbol que se introdujo en los años ochenta.

En la noche, la mayoría estaban borrachos al punto de no poder llegar a sus casas con sus esposas e hijos. Estos escenarios eran comunes después de las fiestas. En este sentido quienes

---

<sup>49</sup>(Testimonio de G. Gualli).

sufrían, eran las mujeres y los hijos. Dicen que en el caso de las mujeres, había incluso violaciones.

El “agradecimiento” luego de la fiesta se mantenía por largos días en la casa del fundador. Algunos familiares y amigos se quedaban en esta prolongación de la fiesta.

La fiesta patronal era anteriormente un evento de una semana. La gente esperaba el último sábado para festejar. Las celebraciones no sólo eran la misa y las procesiones. La costumbre era que los familiares y los amigos del prioste/fundador acompañen en la casa toda la semana. Se escuchaba música y gritos, “qué viva el prioste... qué vivan los fundadores, qué viva Padre Eterno” (...) <sup>50</sup>

El ritual religioso en la fiesta patronal es un instrumento para ordenar la celebración. En el ritual de la misa se encienden las velas para la imagen y luego son puestas en el candelabro; se anotan con el sacerdote los nombres de los difuntos y se hace la procesión antes y después de la misa. De una manera u otra todas son controladas, casi existen unas reglas y obligaciones imaginarias que hay que cumplir. De esta forma ritualista, la fiesta restringe de algún modo la vida de los peregrinos para abrir sus vidas a otras posibilidades religiosas o divinas. Esta realidad religiosa relacional es presentada como una alternativa ordenada dentro de la fiesta.

Después y también antes de la misa, los peregrinos entran siempre al santuario para dar homenaje al *Padre Eterno*. El templo está lleno de simbolismos porque algunos hablan con la imagen, lloran, o algunos simplemente mantienen el silencio. Algunos llegan y prenden billetes de diversos valores al mando del *Padre Eterno*; son las “ofrendas” que hacen los devotos. Lo significativo de este ritual es que los peregrinos lo ven como un acto indispensable. Según Moreno: “(...) todos los que llegan, tienen que entrar al santuario y rendir homenaje al Padre Eternito. Dejar una vela encendida...luego arrodillarse a orar es como una forma de ajustar las cuentas con él (...)” <sup>51</sup>

---

<sup>50</sup> Testimonio de Don Carlos Remache, morador del barrio de la Buena Esperanza en Licto. Entrevista en Licto, 10 de septiembre de 2011.

<sup>51</sup> (Testimonio de M. Moreno).

Dentro del ritual se puede hablar del culto fastuoso expresado por parte de la iglesia y de manifestaciones de la cultura popular por parte de los peregrinos. Las manifestaciones populares incluyen la música, la danza, los autos sacramentales, una teatralidad vital, elementos de la religión popular. Por lo tanto otras expresiones son la banda y los fuegos artificiales o pirotécnicos, la pólvora, la vaca loca y los castillos. El humo de incienso que también se quema dentro del santuario es asimismo una manifestación que forma parte del ritual.

Además, dentro del ritual está la presentación de programas impresos, trípticos o souvenirs, rosarios, medallas, libros de oraciones entre otras. Una de las cosas que los peregrinos buscan son los recuerdos de la fiesta. Este elemento se ha fortalecido mucho en el siglo XX.

Al final de la misa los peregrinos piden la bendición del sacerdote y del Padre Eterno. Este tiene un aspecto sensorial porque todos los participantes quieren tocar, mirar y sentir. Cuando el sacerdote tira el agua, la gente se santigua al sentirla caer sobre ellos. Los peregrinos no sólo llevan artículos religiosos para bendecir, sino también tierra, semillas, agua etc. Éstas representan la búsqueda de la experiencia de lo sagrado, los milagros en el marco de la religión popular. La fe es reforzada y así a través de la tierra, el agua, la semilla entre otras, se recibe la protección divina y se evitan los desastres naturales, epidemias, pestes, plagas.

Finalmente el nuevo ritual, el fútbol, es auspiciado por los inmigrantes indígenas específicamente de Guayaquil y Quito. El fútbol en las fiestas del *Padre Eterno* va tomando fuerza año tras año; cada año se registra un incremento de los equipos participantes.

(...) en los 70s éramos sólo dos equipos, Aucas y Guayas. No había equipos en las comunidades de Licto. Hoy los equipos que se inscriben pueden llegar a ser hasta 20 equipos. Nos falta el tiempo y espacio con los equipos porque tenemos sólo una cancha y dos días para jugar (...)<sup>52</sup>

---

<sup>52</sup> Don José Caranqui fundador del equipo deportivo de Aucas, residente en Quito. Licto, 20 de agosto de 2011.

El fútbol que tiene aspectos fuertes de la globalización convoca aparentemente mucha a la juventud. Los dirigentes mandan las invitaciones a los equipos rurales. El fútbol como todos los deportes tiene características plenamente profanas, abierto a la competición. Por consecuencia, es orientada a trofeos, campeonatos, es un espectáculo de masas. Y pensando sobre el monto de plata que se llevan los ganadores, concluimos que el campeonato es muy comercializado y es sometido al mercado.<sup>53</sup>

## 2.2. El momento de “Viva la fiesta”

Lo festivo en todo su conjunto tiene que ver con la espontaneidad. Entre los Luos de Kenia el grito de alegría, el movimiento del cuerpo o la danza son nada más algo que surge desde adentro, desde el ser de los que asisten a una determinada fiesta o celebración.<sup>54</sup> En los Andes la alegría, el baile, el grito “Qué Viva la fiesta...” pueden ser frente a los ojos de un extranjero manifestaciones de lo excesivo, la prodigalidad, el derecho y la transgresión de límites.

Ahora bien las prohibiciones y los tabúes no son características de lo festivo ni en los Andes. Es decir la fiesta del Padre Eterno no pretende tener integración o convergencia en todo lo que en ella se hace, ni tampoco la armonía. En las manifestaciones concretas, por ejemplo en las vísperas y en el sábado de la fiesta, siempre se registran “excesos”. Sin referirnos a lo negativo, el “exceso” es un valor de ser una impugnación, una protesta, una contestación de lo cotidiano y sus penalidades.

En este sentido la fiesta se vuelve una fuerza o espacio para la emancipación que conduce a los actores sociales hacia la liberación dentro de un sistema social. El elemento de la liberación se desarrollará en el siguiente capítulo.

Lo que comprende en el grito de “¡Que viva la fiesta!”, no es solo el baile o la procesión con el prioste y los fundadores, sino también el momento de auto-sacramentalización. Los

<sup>53</sup> El monto de dinero que lleva el equipo ganador es 3000 dólares, más el trofeo.

<sup>54</sup> En Kenia existen más de cuarenta y dos Pueblos registradas por el gobierno. El Pueblo Luo es una de ellas. Los Luo habitan en el asentamiento de Lago Victoria en el Oeste de Kenia.

fundadores y los sacerdotes son acompañados por el desfile de comparsas típicas, junto a la banda del pueblo y a la música nacional/popular. La alegría y el ambiente festivo son mantenidos por la pólvora que revienta en el aire. Los gritos “*¡Que viva el Padre Eternito!, ¡que viva el sacerdote!*” y “*¡que viva la alegría!*”, marcan este momento importante de la fiesta patronal religiosa -el clímax de la fiesta.

En este ambiente de alegría, la vida se re-significa y subvierte con patrones, mestizos e indígenas. Aparentemente se forma una sola visión; una visión ampliada e integral. De una manera temporal desaparecen las diversas dimensiones discriminatorias, marginales y todos los presentes se juntan a una dimensión religiosa con una relación integral conservando la cosmovisión propia de la identidad cultural.

En efecto, esta armonía de relaciones horizontales no anula las tensiones sociales ni culturales entre los grupos y crea por supuesto una forma de seguridad en cuanto al sentido religioso. En cierta manera desaparecen las fronteras y su importancia en el momento de la fiesta. Todos cantan y bailan al ritmo de la música y algunos se divierten con el espectáculo de la tradición folklórica.

Según la historia popular de la comunidad guesense, se presenta aquí la versión de unas de las coplas viejas proporcionadas por el joven Darío Morocho. A la música le acompañan expresiones verbales y gestualidades espontáneas:

OYE SOLTERITA, OYE MUCHACHITA  
EL PATIO DE TU CASA POR FAVOR PRESTEME  
LA PUERTA DE TU CASA PRESTEME NO MÁS.

*Para un ratito, para unas horitas  
- para cantar un poquito para versar un tanto.*

II

SI QUIERES A LA DERECHA, O A LA IZQUIERDA  
DOBLARE NO MAS , VIRARE NO MAS,  
MACHETE DE HUANO VIRARE NO MAS  
ACÁ DE PENIPE DOBLARE NO MAS

*Para un ratito, para unas horitas  
- para cantar un poquito para versar un tanto.*

Otro elemento es compartir “la comida y la bebida”, o coloquialmente denominado “servirse algo.” Esto ocurría antes y hasta después de la misa, y no era extraño ver personas tiradas en el suelo y borrachos. Celebrar el *Padre Eterno* permite los desbordes con menos restricciones y reglas. En este sentido se convierte en una especie de carnaval con características barrocas. La fiesta tiene elementos de la fiesta de carnaval porque llega a cambiar las reglas de las relaciones sociales. Es decir se experimenta otro tipo de caos.

(...) algunos para pasar bien la fiesta pasaban desde las vísperas tomando el trago. Para la mayoría, la fiesta no es fiesta sin trago y/o sin chicha. La fiesta patronal tiene un carácter de lo excesivo igualito como el carnaval. Yo fui víctima... celebrando *el Padre Eterno* pasé dos días o tres chupando y bailando (...) <sup>55</sup>

Por esto la fiesta patronal tradicional de una manera u otra combina lo sagrado con lo profano. Y así se aceptan las contradicciones absolutas, no sólo en el momento de la fiesta sino de la vida diaria también, entre lo religioso y lo profano-social, entre lo tradicional y lo nuevo. <sup>56</sup>

El desencanto presente, como una corriente opuesta a los “excesos” en fiesta patronal o religiosa, siempre apunta al “dualismo legítimo”. Para los sectores evangélicos y algunos católicos este dualismo no es aceptable. Por lo tanto, esto explica la separación entre la religión y la sociedad, entre la fe y la vida.

### 2.3. Etnografía de la fiesta

Dentro de la etnografía de la fiesta, para el trabajo de campo se ha contado con la participación y la experiencia del investigador en la fiesta entre los años 2009 y 2011 y por lo tanto las entrevistas formales e informales a los participantes en la misma.

Las fiestas populares celebradas en las parroquias solemnizan a sus santos, o en el caso del *Padre Eterno* solemniza a Dios. Por ende son causas de muchos “desarreglos”: cohetes, fuegos pirotécnicos, toros, procesiones, disfraces y licor, entre otros.

<sup>55</sup>(Testimonio de R. Paguay).

<sup>56</sup>(Luis Guillermo Guerrero, “Fiestas patronales, campesinas...”, 50).

(...) las fiestas son espacios de desorden en gastos de los fiesteros, embriagueces...un tremendo desborde que ha llegado a los pueblos indígenas, a la gente de la sierra ecuatoriana al culto de Dios. Pero también la fiesta religiosa es un instrumento para ordenar al pueblo o la gente (...)<sup>57</sup>

El calendario festivo de los lugareños es cargado de muchas actividades, incluso las rogativas. Las rogativas son una forma popular y social de oración. Con ellas se pide la gracia al Señor o se agradece por los beneficios. Toman un carácter espontáneo y en una forma compartida, la comunidad se siente responsable ante la misericordia de Dios, puede ser en el peligro colectivo o en la alegría por el beneficio recibido.

Para un mayor entendimiento se haría una descripción de la imagen del “Padre Eterno” dentro de un contexto etnográfico: el simbolismo detrás de la imagen, el significado cultural y las convergencias culturales que se pueden relacionar con la imagen.

### **I. Descripción de la imagen del Padre Eterno.**

En la capilla de Gueseche, lo que se resalta a primera vista es la imagen del Padre Eterno. Tomando como trasfondo la imagen dibuja una cruz que encaja en la racionalidad andina relacionada con el sistema de las coordenadas. Dos ejes se puede señalar; la línea vertical – de arriba hacia abajo relacionada con la correspondencia y la línea horizontal – izquierda relacionada con la complementariedad.

El estrato superior representa el cielo *jahua* y la parte abajo el infierno *uku*. Por tal razón la parte superior representa la felicidad y la tranquilidad. Los rayos interpretamos como signo del *inti*(sol). El estrato inferior de una manera u otra señala una transición, un estado de espera, la esperanza o un estado de peregrinación. Aquí se representa la cosmovisión andina en la imagen.

Ahora, en la tradición cristiana, la cruz significa siempre salvación y Cristo. Entonces aquí se empatan las dos culturas: 1) Cultura andina con la cruz del sur y su dualismo, 2) Cultura occidental con el concepto de la trascendencia de Dios en el cielo encima de tierra.

---

<sup>57</sup> Testimonio de Padre Agustín Baima. El Padre Baima es misionero de la Consolata; trabajó en la Parroquia de Licto como vicario unos 5 años. Bogotá 9 de septiembre de 2011.

Sobre la imagen:

- a) El rostro del Padre Eterno es paterno y acogedor. La mirada es fija, sostenida hacia lo alto como símbolo de dominio y proyección hacia el futuro. Por lo tanto la mirada es dulce y tierna, entonces transmite confianza para todos aquellos que se acercan.
- b) Los brazos pueden interpretarse como llenos de ternura, que abrazan a todos y manifiestan protección.
- c) Los labios están entreabiertos, parecen dar un saludo de bienvenida a los que llegan.
- d) La barba es un símbolo de sabiduría y respeto. Como un mayor el Padre Eterno simboliza la estabilidad y la madurez; él es un sabio.
- e) Los pies descalzos señalan la vida pública y la cercanía del Padre al pueblo, a la gente, su despojo de la condición divina y su caminar por el mundo.

Otros elementos, el triángulo en la cabeza del Padre Eterno es una expresión de la Trinidad, de la divinidad y la gloria. Todo el cuadro está pintado al óleo; es de madera. La imagen parece realizar un movimiento hacia arriba como si estuviera ascendiendo. El cuadro está dividido en dos partes que se pueden separar: la parte más pequeña que se halla en el lado superior donde está la imagen del Espíritu Santo, y la parte más grande donde está plasmada la imagen de Dios Padre. La imagen fue retocada por última vez el 10 de julio de 2006. La vitrina lleva una placa del donante; no hay muchas placas visibles en la mayoría de los santuarios, pero hay una pulsera y un brazaletes que dejaron unos peregrinos.<sup>58</sup>

“...el Padre Eternito es milagroso, pues no consta en escritos los favores recibidos y milagros, pero sí en testimonios. El año pasado un fuerte viento destruyó casas en esta comunidad (Gueseche) y estas fueron las casas de los evangélicos que no le tienen fe al Padre Eterno. El Padre Eterno los castigó.”<sup>59</sup>

<sup>58</sup> Los moradores constatan que los fundadores mandaron la imagen a Quito. Se han mantenido la mayoría de los aspectos de la imagen.

<sup>59</sup>(Testimonio de M. Chapi).

Sin duda hay una teología cristiana y católica que acompañan a la imagen. La inspiración puede ser la de Jesús ascendiendo al cielo. No hay símbolos culturales o locales, es decir indígenas. La imagen sigue un patrón cultural occidental judeocristiano.

Dada la devoción de la gente podemos decir que el cuadro es esperanzador. La evocación de los tres estados donde el infierno se eleva al cielo permite interpretar a los otros dos estados como transitorios y que se puede lograr llegar al cielo donde se goza de la gloria del Dios Padre.

En la vitrina donde está la imagen del *Padre Eterno*; están también otras imágenes, la Virgen María, el Divino Niño y el crucifijo. Además los peregrinos llevan imágenes del niño divino o de la Virgen María para la devoción y el culto. Esto manifiesta el triángulo del poder. “*La disputa por el poder de representar los anhelos, del pueblo creyente, de ser los espejos inmortales, está muy competida y rivalizada.*”<sup>60</sup> En otras palabras, la imagen del Padre Eterno está acompañada por otro grupo de imágenes que disputan con ella, a pesar de estar en su espacio. Dice Guerrero: “Ésta es una característica importante de la religiosidad del pueblo, el culto a las imágenes.”

No hay placas que testimonien los milagros y/o favores o agradecimientos, pero entre las intenciones para la misa siempre se agradece al Padre Eterno que es “muy milagroso” por los favores recibidos, especialmente en la misa del último sábado de agosto, al finalizar la fiesta.

Al tener lugar la fiesta patronal anualmente, nos interesa el imaginario simbólico-cultural que la comunidad transmite o quiere transmitir a las nuevas generaciones. Aparentemente, el sentido y el significado celebrativo solo están en la memoria de algunos ancianos y adultos que se han preocupado por guardar los significados que la tradición ha transmitido de generación a generación.

En una atenta conversación, escuchar a los indígenas hablar sobre la fiesta patronal, pareciera que el “Padre Eterno” solo fuera un “pretexto” para legitimar otros aspectos de la vivencia cotidiana.

---

<sup>60</sup> Germán Ferro Medina, *La Geografía de lo Sagrado: El culto a la Virgen de Las Lajas*, Bogotá: Ediciones Uniandes 2004, p. 38.

(...) Venimos con esta tradición de los viejos...ellos nos dejaron un recuerdo, una enseñanza, por ejemplo, dicen: ‘voy a la fiesta porque así hicieron mis padres, abuelos...’ o ‘voy a la fiesta porque fulano, zutano o el vecino le acompañamos, él nos acompañó el año pasado. Entonces esperan los días de la fiesta para ser fieles a una tradición y también esperan devolver a quien les haya dado.

Por ejemplo, entre los priostes, si Usted como prioste 2010 me invitó a la fiesta y me dio un plato de comida, entonces ese día se busca al prioste para poderle devolver lo que me dio. Es como darse regalos de comida, no regalo de otras cosas.<sup>61</sup>

(...) antes todos los sábados estaban a cargo de los fundadores y de unos priostes. Pero el último sábado había hasta siete fundadores y un sin número de priostes que acompañaban a los fundadores. Del número de priostes y de la gente que acompañaba dependía la posibilidad que tenía el fundador de atraer a la gente...<sup>62</sup>

Lo importante es tener un patrono para celebrar la fiesta y con ello devolver o recibir favores, fuesen estos de parte de Dios o de los familiares y amigos. Por lo tanto, la fiesta se vuelve un espacio para acceder a los favores y a la gracia y la bendición de Dios. La fiesta abre también nuevos espacios de relaciones en la familia, la comunidad y la sociedad: las relaciones mestizas e indígenas; mestizas y mestizas. Se fortalecen las relaciones de compadres, comadres, patrón, entre otros.

Ahora, una aparente contradicción es que el *Padre Eterno* no es el “centro” de la fiesta a pesar de lo que se intenta en la predicación del sacerdote. Es más bien un personaje que hace parte de todo un ensamblaje festivo-religioso. Es decir los comuneros, los devotos como los fundadores necesitan sentir más la cercanía, más la solidaridad y recargar sus fuerzas con las relaciones. De una u otra manera la fiesta es un momento para afirmar los controles sociales, poderes e intereses. Las contradicciones religiosas y las tensiones entre los mestizos e indígenas, el pueblo de Licto y las comunidades que históricamente están viviendo, también se afirman en la fiesta. Entonces la fiesta es un espacio de consolidación, de persistencia o de cambios y nuevas fórmulas de poder donde se legitiman los poderes y controles en la comunidad.

<sup>61</sup> Testimonio de Doña Olga Lucero. Participante en la fiesta del *Padre Eterno*. Licto, 20 de agosto de 2011.

<sup>62</sup> Testimonio de Juana Aucancela, hija de uno fundador del *Padre Eterno*. Licto, 20 de agosto de 2011.

(...) vivo en Guayaquil...desde el año 1980 participo en la fiesta del Padre Eterno... para compartir comida, con los comuneros, con los amigos, con los familiares ese es el gusto de los migrantes residentes en Quito, Guayaquil... también para disfrutar, descansar en el campo y acompañar el equipo de fútbol de Guayas. Es un momento especial para la familia y los amigos.<sup>63</sup>

La fiesta es el espacio apropiado para la integración familiar, de acercar a los ‘otros’ – mestizos, migrantes y turistas. Es también el momento de apoyo, de solidaridad y de compartir con la comunidad de Gueseche. Para los migrantes es momento de regresar de la ciudad, mostrar en que se ha ‘progresado’; exhibir su nuevo carro/camioneta para la legitimidad social. Es decir, la fiesta del Padre Eterno para los migrantes es el tiempo de “sentir que “me quieren o que me reconocen”, es una época también de encuentro y des-encuentro, tomando en cuenta las peleas y las borracheras.

Un aspecto fuerte que se genera en la fiesta es la de retribución, re-distribución, equidad y armonía de las relaciones indígenas-indígenas, indígenas-mestizos, comunidad-pueblo. Los mestizos en los años cincuenta hacían fiestas para alegrar o explotar al indígena. *“Darles a los indios la fiesta... trago, comida y quitarle su cosecha del año. También era para mantener el estatus quo... regalar entre compadres o ahijados.”*<sup>64</sup>

La fiesta se mantiene a través de la memoria; es decir todo lo que se hace en la fiesta anualmente sea la comida y la bebida, devolución de favores a los vecinos, al compadre, al amigo o al familiar, permanece siempre en la memoria de todos, desde los niños, jóvenes y hasta los ancianos. Entonces se puede oír a los migrantes decir que ellos regresan de la ciudad o de otras regiones para compartir el licor, emborracharse, bailar, compartir con los amigos, ir a las vísperas y a la misa para que todo quede completo.

Es interesante preguntarnos: ¿De qué se trata la fiesta? Ciertamente la fiesta no es sólo el tiempo sagrado, ni menos para la doctrina oficial, aunque los incluye. La fiesta va más allá. Esencialmente la fiesta celebra los elementos vitales como el ciclo agrícola, la cosecha, los

<sup>63</sup> Testimonio Marco Guaranga. Migrante en Guayaquil y nacido en Gueseche. Licto, 20 de agosto de 2011.

<sup>64</sup>(Testimonio de A. Guaman).

favores recibidos, la salud o el éxito en el ámbito económico. Es decir la religión de los lugareños es agrocéntrico, existe una relación agrícola con el *Padre Eterno*. Los ciclos juegan un papel importante.<sup>65</sup>La fiesta patronal fortalece y mantiene el orden social, la dependencia y la reciprocidad en cuanto las relaciones entre los indígenas y los mestizos.

## II. Los pasos desde las vísperas hasta el día de la fiesta.

### *Viernes*

- a) La pólvora anuncia la llegada de las vísperas o del día grande de la fiesta patronal. El olor de agrandar quemando incienso también inunda el ambiente con su perfume.
- b) En las primeras horas de la tarde se celebra la llegada a la casa del fundador. Hasta allá acuden el prioste/s, los familiares, amigos, priostes, invitados y sin duda la banda del pueblo junto con la banda de música autóctona; con instrumentos como la caja, pingullo entre otros. Los familiares y amigos siempre llegan con alguna cosa que aportar: botella de trago, cigarrillos, maíz, papas, gallinas.  
(...) todos llegan donde el fundador acompañado del prioste con un presente. En la casa del prioste había mucha actividad especialmente de las mujeres, cocinando y sirviendo. Todo el que llegaba se servía de chicha o una copa de trago (...)<sup>66</sup>
- c) La llegada a pie para las vísperas en Gueseche, portando la bandera con la imagen del *Padre Eterno*:<sup>67</sup> la banda de músicos que siempre acompaña a los fundadores, los priostes, los familiares, los invitados, amigos, vecinos, espectadores, entre otros.
- d) Las vísperas son celebradas normalmente en el templo del pueblo en honor al Padre Eterno. Esto tiene un carácter devocional. Para los que vienen de Guayaquil es la culminación de la novena con el santo rosario, oraciones y reflexiones dirigida por los peregrinos.
- e) Después de las vísperas sigue lo que suelen llamar “Programa Especial” a cargo de los priostes. Por lo general esto incluye: brindar exquisito vino hervido, chamarasca, fuegos pirotécnicos, castillos luminosos, vacas locas y globos al espacio, y el gran baile social con CD móvil o un grupo musical.

<sup>65</sup>Según las necesidades se celebra las fiestas. En el mes de agosto es cosecha pero también se necesita la humedad. En el mes de septiembre son las aradas y en octubre las siembras.

<sup>66</sup>(Testimonio de Doña Josefa).

<sup>67</sup> Hoy en día hay una carretera que se hizo en los 70s, que facilita mucho la comunicación y el transporte para la gente y sus productos. Esta también facilita la salida de los comuneros hacia las ciudades grandes. Antes se acostumbraba a bajar y a subir a pie a la comunidad. Para las fiestas de Padre Eterno la mayoría ya no hace la peregrinación como en los 50s y 60s.

- f) Cuando se termina la quema del castillo acompañado por la banda, se regresa a la casa del fundador en donde se descansa.

### *Sábado*

- a) La pólvora anuncia la fiesta desde las seis de la mañana. También la fragancia de incienso, que en este día se lo hace con más intensidad abre el fervor.
- b) Tiene lugar la concentración y posterior peregrinación de devotos, priostes y fundadores hacia la capilla de Gueseche. En la mañana normalmente a las 09h00 la banda acompaña toda la marcha de la procesión donde también retumban los voladores. En este día algunos llegan disfrazados: monos, yumbos, ingenieros, Herodes, etc.
- c) Luego sigue la misa campal y procesión, a cargo de los fundadores en honor al Patrono de la comunidad de Gueseche para implorar sus gracias y bendiciones a favor de todos sus devotos.

La bendición del Señor Cura es importante, dentro del ritual ésta cumple al menos una doble función según Luis Fernando Botero: 1) establecer o reforzar la unión con la divinidad. La divinidad interviene a favor de los peregrinos a través de la bendición, y 2) la bendición es también un gesto que sirve para expresar sentimientos y actitudes entre las personas; confianza, solidaridad, amistad, respeto, etc.<sup>68</sup>

- d) Terminada la misa, empieza la serenata al Padre Eterno y la procesión con la imagen del Padre Eterno, el objeto de la fiesta. Los que acompañan la procesión son: el prioste, la banda, sahumeriantes y otros disfrazados. Antes se recorría el chaquiñán Licto-Gueseche.
- e) Programas deportivos a cargo de los migrantes de Quito y Guayaquil.

### *Domingo*

- a) La misa para los indígenas migrantes, los equipos de fútbol para el campeonato, las finales.
- b) Luego sigue un desayuno común.
- c) Luego continúan los juegos para determinar el campeón del año.
- d) Como conclusión se premia al equipo ganador. Reciben trofeo los equipos que han ganado el primero, segundo y tercer puestos. El equipo ganador recibe también \$3000.
- e) En el pueblo, la fiesta continúa hasta una semana después.

<sup>68</sup>(L. Fernando, *Chimborazo de los indios*, p. 61).

## Capítulo III - Lo popular andino en la fiesta

¿Cuáles son los símbolos e impactos que se dan en la fiesta como consecuencia de la influencia de la globalización?, ¿Qué queda como “lo popular” en la fiesta del Padre Eterno? Procuraremos dar respuestas a estos interrogantes.

### 3.1. Religión popular andina y relaciones competitivas y verticales

#### 3.1.1. La dependencia y la reciprocidad

La reciprocidad (*randirandi*) es un principio estructurador de las comunidades indígenas como constata la mayoría de los mayores. Ésta se construye desde la colectividad a través de la solidaridad. Esto significa alejarse del egoísmo motivado por las relaciones utilitarias y tal vez mercantiles. Ahora bien, la fiesta es el punto de convergencia cultural y religiosa, por su vocación y carácter de convocatoria amplia. Entonces la fiesta afirma la idea de “vincularse”, o de “relacionarse”. Ésta es la puerta de entrada para enlazar las ideas de la dependencia y la reciprocidad. Además, en un marco sincrónico y como un hecho religioso la fiesta depende del hecho social y viceversa. El principal rol del sacerdote y de su familia es compartir los bienes y devolverlos a la comunidad, esto es, la comida, las bebidas, la música popular, etc.

La interacción social de dar y recibir, es un elemento constituyente de la fiesta. Ahora, por un lado están los fundadores que funcionan como un cuerpo de hermandad de la fiesta del *Padre Eterno* (los nietos y bisnietos de los fundadores). Ellos sienten que tienen la obligación de dar la fiesta para mantener la tradición heredada, una tradición que hay que guardar con mucha fidelidad: rendir culto al *Padre Eterno* y por eso se ofrece la fiesta. Por otro lado están los sacerdotes que también generan cadenas de reciprocidades de compromisos y/o dependencias. Las “idas” y “vueltas” de todo lo que se da, no tienen que volver a los individuos sino a la colectividad, de hecho se comparten la fe, la alegría, la comida, el baile, la oración, el trago, etc. Ésta se hace entre

los compadres y sacerdotes como constata Guerrero, “juntos hermanándose en la esperanza de que la vida cambie”.<sup>1</sup>

El principio de reciprocidad que tiene vigencia en todos los campos de la vida, condiciona mutuamente.<sup>2</sup> Entonces existe un esfuerzo por parte de los actores de “invertir” y de ser “recompensados.” En el fondo está la justicia “del ‘intercambio’ de bienes, sentimientos, personas y hasta de valores religiosos.”<sup>3</sup> La historia incaica y post incaica inmediata muestra una economía de intercambio o de trueque como la forma predilecta de la actividad comercial y económica.

En la fiesta se rescata el aspecto de compartir, es decir la corresponsabilidad y el acompañamiento. Desde esta perspectiva, durante la fiesta quien es sacerdote o fundador no siente el peso de “gastar” en la fiesta; éste no es un aspecto negativo, más bien afirma un espíritu colectivo que se hace presente en ellos. Pues, llegar a la casa del sacerdote o fundador con “algo” es considerado recíproco y responde al fortalecimiento del tejido social, familiar y cultural. En el trasfondo es el sentido que todos los bienes hay que compartirlos; hay que ser generoso y hay que ser solidario. Es decir la reciprocidad es un comportamiento de conformidad con el orden de la vida comunitaria.

Para nosotros la fiesta es un momento de solidaridad, nos movilizamos para vivir la fiesta con los sacerdotes, acompañarlos, llevarlos una comidita,... Igual hacemos en el momento del bautismo, del matrimonio o de la muerte. La presencia física en el momento de la fiesta y compartir cualquier cosa, es cimentar las relaciones, los lazos familiares... es un soporte vital.<sup>4</sup>

Lastimosamente los cambios sociales, culturales, políticos y las emergentes estructuras económicas occidentalizadas, son incompatibles con los principios de reciprocidad. La tendencia hacia el individualismo parece inevitable. En respeto a los cambios y el proceso de la occidentalización, constata Gladis Yantalema,

---

<sup>1</sup>(P. Guerrero, *Entre la alienación y la esperanza...*, 22).

<sup>2</sup>(J. Estermann, *Filosofía Andina...*, 132).

<sup>3</sup>(J. Estermann, *Filosofía Andina...*, 132).

<sup>4</sup> Testimonio de Doña María Luz Morocho, morador de Licto, Barrio Centro, Licto, 01 de noviembre 2011.

El sentido del compartir se está diluyendo... hoy nos sentimos solitos... mayoría son egoístas y no quieren compartir. Uno de los valores de *jocha* (intercambio), es reducido solo a los círculos familiares. No existe el mismo espíritu que tuvieron nuestros abuelos... el individualismo reina en la mayoría.<sup>5</sup>

### 3.1.2. Transitando los senderos de la memoria

La fiesta de Padre Eterno es un lugar de la memoria por las características de la ritualidad, la imaginación y la construcción social. Por un lado la memoria selectiva es lo normal: la naturaleza de la memoria es recuerdos y olvidos. Por otro lado, la tendencia de la memoria es no perder lo aprendido, en otras palabras es la memorización.<sup>6</sup> Lo memorizado son las fechas y los hechos.

En el caso de la fiesta se trata de una fidelidad con el pasado sin negar la estrategia innata de re-significar los elementos de la fiesta. La reproducción en el presente desde la memoria, “es una repetición del pasado en el presente, produce transformaciones, no se mantiene inalterable; la memoria es una construcción dialéctica.”<sup>7</sup> Es el juego dialéctico que se da entre el pasado y el futuro. El lugar de partida de la construcción de la memoria es el presente y, como dirá Elizabeth Jelin,<sup>8</sup> la memoria tiene un papel altamente significativo como mecanismo cultural para fortalecer el sentido de pertenencia a grupos o comunidades. Y de esta manera la memoria no es sólo un archivo del pasado sino sobre todo un proceso que transforma y reelabora continuamente el pasado en el presente.

Bauman Zygmunt dice: “hoy en día más que actuar a partir de un aprendizaje continuo y acumulativo, lo hacemos a través de una mezcla de olvidos y recuerdos.”<sup>9</sup> Estamos en otros tiempos cambiantes y efímeros. Entonces la convocatoria es mantener un diálogo activo para

<sup>5</sup> Testimonio de Gladis Yantalema secretaria de la Comunidad Cecel Grande, Licto, diciembre 2011.

<sup>6</sup> Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2004, p. 510.

<sup>7</sup> Patricio Guerrero, *Usurpación simbólica, identidad y poder; La fiesta como escenario de lucha de sentidos*, serie magister, vol. 51, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, 2004., p. 68.

<sup>8</sup> Elizabeth Jelin, *Los trabajos de la memoria*, Madrid, Siglo Veintiuno, 2002, p. 9-10.

<sup>9</sup> (B. Zygmunt, *La cultura como praxis*, 11).

seguir descubriendo los caminos y huellas dispersas en la memoria tomando en cuenta la dialéctica entre el olvido y el recuerdo.

La imaginación y la memoria tienen rasgos comunes, “la presencia de lo ausente y un rasgo diferencial, por un lado, la suspensión de cualquier posición de realidad y la visión de lo irreal y, por otro, la posición de una realidad anterior.”<sup>10</sup> Por el contrario, el recuerdo es una imagen en el sentido que “conlleva una dimensión posicional que lo relaciona,”<sup>11</sup> entonces se puede hablar de lo sentido del pasado recordado. El recuerdo es “el corte entre lo irreal y lo real (sea presente, pasado, o futuro). Mientras la imaginación “puede actuar con entidades de ficción, cuando no pinta, pero se aleja de lo real.”<sup>12</sup> El recuerdo, en cambio, presenta el pasado.

La conciencia colectiva en la fiesta pervive al compartir los hechos vividos pero la colectividad no anula la individualidad o la memoria individual. Las dos, la memoria colectiva y la memoria individual, operan en universos distintos pero también complementarios. Primero, en la fiesta la memoria individual y la colectiva tienden puentes. Segundo, a pesar de la debilidad de la ‘verdad sujeta’, característica de la historia y la oralidad, la subjetividad manifiesta que lo memorable tiene relación con la colectividad y/o la comunidad. Porque en las entrevistas la tendencia es hablar a nombre de la comunidad; “nosotros...”, o de “ellos...”, es decir se piensa y se siente la colectividad como parte fundamental de la memoria. Esta afirma su producción, transmisión y uso social.

La memoria sirve como base para las versiones y tradiciones orales, dado que las dos partes tienen como punto de partida la experiencia vivida y/o a las historias de la vida. Maurice Archila dice que “las fuentes orales forman parte de los métodos contruidos por los historiadores y por los científicos sociales, para recoger las tradiciones orales y aquellas dimensiones del pasado

---

<sup>10</sup>(P. Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, 67).

<sup>11</sup>(P. Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, 71).

<sup>12</sup>(P. Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, 71).

que no se reflejan en otras huellas.”<sup>13</sup> Ahora, el contar desde lo vivido o el testimonio es distinto porque es fruto de una relación y desacuerdos.

Se critica a la memoria su fiabilidad, fragilidad y contextualidad. La memoria carece de una imaginación del pasado porque tiene un paradigma de “lo irreal, lo ficticio, lo posible y otros rasgos que podemos llamar no posicionales.”<sup>14</sup> A pesar de lo que se puede considerar como debilidad de la memoria, es importante constatar que el testimonio que se refiere en esta investigación, constituye la estructura fundamental de transición entre la memoria y la historia.<sup>15</sup>

En cuanto al contenido, ¿qué se recuerda?, ¿qué se olvida?, ¿por qué recordar ésta y olvidar la otra? Primeramente, la memoria es selectiva y nunca recordará todo en un determinado momento. La memoria graba sólo lo importante y rechaza el resto, una dinámica que es mediada por lo consciente y lo inconsciente, saberes, creencias, patrones de comportamiento, sentimientos y emociones.<sup>16</sup>

Segundo, lo que se recuerda siempre tiene que ver con las expectativas futuras. En el caso de la fiesta, las expectativas del premio y el castigo dominan qué recordar y qué olvidar. Es parte de ser leal a Dios o al santo. El exvoto se hace en público como parte del ritual donde los sacerdotes dan a conocer a la comunidad el favor recibido. Normalmente ellos ofrecen algo como acción de gracias, por ejemplo, una placa con los datos personales y/o familiares. Esto funciona en su mayor parte dentro de la memoria; nadie quiere olvidar de tributar al santo.

Tercero, es importante invertir las preguntas, ¿cómo se recuerda? y ¿cuándo se recuerda? La fiesta como un punto de referencia es una instancia de recuerdo. Entonces, la fiesta como una manifestación anual y popular ayuda a crear y recrear la memoria. Este es también un elemento de

---

<sup>13</sup> Mauricio Archila, “Fuentes orales e historia obrera”, en Thierry Lulle, y Otros, *Los usos de la historia de vida en las ciencias sociales*, I, Santa Fe de Bogotá, Universidad Externado de Colombia – Anthropos, 1998, p. 284.

<sup>14</sup> (P. Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, 40).

<sup>15</sup> (P. Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, 41).

<sup>16</sup> (E. Jelin, *Los trabajos de la memoria*, 18).

la construcción de la identidad comunitaria. Los tejidos y las redes sociales están fortalecidos a través de lo memorable de la fiesta.

Los abuelos o mayores al recordar la fiesta del *Padre Eterno*, hablan de los encuentros familiares, el compartir de la comida y la alegría y el fervor religioso en la vida familiar y comunitaria.

(...) tengo memoria que las fiestas patronales como la de San Pedro o de Padre Eterno eran acontecimientos muy solemnes para la comunidad, los devotos, los peregrinos... Todo el mundo ansiaba para la fiesta patronal... para cumplir con sus deberes para Dios o el Santo.

Los curas, el alcalde y el regidor exigían a todos los comuneros que participen en la fiesta. La celebración de la misa era especial... con largas procesiones con la imagen acompañado por el sacerdote. La llegada de la imagen y el sacerdote era un momento importante; se los recibían con reverencia<sup>17</sup>

Las familias se reunían en el tiempo de la fiesta... los hijos que están en la migración todos llegaban. Había mucha comida, música, alegría, todo era una sola fiesta. Venían las parroquias de Cebadas, Punín, Pungalá, Cacha, etc. a acompañar.

En las fiestas grandes era costumbre que los padres lleven sus *hijitos* para la misa. Los niños eran muy felices... viendo los músicos, las bandas. En las vísperas eran las vacas locas, la pólvora, los globos, el castillo... Para los *wawas*(bebés) y *wambras* (jóvenes) la fiesta era también el momento de conocer nuevos amigos.<sup>18</sup>

Jelin constata que la memoria es “una reconstrucción más que un recuerdo.”<sup>19</sup> Entonces no es casual que se olviden algunas cosas y se recuerden otras. Desde esta perspectiva, la memoria o las memorias se pueden tomar solo como datos (datos), pero también tomar en cuenta los procesos de su construcción.<sup>20</sup> El tiempo y el espacio son significativos en la construcción de la memoria, en consecuencia las nociones del presente, pasado, futuro conllevan un carácter cultural y siempre variable.

<sup>17</sup> Testimonio de Don Segundo Pilataxi, morador de Banderas Tulabug Escalera, Licto, 21 de octubre de 2011

<sup>18</sup> Testimonio de Doña Rosario Tenelema, abuela de 74 años de la comunidad de Banderas, Tulabug Escalera, Licto 21 de octubre de 2011

<sup>19</sup> (E. Jelin, *Los trabajos de la memoria*, 21).

<sup>20</sup> (E. Jelin, *Los trabajos de la memoria*, 22).

(...) cuando era chiquito, mi mamá me llevaba a la fiesta... yo veía muchos indígenas participar en la fiesta pero también los mestizos y algunos blancos participaban. Hoy en día en la fiesta del Padre Eterno veo que algunos de los indígenas y mestizos no participan en la fiesta. Los ritos no son los mismos, hay muy poca unión..., no es como antes (...)<sup>21</sup>

El señor Herrera habla de la fiesta como si fuera el presente porque hay una intervención o mediación del investigador, por ende, lo recordado no es “puro”, es intervenido. Dicha intervención modifica en cierta manera la memoria a pesar de que el interlocutor se identifica con los acontecimientos. En el caso de Herrera hay elementos de repetición y reproducción del pasado. Se puede percibir que la memoria no es estática y menos fija. Ricoeur afirma que el recuerdo implica la presencia de una cosa que está ausente.<sup>22</sup>

Ahora bien, la memoria relacionada al rito gira dentro de lo oral, es decir de las fuentes orales. Desde estas fuentes se hizo la historia del ritual: la historia oral. Es el acuerdo entre entrevistado y entrevistador. Contra lo memorable se requiere escuchar diferentes voces del pasado, sin duda desde diferentes puntos de vista y énfasis. Utilizar estas fuentes definitivamente es construir el ritual desde múltiples voces. Éstas hacen mucha referencia a la vida cotidiana de la comunidad, las relaciones familiares, y el ciclo agrícola (vida del campo).

La memoria funciona dentro de un marco o cuadro social – la familia, la religión y la clase social (*Maurice Halbwachs*). Dentro de esta lógica la memoria funciona en el plano social bajo códigos culturales compartidos.<sup>23</sup> En este tenor afirmamos que la memoria colectiva es la que toma sus contenidos desde el sentido común, es superpuesto y producto de interacciones múltiples “encuadradas en marcos sociales y en relaciones de poder.”<sup>24</sup> La memoria colectiva es la que dialoga con la tradición y con memorias individuales, y está en flujo constante.<sup>25</sup>

La fiesta no sólo se recuerda, es decir no es una mera anamnesis. Según los griegos “anamnesis” es la rememoración, la recolección. Ahora bien, lo que se recuerda es una especie de

<sup>21</sup>(Testimonio de L. Herrera).

<sup>22</sup>(P. Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, 25).

<sup>23</sup>(E. Jelin, *Los trabajos de la memoria*, 20).

<sup>24</sup>(E. Jelin, *Los trabajos de la memoria*, 22).

<sup>25</sup>(E. Jelin, *Los trabajos de la memoria*, 22).

imagen real y vivida. Por lo tanto, los que participan en la fiesta tienen la posibilidad de recrearla, hacerla responder al momento actual.

La memoria tiene unas características fundamentales. En primer lugar parece radicalmente singular: mis recuerdos. Las maneras de recordar son muy personalizadas. Como la experiencia, la memoria es, en un primer plano, personal, a pesar de ser una construcción social. En segundo lugar, la memoria parece que reside en el vínculo de la conciencia, con el pasado.

Según los lugareños y algunos de los fundadores de la fiesta, el desarrollo de la fiesta, especialmente el rito, siempre ha sido dificultoso; la comprensión de los sentidos, del lenguaje simbólico del hombre andino, que desde su propio cosmovisión, lógica, filosofía y su contexto histórico de esclavitud, marginal durante mucho años influye en el rito, los símbolos religiosos, y/o religión en general.

### 3.1.3. Impactos de la globalización en la ritualidad y la fiesta

Dos subsistemas o campos marcan el concepto *cultura*, la de las manifestaciones y la de las representaciones.<sup>26</sup> El campo de las manifestaciones es todo lo observable, lo material, lo evidente y lo fácilmente perceptible. El ritual en la fiesta es uno de los elementos de este campo, lo tangible de la cultura. Las representaciones son las manifestaciones menos evidentes, materiales y observables, tal vez “encubiertos.”<sup>27</sup> Se trata de lo simbólico, lo imaginario, el *ethos*, las cosmovisiones y las mentalidades; los sistemas de valores, ideas, creencias, sentimientos, sentidos, significados y significaciones.

Ahora bien, para comprender los impactos de la globalización en la ritualidad y la fiesta en general, nos referimos a los dos campos; de la manifestación y de la representación. La fiesta responde a los factores circundantes y especialmente de la globalización neoliberal. Y de esta manera la fiesta se refunda o desaparece. La fiesta y el ritual son sujetos de transformación en el

---

<sup>26</sup>(P. Guerrero, *La cultura: Estrategias...*, 79).

<sup>27</sup>(P. Guerrero, *La cultura: Estrategias...*, 79).

sentido que son flexibles y responden al momento histórico, por lo tanto al contexto. El equilibrio se mantiene por el sistema representativo que en cambio es el aspecto ideal-mental de la cultura; esto da mayor sentido a la permanencia.<sup>28</sup>

En toda la historia de la fiesta patronal de *Padre Eterno*, el sentido de la comunidad, el compartir y/o las relaciones fueron fuertes. Sin embargo en nuestros tiempos, caracterizados por procesos acelerados de unificación del mundo, de algún modo han cambiado la dimensión social. A pesar de que se ha mantenido el mes de la fiesta, existen individualismos entre los peregrinos tanto los comuneros y también la desvalorización de los aspectos religiosos. Las procesiones son cada vez más cortas, los días de la fiesta son menos y, como hablan vulgarmente los comuneros, “la devoción al *Padre Eternito* se va bajando años tras año”.

La globalización como un fenómeno multidimensional comprendido en la unidad y en la diversidad, supera a veces de manera violenta las fronteras materiales y culturales. Frente a esta realidad trataremos dos aspectos: el fútbol y los nuevos movimientos religiosos. El fútbol que es el nuevo ritual en la fiesta patronal y los nuevos movimientos que caracterizan un abanico abierto de nuevas ofertas religiosas, plantean una nueva comprensión de la religión popular.

Primero, según José María Mardones los juegos siempre representan la ruptura con las cadenas del trabajo, de lo obligatorio y lo penoso de la cotidianidad.<sup>29</sup> De esta manera el fútbol produce un nuevo orden en la fiesta, es una ruptura con lo tradicional. Los jugadores entran en un estado de libertad y sueñan con la competitividad justa, la solidaridad, y el respeto a las reglas de comportamiento.

Además a nivel global el fútbol es una “religión”, esto no quiere decir que estemos con ídólatras, masas sin religión. Todo lo contrario. Se trata de masas de creyentes y también de no creyentes, en los que la religión ha perdido su atracción, y en su lugar les atrae el fútbol. Dicho en otras palabras, su atracción es el espectáculo. Mardones observa que el gran ritualismo que

---

<sup>28</sup> (P. Guerrero, *La cultura: Estrategias...*, 80).

<sup>29</sup> José María Mardones, *Las nuevas formas de la religión*, Navarra, Editorial Verbo Divino, 1994, p. 93.

acompaña a la práctica y al espectáculo del deporte, entraña una suerte de sacralización que puede tener varias referencias.<sup>30</sup>

Para algunos de los migrantes de Quito y Guayaquil la participación en las fiestas de Padre Eterno es atraída por el fútbol y el homenaje al *Padre Eternito*. Pues este fenómeno mundialista puede ser también una forma de resistencia indígena, reafirmando su identidad y rechazando la “fiesta oficial”, por lo tanto abriendo una celebración alternativa fundada en la lucha, el espectáculo y la diversión. La idea es que esta manifestación anuncia la sostenibilidad de la fiesta patronal.

Entre los peregrinos y los comuneros existen opiniones divergentes, a veces profundas. La más significativa es “exclusionista”; la que se opone a la idea de fútbol durante la celebración de la eucaristía. Lo contrario es la “integracionista”; los que están de acuerdo que los dos eventos juntos se pueden hacer paralelamente. Para los *exclusionistas*, la religión o lo religioso no es compatible con lo social, “los juegos dañan la fiesta, distrae a los jóvenes hasta los adultos... es como tener dos fiestas en el mismo lugar”.<sup>31</sup> Contrario al primer grupo, algunos piensan que la integración es inevitable, debido al número de los equipos que se inscriben para los juegos y a las exigencias del mundo actual.

(...) los migrantes que llegan de Quito y Guayaquil, no pueden pasar más de dos días en la comuna... Entonces, llegan el sábado de mañana, el día de la fiesta y juegan las eliminatorias el primer día y las finales el día siguiente(...)<sup>32</sup>

A la fiesta se daba mucho sentido, la preparación para la fiesta, la reconciliación entre los familiares... sanando las heridas. No había los juegos como hoy que distraen a los jóvenes y a algunos adultos. Era imposible que el padrecito celebrara la misa y otros haciendo lo suyo... era un pecado mortal y la comunidad no lo aceptaba.<sup>33</sup>

---

<sup>30</sup>(J. María Mardones, *Las Nuevas formas de la religión*, 93).

<sup>31</sup>(Testimonio de F.Yupa).

<sup>32</sup> Testimonio de José Guaranga, residente de Guayaquil nacido en la comunidad de Gueseche, a Licto, 27 agosto de 2011.

<sup>33</sup>(Testimonio de F. Yupa).

Pero ¿es posible realizar dicho campeonato sin la fiesta patronal? La respuesta será no. Primero, porque los patrones del campeonato son migrantes y para ellos la fiesta patronal es clave; es una convocatoria en el sentido de que la fiesta reúne a los jóvenes migrantes. Segundo, quitar la fiesta patronal de alguna manera quita el peso de los juegos. Curiosamente, los jugadores antes de ir a la cancha tienen la costumbre de entrar primero en el santuario a orar o a pedir la bendición del Padre Eterno.

Por cierto, no se trata de simplificar el fenómeno del cambio y de los impactos de la palabra-estrella la “globalización” sin colocar en el escenario los nuevos movimientos religiosos a través del pentecostalismo y las nuevas identidades. Hay que interpretar la realidad que se vive en la actualidad en la zona andina, hay que comprender o tomar en cuenta las características que conllevan dicha complejidad, por ejemplo: la gran expansión de las iglesias evangélicas y de los grupos pentecostales aproximadamente a partir de los años cuarenta del siglo pasado. Houtart constata que en los años cuarenta había un periodo de gran viraje demográfico del continente americano y también era la época de una acelerada caída proporcional de las poblaciones rurales en América Latina.<sup>34</sup> Se habla de una gran oferta religiosa que pone nuevas demandas a una sociedad anteriormente católica.

El fenómeno evangélico de los nuevos movimientos parece a primera vista pequeño y restringido. Pero una mirada crítica muestra sus vínculos con otros “poderes” externos y los vínculos son culturales y económicos. Históricamente el centro está en los Estados Unidos. Éste es por un lado el gancho con la globalización y por otro lado está la tendencia que asocia estos nuevos movimientos con las prácticas cada vez más centradas en el individuo y alejadas de las prácticas comunitarias de solidaridad. Privilegiando al individuo, estas formas religiosas están en cierta medida “adaptadas a la modernidad” que es individualista.<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup> François Houtart, *Mercado y religión*, Caracas, Monte Ávila Editores Latinoamericana C.A. 2006, 2006, p. 124.

<sup>35</sup> Imelda Vega-Centeno, *Sistemas de Creencia; Entre la oferta y demanda simbólicas en Nueva Sociedad*, Bogotá, Universidad Javeriana, 1995, p. 59.

A lo largo de la historia los nuevos movimientos se han convertido en *productos de consumo simbólico privado*.<sup>36</sup> Y de esta forma se “alejan” de las prácticas comunitarias. Además, con lo que ellos denominan *prácticas modernas* rechazan todo lo católico y cultural, dando paso a nuevas formas de consumo, de estilo supermercado, estilo “autoservicio”, donde cada cual encuentra su devoción o su práctica. Las necesidades de los individuos se satisfacen bajo el estilo de la sociedad de consumo.

El viraje religioso manifestado en los nuevos movimientos religiosos y sus apariencias, tiene que ver por un lado con el creyente que sistemáticamente trata de ser menos eclesial sin perder su sentido religioso. Según Vega-Centeno, “se trata de masas creyentes, pero las cuales los sistemas oficiales de creencias – iglesias – han perdido su atracción, su capacidad de convencimiento.”<sup>37</sup> Frente a esta realidad, es decir a la incapacidad de convencer y de convocar, las nuevas manifestaciones religiosas evocan la curiosidad en los indígenas y con otras orientaciones de diversos orígenes se convoca el nuevo espectáculo religioso.

Por otro lado, si este fenómeno religioso, que muchas veces critica las estructuras existentes sin profundizar su doctrina, termina en la superficie. Primero, existen contradicciones, inconsistencias y/o repeticiones por parte de los líderes religiosos. Segundo, los creyentes parecen “flotantes”, les falta la formación de fondo, pues como se suele decir, son “consumidores baratos.” La religión no puede mantenerse sólo como un objeto del consumo, peor como un “consumo simbólico individual.”<sup>38</sup> Las necesidades van más allá del campo religioso, especialmente las manifestaciones y prácticas cotidianas, muestran que lo anterior deja vacíos existenciales en aquellos que sólo consumen los bienes de la “salvación” y/o la fe.

Pues partiendo de esta lógica, la religión se convierte en el *opio* que alivia los padecimientos. Citando a Marx, Vega-Centeno dice: “La miseria religiosa es, por una parte, la

---

<sup>36</sup>(I. Vega-Centeno, *Sistemas de Creencia...*, 59).

<sup>37</sup>(I. Vega-Centeno, *Sistemas de Creencia...*, 59).

<sup>38</sup>(I. Vega-Centeno, *Sistemas de Creencia...*, 59).

expresión de la miseria real y por otra parte, la protesta contra la miseria real. La religión es el clamor de la criatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón, así como el espíritu de una situación carente de espíritu: la religión es el opio del pueblo.”<sup>39</sup>

La globalización neoliberal entre otros factores invade y ocupa el lugar de la religión y/o el rito: debilita las estructuras organizativas, rituales, simbólicas y éticas de las comunidades y sus manifestaciones culturales como la fiesta. Ahora, a pesar del hecho no se ha perdido el sentido religioso; tal vez por las bajas y altas dentro del sistema mundo, el sentido religioso parece fortalecido. Por un lado, es el escenario donde se re-significan y se re-interpretan los aspectos socio-culturales dentro de la dinámica de la cultura hegemónica, dueña de los medios masivos de la comunicación y también del poder económico, educativo y político. Por otro lado está el fenómeno de la migración y el retorno, idas y vueltas. Dicho fenómeno con su lógica “modernizadora”, que al mismo tiempo es complejo, sin duda lleva al escenario de la fiesta los cambios, las complejas hibridaciones, las tácticas de resistencia y estrategias para mantener una identidad cultural.

#### 3.1.4. Estrategias y tácticas de insurgencia

El hombre es portador y cultivador de la cultura. Por tal razón desarrolla estrategias y tácticas de vivencia común en la sociedad. Ahora, los pueblos indígenas a pesar de las condiciones de opresión, no solo resiste la dominación o son víctimas pasivas, sino desde su saber ancestral construye una insurgencia futura. Desde la cotidianidad se genera respuestas contra el poder dominante, por lo tanto, se hace posible la presencia actual y vital.<sup>40</sup>

Refiriéndose al derecho de auto-determinación cultural, Estermann dice que hay gente que niega la auto-determinación cultural del *runa* andino y por consecuencia violan su derecho.<sup>41</sup> Como un elemento positivo, el *runa* andino resiste y rechaza lo que no es compatible con su

<sup>39</sup>(I. Vega-Centeno, *Sistemas de Creencia...*, 60).

<sup>40</sup>(P. Guerrero, *El saber del mundo de los cóndores...*, 5-6).

<sup>41</sup>(J. Estermann, *Filosofía Andina...*, 287).

cultura y asume e incorpora otros elementos que le sirven en su vivencia personal, grupal y colectiva. Pero desde esta postura no se habla del *runa* tradicionalista o conservador, ni ingenuo e ilimitadamente manipulable. Este hace el discernimiento de los espíritus y la defiende lo propio, tampoco tiene ansiedad de contacto con la nueva tecnología, siempre y cuando pueda servir para su función específica.<sup>42</sup>

Los conceptos ‘puristas’, de ‘autenticidad’ e identidad culturalmente arraigados en el contexto occidental, no captan suficientemente la lógica y el contexto del *runa* andino: Hay alternativas concretas más allá de las dicotomías y los antagonismos conceptuales y culturales. Ahora, no todo es posible (*everythinggoes*) dentro de esta lógica. La estrategia y la táctica de resistencia suponen una complementariedad entre los elementos autóctonos y los nuevos elementos asimilados.

Las pugnas en la fiesta patronal por ejemplo en las vísperas liderada por los *mishos* (mestizos)son en su mayoría, sutiles; ellas muestran una dimensión política de la cultura. Dicha dimensión permite simbólicamente que los actores sociales resistan y/o negocien con el poder o la cultura dominante. El proceso deresistencia e insurgencia tiene vertientes históricas, por ende no son ajenos a la realidad investigada.

Los cambios registrados o que se pueden registrar en la fiesta patronal muestran por una parte que los subordinados han tomado la palabra; se están confrontando al poder, los comuneros junto a los migrantes cambian el sentido de la fiesta patronal desde la praxis. En otras palabras existe una “contra fiesta” y un “contra ritual”. Los indígenas son los protagonistas de esta “fiesta patronal alternativa” para defender su identidad y su cultura. En las peregrinaciones, la persistencia revela un aspecto regresivo y utópico en los elementos conmemorativos no

---

<sup>42</sup>(J. Estermann, *Filosofía Andina...*, 288).

capitalistas: la aspiración a revitalizar periódicamente la unidad comunitaria perdida y la esperanza de conquistar una vida auto-suficiente.<sup>43</sup>

### 3.2. La religión popular andina y las apropiaciones de símbolos en la fiesta

En el tema planteado para esta investigación se reconocen las formas cotidianas de la experiencia humana de los que participan en la fiesta; se presentan las formas como vivencias culturales distintas pero no como meras esculturas en un museo. En otras palabras, como dice Estermann, es una “cultura viva, consistente, sobre todo de personas y grupos que transforman, evolucionan, interpretan y adoptan su ‘universo simbólico’ de acuerdo a las necesidades y objetivos existentes.”<sup>44</sup> El símbolo es consecuentemente “aquello que posibilita al hombre transmitir, entender y materializar en su praxis una forma de percepción de la realidad.”<sup>45</sup>

El símbolo es una convención social, es decir es una creación dentro de una cultura y por ende es un producto social. Ahora el símbolo surge desde los seres concretos, de una determinada sociedad y de esta forma responde a la cultura y a la historia humana.<sup>46</sup> El símbolo en la fiesta patronal es aquel que tiene que ver con la corporeidad expresiva, el sentimiento y la imaginación.

La apropiación de lo natural y culturalmente producido contradice lo cotidiano desde una perspectiva social y con su lógica; el grupo que produce el símbolo da el significado, y como una respuesta cultural lo adapta a su ambiente. Esta es la inversión de lo cotidiano que impugna la cultura y permite la apropiación de los símbolos, a burlar de los dioses y de los principios de las leyes.<sup>47</sup>

En la fiesta religiosa popular con una larga historia y herencia, la mayoría de los rituales gira fuertemente en la visualidad. Dentro del ritual se manifiesta un sinnúmero de símbolos que muestran las distintas esferas de la existencia. Ahora bien, dado que las raíces de los símbolos son

<sup>43</sup>Gimenez, Gilberto, *Cultural popular y religión en el Anahuac*. Centro de Estudios Ecueménicos México, 1979, p. 165 - 166.

<sup>44</sup>(J. Estermann, *Filosofía Andina...*, 284).

<sup>45</sup>(P. Guerrero, *El saber del mundo de los cóndores*, 87).

<sup>46</sup>(P. Guerrero, *El saber del mundo de los cóndores*, 87).

<sup>47</sup>(C. Parker, *Otra lógica en América Latina...*, 264).

precolombinas, españolas y africanas, la simbolización no encierra ideas sino gestos concretos de la fiesta religiosa especialmente en los Andes. La transmisión es a través de una tradición oral y la ritualidad, entre otros medios y de éstas surgen el sincretismo, la apropiación, o una “inversión del mundo.” Por ello las romerías y peregrinaciones apropian, re-significan, renuevan su sentido de la fiesta patronal. Como un “laboratorio cultural”, se revitaliza y armoniza la vida cotidiana colectivamente y se supera la rutina. Para matizar lo simbólico y las apropiaciones podemos decir que de una manera creativa las generaciones jóvenes dan nuevos significados a los símbolos.

### **3.3. Pensar la religión popular andina y la interculturalidad**

El siguiente apartado opta por desafiar la comodidad de la rutina en la fiesta y/o en la religión y busca generar un espacio de una vida pacífica entre los pueblos. Por lo tanto en nuestros tiempos lo intercultural y la interculturalidad se están imponiendo como moda y es, desde nuestra consideración, urgente y necesario profundizarlos.

La mayoría de los comuneros y romeriantes afirman que no es suficiente quemar las chamizas, explotar la pólvora, bailar con la vaca loca, etc. Por lo tanto, la fiesta como un espacio para medir las fuerzas económicas es algo que hay que superar con el tiempo. Hoy que se habla mucho de la integración, tampoco se permite el proyecto uniformador de la globalización económica. Entonces, un modelo distinto de interculturalidad no hegemónico y dialógico, puede ser capaz de frenar una mera fidelidad a una tradición o las pretensiones supra y super-culturales.<sup>48</sup>

#### **3.3.1. De la inculturación a la interculturalidad**

##### **I. De la inculturación**

Desde el comienzo de este apartado se ha anunciado cómo se piensa la religión popular andina y la interculturalidad, así se supone que el tema que se problematizará es la interculturalidad. Ahora, ¿por qué la inculturación y específicamente en la fiesta patronal?, ¿para qué y por qué el paso de la inculturación a interculturalidad? Las fiestas religiosas son parte

---

<sup>48</sup> (J. Estermann, *Filosofía Andina...*, 291).

integral de la pastoral que se lleva a cabo en la Iglesia católica. Entonces, un compromiso por parte de estos agentes no se puede subestimar, sobre todo considerando los momentos actuales que convocan a una crítica y/o autocrítica y a la apertura a dialogar con “otros”.

El primer paso sería cuestionar y problematizar el término teológico-cristiano de la inculturación. El término de inculturación inspirado por el nuevo espíritu que sopló con el Concilio Vaticano II, ha estado presente en los círculos teológicos, *misionólogos* y de los agentes de la pastoral.<sup>49</sup> Y en la actualidad, éste resume el programa de renovación teológica pastoral, litúrgica y catequética con la finalidad de reorientar la presencia del cristianismo en el mundo y entrar en un diálogo con la diversidad cultural de la humanidad. La inculturación, como se suele definir en la Iglesia católica, es un intento de:

(...) encarnar el Mensaje evangélico cristiano en todas las culturas de la humanidad y hacer de tal forma que por dicha encarnación la fe cristiana logre expresar toda la riqueza revelada en Cristo, aprovechando todo lo bueno de las culturas, al mismo tiempo que se da como un proceso de evangelización de las culturas, por medio de la cual éstas se mejoran y enriquecen, a su vez, la experiencia cristiana.<sup>50</sup>

Esta pretensión de *un diálogo entre la fe y la cultura* ha tenido altos y bajos, y sigue siendo una “materia pendiente.” Por lo tanto, reconocer los avances en el campo de la inculturación es innegable, pues el horizonte queda abierto para una nueva forma de entender esta compleja relación entre el Evangelio y las culturas, así como entre las religiones y las culturas circundantes. Paulo Suess habla de un desacuerdo entre Evangelio y Cultura como “el drama de nuestra época.”<sup>51</sup> Esto indica que la brecha entre los dos requiere un puente como una condición indispensable para una acción evangelizadora. Por consiguiente, parece que el concepto de la inculturación y su programa no responden al momento actual y debe ser criticado.

---

<sup>49</sup> *Misionología* es la ciencia de la misión con enfoques en los temas; la religión, espiritualidad, interculturalidad entre otros. El propósito es profundizar las perspectivas de la ecumenismo, interreligiosos e interdisciplinaridad. Véase *Cuadernos interculturales CAMINAR*, año 6 - N° 10 – Julio 2009.

<sup>50</sup> Raúl Fornet-Betancourt, *Interculturalidad y Religión. Para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo*, Quito: Ediciones Abay-Yala, 2007. p. 39.

<sup>51</sup> Paulo Suess, *La nueva evangelización: Desafíos históricos y pautas culturales*, Quito: Ediciones Abya-Yala, 1991. p. 183

Es fundamental criticar el concepto de la inculturación y reemplazarlo por otro si se quiere tomar en serio el diálogo con la diversidad cultural y religiosa de la humanidad.<sup>52</sup> El paradigma de la inculturación descansa sobre una base de respeto del otro que anuncia la pluralidad de culturas y religiones pero hay que superarlas. La primera razón se desprende del proyecto de la inculturación. La lógica del programa de inculturación es aquella de la militancia misionera occidental que interviene en las culturas, las cuales son objeto de transformación y no sujetos en igualdad de condiciones y derechos de interacción. Además, dentro de su lenguaje se mantiene todavía la utopía de la superioridad. Es decir, la iglesia es considerada la autoridad con el derecho de encarnar el Evangelio en las diversas culturas. Ella, con los criterios que vienen de la tradición cristiana, marca la pauta. Esto, constata Fonet-Betancourt quien señala que aquello es una forma de violenta agresividad.<sup>53</sup> Las culturas no son las que determinan su curso de desarrollo sino la iglesia con las exigencias de universalización. Este primer argumento resulta en la deficiencia de reciprocidad.

La segunda razón está vinculada a la primera y la completa. Afirmando la apertura al otro y su diversidad cultural en el planteamiento de la inculturación, es importante rescatar la idea de que esta apertura es reservada, controlada y planificada; todo el proceso está premeditado y orientado al servicio de “la misión.” Fonet-Betancourt advierte que ésta “representa una amenaza para el pluralismo cultural.”<sup>54</sup> No existe un diálogo sincero ni la aceptación del otro en igualdad por ambos partidos.

Ahora, los dos argumentos anteriores nos remiten a la tercera razón. Contando con una larga historia cultural, la inculturación se presenta en un campo metacultural, lo que no está incontaminado. Entonces estamos en una perspectiva supuestamente extraterritorial y la inculturación es aquella que corrige las otras culturas: el cristianismo como corrector de las

---

<sup>52</sup>(R. Fonet-Betancourt, *Interculturalidad y religión...*, 38).

<sup>53</sup> (R. Fonet-Betancourt, *Interculturalidad y religión...*, 40).

<sup>54</sup>(R. Fonet-Betancourt, *Interculturalidad y religión...*, 41).

culturas de *Abyayala*.<sup>55</sup> Desde esta lógica se plantea que hay un “núcleo duro” intocable y que hay que aceptarlo; pero éste “altera” las otras culturas, sin embargo, éstas no lo pueden “alterar.”<sup>56</sup> Esta postura no deja cumplir con la tarea de la inculturación; la misma que aparentemente trunca la dinámica. La equivocación es percibir la cultura *Abyayala* como ‘neutral’, negando su protagonismo y trayectoria histórica. Estermann afirma que las “culturas política y económicamente ‘neutrales’ sólo existen en los museos y libros etnológicos.”<sup>57</sup>

La cuarta razón que se plantea es que desde la tradición religiosa, una cultura es vista como absoluta y las otras culturas y tradiciones son relativas. En el fondo, esta visión no ejercita una mirada hacia adentro, hacia sí misma. Por ende la tradición cristiana se vuelve normativa y de ahí se relaciona con las culturas y sus manifestaciones. De esta forma invade las otras culturas que pueden caer en el error de imperialismo cultural moderno que exige la protección de las culturas y su ‘pureza’.

En los argumentos presentados no existen espacios ni posibilidad de dialogar. Ahí está el desafío porque, primero, no se responde al contexto y menos a la historia; segundo no se toca en ningún momento el problema de la universalidad, algo que nos remite al viejo concepto de la colonialidad o eurocentrismo. Aparentemente la inculturación no “rompe decidida y radicalmente”<sup>58</sup> la estructura de hegemonía; se reduce significativamente a la capacidad de dialogar con los “otros”.

El reconocimiento de la pluralidad no se aleja del concepto de la civilización occidental en el sentido que las otras culturas y sus manifestaciones son reducidas a mero folclore e incompleto o inferior a la tradición cristiana occidental. Por estas razones planteadas hay que buscar precisamente un nuevo paradigma. Por tal virtud, pasemos a la interculturalidad.

---

<sup>55</sup> Cf. Fornet-Betancourt habla de una dinámica de “encarnación” de un mensaje corrector en las culturas.

<sup>56</sup> (R. Fornet-Betancourt, *Interculturalidad y religión...*, 42).

<sup>57</sup> (J. Estermann, *Filosofía Andina...*, 285).

<sup>58</sup> (R. Fornet-Betancourt, *Interculturalidad y religión...*, 43).

## II....a la interculturalidad

Para la consideración del paso de la inculturación a la interculturalidad afirmamos con Raimon Panikkar que la interculturalidad es el *imperativo de nuestro tiempo*.<sup>59</sup> Es imperativo que la interculturalidad haya asumido la fiesta patronal si la fiesta quiere estar a la altura de las exigencias contextuales planteadas por la convivencia plural de culturas y religiones en los Andes. Retomando la idea mencionada en el primer capítulo sobre lo andino, se puede interpretar esta realidad de la interculturalidad desde la composición de lo que referimos como lo andino hoy.

Desde una mirada antropológica, parafraseando a Guerrero, en un contexto como el de América Latina, con su riqueza cultural y diversidad, el tema de la interculturalidad es central no solo como teoría a nivel académico sino sobre todo en la política, pues es un requisito para una convivencia pacífica.<sup>60</sup> Los tiempos y la realidad planetaria en la que estamos inmersos, así como las tendencias a resistir los intentos de homogenización y de construcción de una cultura planetaria, exigen la construcción de sociedades interculturales. Y con ella se construyen nuevas perspectivas y “horizontes otros de existencia.”<sup>61</sup>

La interculturalidad es una respuesta política y no sólo sociocultural. En el contexto de nuestro estudio, para las comunidades indígenas que han sufrido y tal vez siguen sufriendo la **desigualdad** y la explotación y con falencias en cuestiones de la identidad cultural y memoria colectiva, esta propuesta es pertinente y oportuna.

¿Cómo se puede estar a la altura de las exigencias contextuales y universales? Un primer planteamiento es que nuestra realidad es plural; pluralidad de las culturas y las religiones. Dicha realidad requiere de una nueva relación cultural, social, política y económica. Consecuentemente hablamos de un reordenamiento; un giro mental que transforma; una vivencia de diálogo que es una ruptura con lo antiguo, el paradigma eurocéntrico.

<sup>59</sup> Cfr. Raimon Panikkar, El imperativo cultural, en Raúl Fonet-Betancourt (ed), *Unterwegs zu einer kulturellen Philosophie*, Frankfurt. 1998, pp. 20-42.

<sup>60</sup> (P. Guerrero, *Corazonar...* 239).

<sup>61</sup> (P. Guerrero, *Corazonar...* 239).

Un segundo planteamiento, manteniéndonos con el contexto de la fiesta patronal, requiere de una actitud vivencial. Ahora, el otro no es sólo como un *recipiente* sino más bien un *interlocutor y protagonista*. Entonces, la manera de hacer realidad la interculturalidad es “una paciente acción de renunciar.”<sup>62</sup> La *renuncia* como parte de aceptar el “otro” y su origen, su tradición o religión. La renuncia es para dialogar como iguales, dejando de lado lo estático, creando un llano común y estable para que ambos se orienten hacia una transformación que maduraría con los pasos que se dan.

El paso que se desprende es un compromiso con la vida, transformándose internamente en todos los niveles; organizacional o estructuralmente. Éste no solo requiere mezclas o sincretismos que son insuficientes, ni tampoco se disuelve en una síntesis. Manteniendo lo propio, participa en la pluralidad con su memoria, como un peregrino, y con la voluntad de transformación por la convivencia. Este proceso tiene como consecuencia el intercambio y la configuración sociocultural y religiosa, donde lo que se busca es un equilibrio de las diferencias de las pluralidades. El horizonte del diálogo es infinito, un diálogo continuo; “hacia adentro como hacia afuera.”<sup>63</sup> El escenario nuestro, mestizo, campesino e indígena requiere este dialogo desde su cotidianidad. Hay que fortalecer la confianza como condición necesaria para un diálogo y como una experiencia concreta de vida. Las interacciones sociales sea este a nivel micro tanto como macro debe permitir un intercambio de las actividades y las condiciones estructurales.

### 3.3.2. Religión popular en un mundo intercultural

El proceso de insurgencia de lo cultural, hoy se preocupa de temas como la interculturalidad, pluriculturalidad, diversidad y diferencia entre otros.<sup>64</sup> La idea es repensar la historia, lo social, lo político, lo religioso y lo económico, para dar paso a la riqueza de la diversidad. Por lo tanto, en este apartado enfocaremos la naturaleza de la religión popular en el

<sup>62</sup>(R. Fornet-Betancourt, *Interculturalidad y religión...*, 47).

<sup>63</sup>(R. Fornet-Betancourt, *Interculturalidad y religión...*, 50).

<sup>64</sup>(P. Guerrero, *La Cultura: Estrategias...*, 92).

nuevo tipo de sociedad, un mundo intercultural. El intento es concretar la visión de la religión popular exponiendo algunos rasgos para este ‘nuevo perfil.’

Ya señalamos los impactos de la globalización; la sospecha de la monoculturalidad, pero también nos planteamos esta perspectiva pluralística de la interculturalidad emergente en la sociedad de diversidades.<sup>65</sup> Hay una creciente homogenización en los horizontes sociales, culturales, políticos, y económicos. El desarrollo de las ‘megatecnidades’ y las empresas transnacionales son parte del presente y futuro. Esta postura, primero, es la que denomina Renato Rosaldo “antropología crítica”<sup>66</sup> (*critical anthropology*), que se compromete a defender la vida y la cultura. Segundo, el planteamiento convoca a una ampliación conceptual del mundo pero no sólo racional, sino también donde la mente y el sentir – *sentir y pensar* - producen el conocimiento integral.<sup>67</sup> Este horizonte esboza la apertura hacia el futuro y la experiencia humana transformadora que resignifica, reconfigura y redimensiona la propia identidad cultural o religiosa. En este sentido se permite la apropiación de lo propio y no una mera mezcla o hibridaciones.

El hablar de *religión popular andina* supone que existen religiones. Pues ésta es la consecuencia de la constitución pluralista de nuestro contexto. La *religión popular andina* como una manifestación se complementa con la dimensión política de la interculturalidad entendida como una alternativa liberadora frente a la tendencia uniformadora de la globalización neoliberal.<sup>68</sup> Afirmamos la irreductibilidad de la religión, o las culturas o del rito (caso como de la fiesta) en un marco pluralista, abierto. La convivencia humana tiene que darse en un ámbito de diferencias.

Para la interculturalidad, el diálogo sincero es imprescindible para la construcción de la utopía de las posibilidades. El diálogo sincero toma en cuenta el desafío actual, “el espíritu de la

<sup>65</sup>(Cfr. P. Guerrero, *Corazonar...*, 61 y 94).

<sup>66</sup>Cfr. Renato Rosaldo, *Culture & Truth: The Remaking of the Social Analysis* (Boston: Beacon Press, 1989; reprint, 1993), p. xviii.

<sup>67</sup>(Cfr. P. Guerrero, *Corazonar...*, 61 y 94).

<sup>68</sup>(R. Fornet-Betancourt, *Interculturalidad y religión...*, 104).

contemporaneidad” hegemónica<sup>69</sup> que canta el fin de la historia y las utopías. El mismo fin se puede proclamar en las religiones y culturas tradicionales.

El planteamiento de la interculturalidad es aquella que busca el equilibrio dentro de la diversidad y la pluralidad. Es el inicio de una nueva historia. Por tal virtud la memoria, sea cultural o religiosa, no se despide, ésta porta la diversidad como un criterio que particulariza la mirada y la comprensión del mundo.

La interculturalidad, como ya ha sido señalada, convoca precisamente a nuevas relaciones; relaciones que superan el horizonte de la doctrina y lo colonial. Lo que se experimentará, será el diálogo infinito con una tremenda apertura a lo ajeno. Fonet-Betancourt habla de relaciones que “ni se suman ni se restan.”<sup>70</sup> Esta es una relación de caminos donde crecen elementos propios y eso constituye lo novedoso. En esta experiencia del relacionar camino y diálogo, hay también que permitir el fortalecimiento de los contrastes e interpretaciones que permiten que en el rito dentro de la fiesta no sólo se ‘repitan’, sino que también se viva y/o discierna cada aspecto del rito en un espíritu liberador. Lo nuevo no es un invento ahistórico o una moda ideológica sino una dinámica recreadora presente en el (ser humano) *runa kuna*. No hay anulaciones; ni el pasado ni lo tradicional se anulan. Lo nuevo es aquello que necesita y es complementado por lo pasado, la memoria histórica y colectiva, y cuenta con ellas para su generación.<sup>71</sup>

### 3.4. Fiesta y liberación

En su dimensión política, la interculturalidad es entendida como una alternativa de la liberación. Ésta es una respuesta de corto y largo plazo frente a una cultura uniformadora, globalizada neoliberal. La idea es plantear dentro de la fiesta patronal en un marco de religión popular andina, la articulación de la pluralidad quedeseemboca en un proceso liberador.

<sup>69</sup>(Cfr. R. Fonet-Betancourt, *Interculturalidad y religión...*,103). Según Ernest Bloch la *contemporaneidad* es siempre pluridimensional, y hay que verla como un complejo juego de tiempos no contemporáneos o no simultáneos.

<sup>70</sup>(R. Fonet-Betancourt, *Interculturalidad y religión...*, 107).

<sup>71</sup>(Cfr. R. Fonet-Betancourt, *Interculturalidad y religión...*, 110-112).

La historia de la fiesta que hemos expuesto y la visión cultural que se han mantenido por parte de los grupos del poder, imagina que siempre lo indio es “un mero objeto”, un ser marginal y primitivo, pero hay que decir que la cosmovisión, la identidad y las tradiciones históricas de ellos no fueron respetadas. Un re-conocimiento del “otro diferente” con su riqueza nos lleva a pensar cómo a través de una manifestación cultural se puede llegar a la liberación: recuperar la esperanza para construir un pueblo con destino.

Como se ha sostenido a lo largo de esta investigación, es imprescindible pensar la cultura desde una mirada de diversidad, pluralidad, alteridad y de diferencia. Entonces, ¿cómo puede la religión ser un instrumento de la liberación? ¿Una manifestación cultural como la fiesta y el ritual proveen espacios propicios para la liberación?, ¿Cómo se puede aprovechar esta coyuntura de la fiesta y el ritual para la liberación?

Para la liberación implica obviamente dar la vuelta que lo espiritual responda a los aspectos sociales. La religión popular desde el punto de vista social ha sido y sigue siendo conservadora. Es decir no hace ningún intento para cambiar las estructuras opresivas e instituciones que deshumanizan. Valga traer a colación dos casos: primero, las haciendas en el Ecuador. El *huasipunguero*, el indígena era el esclavo en la hacienda.<sup>72</sup> La religión (popular u oficial) en alguna manera no se pronunció públicamente frente esta institución inhumana. Segundo, es la fiesta como un espacio de explotación de los indígenas, relatado en el segundo capítulo. Entonces, quien recorre la historia de las actitudes de los mestizos hacia los indígenas, encuentra los intereses del poder, con el sentido de mantener el estatus quo para la continuación de la realización de la explotación y del dominio.

Una observación atenta a la realidad en que vivían las comunidades indígenas advierte no sólo la explotación económica, sino también en una paulatina pérdida de las costumbres.

(...) nosotros los indígenas hemos sido explotados, especialmente por los mestizos del pueblo. Las fiestas que antes organizaban en el pueblo de Licto eran una forma de robar y

<sup>72</sup> Véase Jorge Icaza, *Huasipungo*, En [www.comunidadandina.org/bda/docs/EC-OC-0001.pdf](http://www.comunidadandina.org/bda/docs/EC-OC-0001.pdf)

explotar el indio...los dueños de las chicherías, cantinas, aprovechaban la ignorancia de los indígenas. Nos robaban la plata y metían dentro de nosotros otras costumbres, (...).<sup>73</sup>

La liberación, por una parte, es ésta que desde una postura política produce un cambio social, ataca la estructura que desprecia el indígena. La liberación como la salida a la costumbre de “la dependencia natural” frente a los patrones explotadores. Tal vez hoy la fiesta patronal provee el espacio apropiado para la revitalización cultural y el cambio social: la revitalización como tarea de todos los comuneros: los niños, los jóvenes, las mujeres, los varones, los mayores y los ancianos. La participación de los líderes no puede faltar. Los ancianos y/o mayores juegan un rol fundamental en la reconstrucción del pasado y la revitalización cultural, no solo en las fiestas sino también en otros campos, como por ejemplo, la salud, la economía solidaria, la agricultura, etc. La estimulación de las tradiciones orales, reavivando la memoria colectiva, es un despertar de la conciencia y al mismo tiempo es liberadora. Esta propuesta tiene doble finalidad: promover el cambio social y revitalizar la cultura.

Y por otra parte serían los aportes de la liberación que desarrollaron como nuevas reivindicaciones políticas, culturales y religiosas a nivel local (Riobamba – Ecuador) y continental. Nos detenemos en Monseñor Leonidas Proaño y la Teología de la Liberación, producciones que abarcan décadas de creatividad e impactos culturales. Nos referimos a las producciones que forman parte del pensamiento filosófico-teológico latinoamericano, pues por razones obvias de espacio y objetivos de esta investigación no se analizarán sus trabajos.

Desde las obras monumentales de Leopoldo Zea y Gustavo Gutiérrez, como figuras protagonistas, la cultura filosófico-teológica toma un nuevo rumbo metodológico y hermenéutico.<sup>74</sup> Ésta encierra la época de hegemonía euro-centrista en los campos de la teología y la filosofía. La Teología de la Liberación (TDL) tuvo su fuerte momento de desarrollo y argumentos en América Latina, con una mirada crítica a la realidad histórica acompañada por una

<sup>73</sup>Testimonio de Manuel Yungán, quien fue dirigente de las comunidades de la parroquia de Licto y de los cargadores en Riobamba y Quito en los 70s y 80. El Señor Yungán nació en Sul Sul y actualmente vive en Quito. Licto, 23 de octubre 2011.

<sup>74</sup>(R. Fornet-Betancourt, *Interculturalidad y religión...*, 118).

reflexión profunda filosófica-teológica. Sobre el telón de un contexto complejo se planteó y articuló un proceso de transformación contextualizada en Latinoamérica, con el enfoque evangélico sobre las situaciones de opresión, pobreza e injusticia. En el fondo es un despertar tras el Concilio Vaticano II y la Conferencia Episcopal de Medellín. Dichas posturas reubicaron a la Iglesia en su posición protagónica para superar la indiferencia religiosa frente a la realidad de los indígenas, los pobres y los sectores populares, una lectura desde abajo, o como bien lo dice Gustavo Gutiérrez, “desde el reverso de la historia.”<sup>75</sup>

Esta aportación se complementa con la de Mons. Leonidas Proaño en Riobamba – Chimborazo. Podemos resumir que con un pensamiento liberador se lanzó un programa pastoral distinto y se planteó una Iglesia distinta, una Iglesia profética que lucha con el pueblo marginado, que forma la conciencia y transforma la situación opresiva. El objetivo era desde la práctica, como la instancia de la fiesta o la religión popular, para abrir espacios de compromiso, para realizar *una sociedad nueva*, una nueva sociedad justa y humana.

El movimiento de TDL despertó la conciencia cristiana para responder a los desafíos sociopolíticos. El método que se utilizó fue el de Paul Freire: *Ver, Juzgar, Actuar* y el del Evangelio: “escuchar la Palabra de Dios y ponerla en práctica.”<sup>76</sup> El llamado es ir más allá de un mero acompañamiento cuidadoso a las comunidades, hacer una lectura crítica y reinterpretar la fe frente a los contextos cotidianos. Desde los proyectos históricos de los oprimidos y marginados se articuló el diagnóstico de la realidad y se trabajó en dos elementos fundamentales: la memoria de la esperanza y la liberación.

Ahora bien, la religiosidad es una vivencia religiosa cargada de un sin número de significaciones. Dichas significaciones a veces son contradictorias: funcionan en concordancia con unos patrones culturales, especialmente los dominantes, de la sociedad envolvente.

---

<sup>75</sup> Cfr. Gustavo Gutiérrez, *Teología desde el reverso de la historia*, Lima 1977.

<sup>76</sup> Leónidas Proaño, *Creo en el hombre y en la comunidad: Autobiografía*, Quito: Corporación Editorial Nacional, 2001. p. 135.

Lastimosamente, eso no transforma la sociedad ni sus estructuras de dominación y explotación, sino más bien fortalece y mantiene la servidumbre y la desigualdad.

Dentro de su lógica, sea ésta la religión o la religiosidad popular, se conduce a los actores sociales al fatalismo, al círculo de la dependencia y el clientelismo; la práctica religiosa, desvinculada de la realidad, termina justificando el orden establecido, el *estatus quo*. A la fiesta como se celebraba y como se celebra, hay que darle este giro liberador y transformarla.

La función sociocultural que cumple la religión popular andina es innegable; afirmarla no es nuevo. Por lo tanto, existe un juego de poderes dentro de la misma, el desafío actual es enfrentarse a la función ideológica y política de la religión popular andina. Desde esta plataforma ideológica y política se justifican los discursos de dominación, manipulación y desigualdad social, pero la idea es leer críticamente el actual orden establecido y leer el pasado para buscar respuestas innovadoras y transformadoras. Se trata de buscar cómo la religión puede salir del aula, de tiempo, con contenidos abstractos y luego rescatar junto con el pueblo la praxis transformadora de la vida, una praxis liberadora.

Una lectura crítica a la coyuntura festiva en las últimas décadas del siglo XX, por un lado indica que se incrementó de una manera sin precedentes la riqueza social, “isla de abundancia” entre los mestizos en su mayoría y en algunos indígenas. Por otro lado, la miseria en las comunidades que conforman la parroquia Licto va más allá del territorio parroquial y esto tiene que ver con las políticas públicas que por mucho tiempo no tomaron en cuenta el desarrollo de la sierra ecuatoriana. La marginación y negligencia, por falta de políticas públicas adecuadas, explican de alguna manera los altos niveles de migración dentro y fuera de la región. Además la liberación respondería también a la educación, adultos mayores abandonados, la casa y terrenos abandonados, etc.

Abstrayendo el concepto de la liberación, éste se refiere a dos niveles: uno, el de lo cotidiano, y otro el a nivel más profundo: la filosofía andina, el arte, la religión liberadora. En un

primer momento, la liberación pretende extender las esferas culturales alternativas donde se dan espacios para la auto-realización y la auto-determinación no solamente para individuos sino más bien para el pueblo entero e inclusive para las clases sociales.

El segundo momento se desprende del primero y lo complementa, es la reflexión profunda apoyada por la sabiduría andina, su arte y religión. Esto es un enfoque que tiene relación con la interculturalidad, aunque es un camino difícil. La idea no es tratar de “rescatar” la cultura y el pensamiento andino, no se trata de limpiarlas de las manchas e impurezas occidentales<sup>77</sup> para llegar a la liberación, sino de re-descubrir la fuerza latente en la historia del pueblo. Entonces, la apertura de la religión popular andina hacia el proyecto de liberación futura, implicaría por ejemplo mapear un nuevo modo de relación y de desarrollo. La pregunta es ¿Cómo aprovechar el espacio de la fiesta, la religión popular andina, como espacio de programación para el desarrollo de las comunidades? Ver el escenario de la fiesta, como un espacio donde se sueña y se gesta nuevas formas de ser y hacer.

---

<sup>77</sup>(Cfr. J. Estermann, *Filosofía Andina...*, 283–287).

## Conclusión

Esta investigación ha alcanzado algunos rasgos característicos de la fiesta patronal de *Padre Eterno*, específicamente lo que gira alrededor del rito. No se puede pretender haber agotado todo lo que se puede encontrar en esta manifestación religiosa popular, sin embargo se ha tratado de destacar lo que permite un análisis de fondo.

La *religión popular andina* es un fenómeno que emerge como forma de expresar masivamente la devoción de un determinado grupo. Hoy en día esta manifestación es vivida con intensidad en las fiestas patronales, en la Semana Santa, Día de los Difuntos (2 de Noviembre) y en Navidad con los Pases del Niño. Ello ocurre también en la celebración de ciertos sacramentos en forma de ritos de transición. Entonces se trata de un despliegue de ritos que entrelazan lo sagrado y lo profano.

Además, toda la revalorización de la religiosidad popular muestra que no es solo la reunión de muchedumbres que están buscando un “fervor religioso” sino también personas que a través de ello conserva su propia historia, memoria e identidad. En un mundo en el que las identidades se transforman y se busca la uniformidad, sin embargo se puede identificar bolsas de una identidad propia vinculadas a las raíces tradicionales.

El comportamiento religioso enfocado en el contexto de esta tesis sobre religión popular andina, es pensado también desde los peregrinajes al santuario de Gueseche. Existen, sin embargo, diferencias específicas. Estas son expuestas dentro del ejercicio investigativo de una realidad concreta.

La religión y la cultura están vinculadas e interconectadas. A la luz de este señalamiento podemos decir que la religión es como un producto de la cultura humana y es construida desde la convivencia armónica entre los actores sociales y el universo. En el mundo *Abya yala*, existe un diálogo, comunicación e intercambio recíproco permanente entre los hombres y la madre naturaleza. Para el indígena, la religión ordena toda la vida.

La fiesta patronal es re-interpretada a través del tiempo en el marco de la celebración de la fiesta patronal del *Padre Eterno* en el mes de agosto. Éste constituye un espacio de construcción y des-construcción de la vida de los actores sociales tanto los comuneros como los migrantes de las ciudades grandes y pequeñas del Ecuador.

Primero, una minuciosa mirada e interpretación revelan que la religión popular es un instrumento indispensable, pues a través de ella se transmiten las creencias, los valores, los rituales y las formas de ordenamiento. Por lo tanto esta compleja realidad es cada vez más viva y persiste frente al fenómeno de la globalización. Se han dado negociaciones, resignificaciones, resistencias y apropiaciones en este campo de batalla: la cultura. La fiesta es cada vez más renovada; la gente le da la vuelta y asoman nuevas dinámicas que muestran una creatividad en ellas.

Segundo, la estructura organizativa, ritual, simbólica y ética de las comunidades de la parroquia rural de Licto se ha debilitado mucho. Pero no sólo en la comunidad sino también en las antiguas fiestas religiosas sin perderse el apego a lo religioso de los indígenas y mestizos. Así también se notan los elementos de sustitución, complementación y re-significación de lo social, cultural, político y económico. La fiesta tiene expresiones que vienen de una larga tradición y nuevas maneras de expresar los sentimientos o de celebrar. En todo caso, el aspecto delo popular no se ha perdido. La fiesta patronal mantiene las características de convocatoria y movilización de los comuneros en los bailes, el compartir de la comida (*tandanaqui*) y el encuentro de los amigos y familiares.

Tercero, la religión popular andina se vive en un ambiente de cotidianidad. Los elementos dentro del rito se toman desde la diversidad de la gente, el lenguaje es inclusivo y los símbolos tanto las significaciones muestran la continuidad y la dis-continuidad. Ésta es una riqueza para transmitir dinámicamente los valores y también los controles en cuanto a las relaciones humanas.

La fiesta patronal de Padre Eterno ha sido transformada, resignificada y recreada por los peregrinos, los fundadores y los guesechenses, por ende es una fiesta popular y masiva. Desde

nuestro análisis concluimos que la síntesis de la fiesta tiene hoy sus propias características, algo que la identifica con la región -los Andes. Sin embargo, no es solo una manifestación andina sino también una manifestación de lo más profundo del espíritu humano: la alegría que brota desde lo profundo de cualquier ser. No es una práctica o tradición religiosa traída o dejada por los evangelizadores españoles. La fiesta goza de una autenticidad y condensa la cultura y la vida de los lugareños.

En cuanto a los impactos de la globalización en la fiesta y/o la religión popular, se puede decir que ha habido una “negociación” para no perder lo propio. Es decir, el aspecto religioso se mantiene, la fiesta no se ha convertido en un espectáculo a pesar de la introducción de “nuevos rituales”, por ejemplo el fútbol. En la organización popular, los sacerdotes y los fundadores siguen siendo protagonistas de la fiesta. Además, el centro del rito se mantiene igual: tomar la imagen del Padre Eterno como la que convoca a todos a la fiesta.

El hecho que cada año toda la parroquia se moviliza para la celebración de la fiesta patronal, es primeramente una afirmación de importancia en este tiempo dentro de la vida de la comunidad; segundo, las comunidades han podido detener las tendencias a desaparecer con su particularidad y unicidad. El proyecto homogeneizador se puede frenar, y el simbólico-cultural que la comunidad quiere transmitir a las nuevas generaciones es posible.

La curiosidad nos guió a la realidad de la fiesta con la finalidad de recuperar una mirada crítica de la religión popular. Y el análisis de la teoría de religión popular andina, de la historia de los impactos de la globalización, así como de los cambios registrados en la manifestación religiosa y el nuevo horizonte para la fiesta, nos llevó a formular otras preguntas que hoy se siguen dando en la fiesta de Padre Eterno:<sup>78</sup>

---

<sup>78</sup>(Cfr. L. Guillermo, Fiestas Patronales Campesinas..., 71).

- a) ¿Qué es actualmente lo esencial en la fiesta religiosa, las fiestas patronales, para los mestizos e indígenas: su aferramiento a la tradición y/o a la religión o la re-significación que hoy se da a la fiesta del Padre Eterno?
- b) Existe una posibilidad de que desaparezca la fiesta. La fiesta está en un momento de ubicación – tomando en cuenta la historia y los desafíos o re-interpretaciones. ¿Cuál es la nueva dirección que está tomando la fiesta patronal que continuamente se transforma?
- c) El mercado industrial/ el turismo religioso y modelos urbanos están penetrando y desbaratando lo sagrado, los peregrinos están buscando diversión y espectáculo. ¿Cómo responder a este nuevo escenario?

La sociedad es un campo de lucha y de medición de las fuerzas. Por ello hay jerarquías – sociales y culturales, las que nos apoyan en la comprensión de la delimitación que se hace en el campo religioso. Este campo, por un lado, ha sido manipulado y defendido por las elites cómodas que pueden ser las cofradías, que tienen intereses personales y por tal razón financian la fiesta. Más allá de la manipulación está el miedo a la “condenación eterna” y a la estrella de la “vida eterna” que ha dominado la práctica de la religión en la modernidad tanto como fue en la pre-modernidad. Entonces hay que despertar la esperanza en la manera de la vivencia religiosa.

Por otro lado es aquí donde la religión crea personas al servicio de la vida de la armonía intercultural. Es decir la religión popular andina como un pilar de transformación social y política. Y, más allá de la religión popular, hacer la propuesta para toda la práctica de la religión.

El recontar la fiesta desde la memoria viva de los grupos populares y los sabios (*mamacunas, taitacunas, yachac runas*) es darle a la fiesta otro aire fresco y es al mismo tiempo, un intento de refundar la esperanza en los cambios que se viven y que vendrán. Además, la memoria histórica reafirma y recrea la identidad religiosa. Entonces, desde esta lógica se puede caminar por los senderos de una sociedad cultural y religiosamente plural.

## Bibliografía

- Aguiló, Federico, *El hombre de Chimborazo*, 4<sup>a</sup> edición, Quito, Ediciones Abya-Yala, 1992
- Álvarez, Santaló, Carlos, María Jesús Buxó i Rey y Salvador Rodríguez Becerra, coords., *La religiosidad popular I, Antropología e historia*, Barcelona, Anthropos Editorial, 2003
- Archila, Mauricio, Fuentes orales e historia obrera, *Los usos de la historia de vida en las ciencias sociales*, Vol. I, Barcelona, Universidad Externado de Colombia – Anthropos, 1998
- Botero, Luis Fernando, *Chimborazo de los indios*, colección Antropología aplicada N<sup>o</sup>. 1, Quito, Ediciones Abya-Yala, 1990.
- Deler, Jean-Paul, *Ecuador: del espacio al estado nacional*. 2<sup>a</sup> Edición revisada. Quito: UASB, IFEA, CEN, 2007.
- Carminati, Sandro, B.E.E. *La parroquia de San Pedro de Licto, Datos paleográficos para su historia. Transcripción y Complementación*, S/F.
- Cerviño, Lucas, “El indispensable aporte de lo religioso para una convivencia intercultural”, en *Cuaderno intercultural CAMINAR No 10*, Cochabamba, pp. 1-14, julio 2009.
- Echeverría, Bolívar. *Definición de la cultura*, México, UNAM, 2001.
- Espinoza, Manuel Apolo, *Los mestizos ecuatorianos y las señas de identidad cultural*, Quito, Ed. Tramasocial, 2000.
- Estermann Josef, *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Quito, EC: Ediciones Abya-Yala 1998.
- Fornet-Betancourt, Raúl, *Interculturalidad y religión. Para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 2007.
- Gallegos Estuardo E. (ed) Monseñor Leonidas Proaño: *El Profeta del Pueblo*, selección de sus textos, Quito, 1992.
- Geertz Clifford, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Editorial Gedisa. S.A. 1996.
- Guerrero Arias, Patricio, *La cultura: Estrategias conceptuales para entender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 2002.
- \_\_\_\_\_, *Corazonar. Una antropología compartida con la vida. Miradas otras desde Abya-Yala para la descolonización del poder, del saber y del ser*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 2010.

\_\_\_\_\_, *El saber del mundo de los cóndores*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 1993.

\_\_\_\_\_, *Entre la alineación y la esperanza. Aproximaciones a la religiosidad popular*, S/F.

\_\_\_\_\_, *Usurpación simbólica, identidad y poder: la fiesta como escenario de lucha de sentidos*, Quito, EC: Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya-Yala, 2004.

Luis Guillermo Guerrero, Fiestas patronales campesinas, resignificaciones y cambio social, estudio de caso Garzón – Huila, en *Religión y Etnicidad*, Santa fe de Bogotá DC, Instituto Colombiano de Antropología, 1997,

Gutiérrez Gustavo, *Teología desde el reverso de la historia*, Lima 1977.

Houtart François, *Mercado y religión*, Caracas, Monte Ávila Editores Latinoamericana C.A. 2006, 2006.

Hammersley Martyn y Paul Atkinson, *Etnografía. Métodos de investigación*, 2ª ed. Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, S.A., 1994.

Icaza Jorge, *Huasipungo*, Quito, EC: Librea Ministerio de Educación, Universidad Andina Simón Bolívar, 2006

Jelin Elizabeth, *Los Trabajos de la memoria*, Madrid, Siglo Veintiuno, 2002.

Giménez Gilberto, “Globalización y Cultura”, 23-46, en [http://codex.colmex.mx:8991/exlibris/aleph/a18\\_1/apache\\_media/VD9MPF7KBXVN24HYCR3CG1GIBTX1NH.pdf](http://codex.colmex.mx:8991/exlibris/aleph/a18_1/apache_media/VD9MPF7KBXVN24HYCR3CG1GIBTX1NH.pdf).

\_\_\_\_\_, *Cultural popular y religión en el Anahuac*. Centro de Estudios Ecuménicos México, p. 165 -166, 1979.

Kohut, Karl, ed. *Religiosidad popular en América Latina*, Frankfurt, de: Verlag Klaus Dieter Vervuert, 1988.

Maldonado, Luis, *Introducción a la religiosidad popular*, Bilbao, Editorial Sal Terrae Santander, 1985.

\_\_\_\_\_, “Liturgia y religiosidad popular”, 153-160, en [www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/lilib/.../154\\_maldonado.pdf](http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/lilib/.../154_maldonado.pdf).

- MartínezAlbiach, Alfredo, *Religiosidad Hispana y Sociedad Borbónica*, Burgos, publicaciones de la Facultad Teológica del Norte España, 1969.
- Mbiti S., John, *African Religions and Philosophy*, Nairobi, Heinemann Kenya Ltd., 1989.
- Mato, Daniel, “Culturas indígenas y populares en tiempos de globalización”, en *Nueva Sociedad*, No. 149, Caracas, pp. 100-113, Mayo-Junio, 1997.
- Medina Germán Ferro, *La Geografía de lo Sagrado: El culto a la Virgen de Las Lajas*, Bogotá: Ediciones Uniandes 2004.
- \_\_\_\_\_, Guía de observación etnográfica y valoración cultural: santuarios y oficios, en *APUNTES*, Vol., 23, No. 1, Bogotá, Editorial Universidad Javeriana, pp. 56-69, Enero-Junio 2010.
- Museo de la Ciudad, *Celebrando lo sagrado en la vida y en la muerte. Presente, memoria e identidad en la religiosidad popular*, Quito, Imprenta Flores, 2003.
- NandaSerena, *Antropología Cultural, Adaptaciones socioculturales*, México, D.F., Grupo Editorial Iberoamérica S.A. de C.V., 1987.
- Neira Germán, Fernández, *Presupuestos de un método de investigación de la religión popular*: en Teológica Javeriana Vol. 61 no. 171, Bogotá, Editorial Universidad Javeriana pp. 203-240, enero-junio 2011.
- Ortiz Renato, *Mundialización y Cultura*, Bogotá, Convenio Andrés Bello, 2004.
- Parker Cristián, *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*, México D. F. Fondo de Cultura Económica, 1993.
- RicoeurPaul, “Definición de la memoria desde un punto de vista filosófico”, en Varios, *¿Por qué recordar?*, Barcelona, Granica, 2002.
- \_\_\_\_\_, *La Memoria, la historia, el olvido*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2004.
- Rosaldo Renato, *Culture & Truth: The Remaking of the Social Analysis* Boston: Beacon Press, 1989; reprint, 1993.
- Proaño Leónidas, *Creo en el hombre y en la comunidad; Autobiografía*, Quito: Corporación Editorial Nacional, 2001.
- SuessPaulo, *La nueva evangelización: Desafíos históricos y pautas culturales*, Quito: Ediciones Abya-Yala, 1991.

Vega-Centeno Imelda B., Sistemas de Creencia; Entre la oferta y demanda simbólicas en *Nueva Sociedad* No. 136 Mar.-Abr. 1995.

Maldonado Luis, Liturgia y religiosidad popular en *Selecciones de Teología* Vol. 39, no. 154 (Abr.- Jun. 2000); p. 153-160

Vinicio Rueda, Marco, *La fiesta religiosa campesina*, Quito: Ediciones de la Universidad Católica, 1982.

YudiceGeorge, *El recurso de la cultura: usos de la cultura en la era global*, Barcelona, ES: Gedisa 2002.

Zygmunt, Bauman, *La cultura como praxis*, Barcelona, ES: Paidós, 2002.

### **Revistas**

*Cuaderno intercultural CAMINAR* año 6 - N° 10, Cochabamba - Bolivia Julio 2009

Ferro Medina, Germán, “*Guía de observación etnográfica y valoración cultural: santuarios y oficios*”, en *APUNTES* • vol. 23, No. 1, 2010

*Ecuador Debate*, 75, Centro Andino de Acción Popular, Quito/Ecuador/Diciembre/2008,

### **\*Los interlocutores**

1. Alejandro Yantalema de la comunidad de Llulchibug.
2. Antonio Guaman catequista de Sta. Ana de Guagñag.
3. Don Carlos Remache, morador del barrio de la Buena Esperanza, Licto.
4. Don Flavio Yupa (Ex Catequista), morador de Banderas Tulabug Escalera.
5. Don José Caranqui fundador del equipo deportivo de Aucas, residente en Quito.
6. Don Segundo Pilataxi, morador de Banderas Tulabug Escalera.
7. Doña Josefa, moradora barrio La Merced, Licto
8. Doña Mercedes, moradora del barrio Chimbacalle, Licto
9. Doña Olga Lucero, Lictañe, residente en Riobamba.
10. Doña Rosario Tenelema, de la comunidad de Banderas, Tulabug Escalera.
11. Gallegos P. Estuardo, Sacerdote diocesano de Riobamba.
12. Gerardo Gualli, morador de Comunidad Santa Ana de Allichí.
13. Gladis Yantalema secretaria de la Comunidad Cecel Grande
14. Gladis Yantalema, moradora de la comunidad Cecel Grande.
15. Juan Moreno, catequista de Comunidad Lluchibug y migrante en Riobamba.

16. Juana Aucancela, hija de un fundador del *Padre Eterno*
17. Juana Caranqui moradora de la comunidad de Gueseche.
18. Luis Herrera, presidente de Nuestra Señora de Pompeya.
19. Manuel Chapi residente en Quito.
20. José Manuel Moreno Cesar, catequista de Gueseche, Padre Eterno.
21. Manuel Yungán, residente en Quito procedente de Licto, comunidad de Sul Sul.
22. Marco Guaranga, migrante en Guayaquil y nacido en Gueseche
23. María Luz Morocho, moradora del Barrio de Centro de Licto.
24. Padre Agustín Baima, misionero de la Consolata.
25. Rodrigo Paguay, residente en Guayaquil

**Anexos:**

**Ilustración 1, Mapas de lugar estudiado.**





1. Fotos tomadas por el investigador 27 de agosto de 2011.





2. Fotos tomadas en la Fiesta de Padre Eterno 28 de agosto de 2010.

 <p><b>LOS FUNDADORES SR. RODRIGO PAGUAY Y FAMILIA</b></p> <p><i>Tienen el honor de invitar a Ud. (s) a la romería de Padre Eterno que se realizará los días 26 y 27 de Agosto del 2011 en la Parroquia Licto Comunidad Gueceche</i></p>	<p><b>PROGRAMA DE FESTIVIDADES</b></p> <p><i>Novena en honor a Padre Eterno que dará inicio el día Miércoles 17 de Agosto a las 19h00 (7p.m.) y terminará el día Miércoles 24, en la casa del Señor Manuel Paguay ubicada en la Zona. y la B.</i></p> <p><b>VIERNES 26 DE AGOSTO</b></p> <p>20H00 <i>Vísperas con el rezo del Santo Rosario y predicación de la palabra de Dios</i></p> <p>22H30 <i>Quema de Castillos, pelotas y Juegos pirotécnicos donados por los devotos de Padre Eterno de Licto y Riobamba</i></p>	<p><b>SABADO 27 DE AGOSTO</b></p> <p>06H00 <i>Alegre despertar a cargo de una prestigiosa banda de músicos.</i></p> <p>08H00 <i>Caminata hacia el santuario de Padre Eterno.</i></p> <p>12H00 <i>Misa en honor a Padre Eterno a cargo del Sacerdote de la Parroquia de Licto.</i></p> <p>14H00 <i>Juegos infantiles y baile popular a cargo de una prestigiosa banda de músicos.</i></p> <p>18H30 <i>Palabras de agradecimiento a los priores y colaboradores, en la casa de la Señora Margarita Choca.</i></p> <p>19H00 <i>Baile popular y quema de Castillos y Juegos Pirotécnicos donados por los priores y devotos.</i></p> <p><b>Su presencia dará realce a vuestra Romería</b></p>
---	---	--

Ilustración 1 El programa de la fiesta patronal, 2011.