

Universidad Andina Simón Bolívar
Sede Ecuador

Área de Letras

Programa de Maestría en Estudios de la Cultura

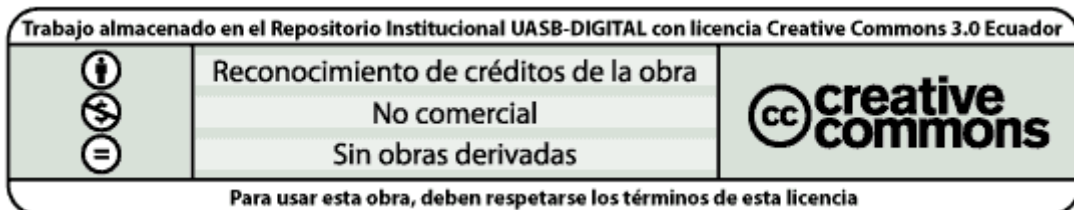
Mención en Políticas Culturales

Procesión Jesús del Gran Poder

ritual e identidad

Shura Koniev Rosero Cartagena

2013



CLAUSULA DE CESION DE DERECHO DE PUBLICACION DE
TESIS

Yo, Shura Koniev Rosero Cartagena autor de la tesis intitulada "Procesión de Jesús del Gran Poder: ritual e identidad", mediante el presente documento dejo constancia de que la obra es de mi exclusiva autoría y producción, que la he elaborado para cumplir con uno de los requisitos previos para la obtención del título de Magister en Estudios de la Cultura Mención en Políticas Culturales, en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

1. Cedo a la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, durante 36 meses a partir de mi graduación, pudiendo por lo tanto la Universidad, utilizar y usar esta obra por cualquier medio conocido o por conocer, siempre y cuando no se lo haga para obtener beneficio económico. Esta autorización incluye la reproducción total o parcial en los formatos virtual, electrónico, digital, óptico, como usos en red local y en internet.
2. Declaro que en caso de presentarse cualquier reclamación de parte de terceros respecto de los derechos de autor/a de la obra antes referida, yo asumiré toda responsabilidad frente a terceros y a la Universidad.
3. En esta fecha entrego a la Secretaría General, el ejemplar respectivo y sus anexos en formato impreso y digital o electrónico.

Fecha. Quito 5 de Marzo 2012

Rosero

Firma:

Universidad Andina Simón Bolívar

Sede Ecuador

Área de Letras

Programa de Maestría en Estudios de la Cultura

Mención en Políticas Culturales

Procesión de Jesús del Gran Poder:

ritual e identidad

Shura Koniev Rosero Cartagena

Tutora

Dra. Alicia Ortega

Quito, 2013

Resumen

El presente trabajo aborda la problemática del ritual procesional de Jesús del Gran Poder. Parto por comprender la Procesión como una instancia movilizadora capaz de configurar los códigos, las creencias y los imaginarios ciudadanos, en una relación de resistencias, luchas e imposiciones, en el contexto de una compleja relación. Importa no perder de vista que el ritual está atravesado por elementos provenientes de diferentes matrices culturales; remite a cuestiones de identidad, a la lucha por la posesión de las imágenes, y la instrumentalización política de la celebración. Interesa también abordar el estudio de la procesión en el marco de las diversas estrategias hegemónicas y proyectos culturales que, en diferentes coyunturas históricas, han institucionalizado o prohibido el rito.

Analizo la composición misma de la Procesión, sus representaciones más importantes, la presencia de la fiesta y la fórmula Barroca que trasciende su momento histórico, para pensar su impacto contemporáneo en el espacio público. En este marco de reflexión, me pregunto también por las tensiones y negociaciones entre lo popular y lo “culto” presentes en esta celebración.

Finalmente, abordo la Procesión como un escenario de disputa política que combina lo religioso, lo cultural y lo identitario. En este contexto, resulta clave no olvidar el rol que desempeñó la Iglesia Católica en la oficialización de la fiesta, durante la década de los años sesenta, en la lucha anti-comunista, como reacción al impacto que tuvo las tesis de la Teología de la Liberación. Los órganos oficiales del poder en alianza con la Iglesia Católica desarrollaron estrategias que combinaron hábilmente las ideologías del Hispanismo y la Fiesta Taurina.

A mi familia, por su paciencia y apoyo incondicional.

Gracias por ayudarme a cumplir mis objetivos.

Agradecimientos

A mi madre, por estar siempre presente, incluso frente a mis dudas y contradicciones. A mi compañera por sus recomendaciones, críticas, y sabiduría. A mi tutora de tesis, por su generosidad, amabilidad, paciencia y guía en la elaboración de este texto.

Índice

INTRODUCCIÓN.....	7
Metodología.....	9
Objetivo de la investigación.....	10
 CAPÍTULO I	
1.1 Orígenes de la Procesión.....	12
1.2 La Semana Santa en Quito.....	14
1.3 El Barroco en la Semana Santa: procesión, representación, normalización y teatralización.....	15
 CAPITULO II	
2.1. La reaparición de la Procesión en Quito: Jesús del Gran Poder.....	32
 CAPÍTULO III	
3.1. El Poder del Gran Señor: Procesión y contra-revolución en los años sesenta.....	46
 CAPÍTULO IV:	
4.1. La Procesión del Gran Poder entre el Hispanismo y la Fiesta Taurina.....	56
 CONCLUSIONES.....	 65
BIBLIOGRAFÍA.....	70

INTRODUCCIÓN

La Procesión de Jesús del Gran Poder es quizá la celebración religiosa más importante de la ciudad de Quito. En ella se combinan las creencias populares con las dinámicas rituales acontecidas desde los primeros años de conquista y coloniaje español. Su huella está presente en el imaginario ciudadano, así como en la práctica colectiva y ritual. Es por ello, que mi línea de investigación está trazada por lazos que se tejen entre las representaciones religiosas, los rituales a lo largo de la Procesión y su incidencia en la identidad, la cultura y el acontecer político.

Mi pregunta de investigación es: ¿Cómo ha sido instrumentalizada la procesión de Jesús del Gran Poder? Mi hipótesis plantea que la procesión de Jesús del Gran Poder ha sido instrumentalizada durante los años sesenta como una herramienta de movilización política por parte de los sectores hegemónicos de la Iglesia Católica y de la clase política, en alianza con los sectores conservadores y las fuerzas extranjeras.

La pertinencia de este estudio y su importancia radica en establecer un cuestionamiento a las relaciones entre el uso de imágenes y representaciones religiosas, y su influencia en la población. En el caso del tema que analizo, la Procesión de Jesús del Gran Poder. Los estudios realizados hasta el momento se han centrado en la cualidad barroca de la fiesta, en la elaboración de etnografía, y en el análisis histórico, pero escasamente en el análisis político-cultural de la fiesta como celebración movilizadora, reconstruida por las élites religiosas y políticas, el enfoque de la investigación que presento se distingue de otros elaborados anteriormente al problematizar las relaciones entre la Iglesia, los intereses privados y la cuestión del auto

reconocimiento. Me propongo analizar estas causas en clave cultural, antropológica y política. En este sentido, busco apreciar los procesos desde diferentes enfoques. Desde la perspectiva de la sociología de la religión, Durkheim en su estudio *Las formas elementales de la vida religiosa*, sostiene que las representaciones religiosas y sus rituales son capaces de aglutinar a la comunidad, dotándola de un sistema de relaciones sociales, jerarquías y sentido de pertenencia.¹

Desde el enfoque de Mijaíl Bajtín, este regreso a la comunidad se produce en el escenario de la fiesta, el juego, el Carnaval, como instancias en donde las representaciones son “liberadas” para uso de la comunidad. Bolívar Echeverría precisa que para reconstruir dicha comunidad son importantes espacios en los cuales los rituales religiosos se articulan a través de la construcción de un tiempo extraordinario. En el contexto de dichos rituales se reconstruye el mundo de la vida, alejándose de lo que él denomina el “ethos histórico” del capitalismo, y transformando dicho ethos en el “ethos barroco” del tiempo improductivo, tiempo de fiesta, mezcla, lucha y resistencia. Para Echeverría, el “ethos barroco” articula imágenes, representaciones, y rituales. Sin embargo, más allá de este momento de liberación, el sistema dominante del “ethos histórico” de la sociedad capitalista permanecerá controlando a la sociedad y legitimando su hegemonía.²

El Barroco, para Echeverría, se erige como el nexo más importante en la trama entre cultura y política, fungirá así como estrategia ideológica para legitimar el poder, al mismo tiempo que como posibilidad de subversión de las clases populares. Coincidentemente Néstor García Canclini destaca, en su texto *Culturas Híbridas*, la

¹ Emile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza, 1993, p. 321.

² Néstor García Canclini, *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Buenos Aires, Paidós, 2001, p. 225. García Canclini desarrolla dos enfoques a partir de los cuales se producen estas relaciones de poder: El primero, considera que la cultura, sus rituales y representaciones son mecanismos controlados desde “arriba”; es decir, desde las clases dominantes, lo que Gramsci en los cuadernos de la cárcel II denomina hegemonía. El segundo enfoque correspondería a la propuesta de Echeverría el cual toma en cuenta la resistencia de los sectores populares, su capacidad de negociar, subvertir e incluso cambiar la cultura desde “abajo”.

agencia de los sectores populares en la conformación de los rituales. García Canclini afirma que es en la relación entre lo popular y la cultura de las élites donde se desenvuelven relaciones y tensiones que construyen la identidad y la cultura. Así, la fiesta y la celebración ritual y procesional son el escenario en el cual se desarrolla este “drama”. Sin embargo como afirma Patricio Guerrero en su texto *Usurpación simbólica, identidad y poder*³ la categoría de Hibridación resulta controversial al no tomar en cuenta los procesos de resistencia y lucha que desde la agencia de los sujetos se expresa como insurgencia simbólica, y en la cual se establece una lucha de sentidos alrededor de la fiesta, en el marco de relaciones de poder en el campo cultural simbólico y político.

Por otro lado, para Humberto Eco, la celebración es una manera de generar una válvula de escape a través de la cual las sociedades pueden expresar sus posiciones frente al poder. Desde esta perspectiva, la fiesta es pensada como una instancia controlada desde los órganos de poder, puesto que una vez transcurrida y finalizada la festividad, se regresa al orden y a la composición jerárquica de la sociedad.

Metodología

De esta manera, procuro dialogar con la perspectiva de dos marcos teóricos que devienen complementarios, uno se inscribe en las reflexiones culturalistas, que enfatizan el tema de las creencias, imaginarios, representaciones de la cultura popular en torno a la Procesión y sus imágenes y como se articula una “religiosidad paralela” a la religión católica oficial. El otro, establece puentes con los alcances de la sociología de la religión; es decir, de los efectos sociales, organizativos y políticos de los rituales y en

³ Patricio Guerrero, *Usurpación simbólica, identidad y poder*, Quito, Abya -Yala, 2004.

especial de la devoción, sus estrategias, y luchas. Ambas perspectivas teóricas están relacionadas en esta investigación.

En el desarrollo de esta tesis, utilizaré, entre otras, la noción “campo cultural” desde la perspectiva de Pierre Bourdieu; es decir, como un espacio de producción de bienes de salvación tales como: imágenes, discursos y símbolos, que pueden ser empleados para generar legitimidad en un actor o institución dentro de un campo. Asimismo, propongo un diálogo con las teorías sobre la identidad como construcción social, tal como lo comprende Erick Hobsbawm, los estudios de Benedict Anderson sobre la producción de imaginarios y García Canclini sobre los procesos de hibridación cultural, en diálogo con la categoría trabajada por Patricio Guerrero de Usurpación simbólica y su relación con la identidad y el poder, entre otros. Los trabajos académicos que analizan la utilización de las expresiones rituales y procesionales, en el Ecuador, se ajustan al terreno de los estudios en el campo de la cultura y la problemática política, el estado del debate nos permite ver los esfuerzos realizados por autores como Eduardo Kingman, Rosemarie Terán, Guillermo Bustos, Alexandra Kennedy, Bolívar Echeverría y Alejandro Moreano entre otros, sobre la problemática de la identidad, la modernidad y el Barroco.

Objetivo de la investigación.

Me interesa comprender la Procesión de Jesús del Gran Poder como una herramienta de dominio; Es decir, como instrumento a través del cual las élites constituyen su poder y legitimidad política, en permanente lucha por la apropiación de las imágenes. Además como herramienta de movilización política y usurpación simbólica.

En el desarrollo de esta investigación dividiré la tesis en tres partes: la primera se referirá a los orígenes de la Procesión y su significado. En esta perspectiva ensayaré

un breve recorrido histórico por la Semana Santa en la ciudad de Quito, en los componentes que conforman la Procesión. En el desarrollo de este capítulo, pondré particular atención en la manera cómo conviven elementos del carnaval y de la estética barroca en diálogo con las categorías elaboradas por Bolívar Echeverría, Valeria Coronel, Alejandro Moreano, Rosemarie Terán. Siguiendo una línea histórica, observaremos los principales momentos de la Procesión y cómo desapareció, momentáneamente, como producto de la época liberal, durante cincuenta años. Este momento es clave para la investigación puesto que nos permitirá observar la instrumentalización política de esta expresión pública, como un importante intervalo de disputa entre conservadores y liberales. Esta disputa propició no solo la prohibición de este tipo de actos públicos, sino la necesidad de ser apropiados y reformulados por los sectores conservadores.

En el segundo capítulo, abordo la Procesión de Jesús del Gran Poder en los años sesenta. Para entender la relevancia simbólica, cultural y política de las imágenes presentes en la celebración, analizo el contexto político y económico de su reaparición, atravesado por mutuos intereses entre la Iglesia, y los grupos hegemónicos de poder. La lucha por el manejo y control de la Procesión como un mecanismo de movilización popular y campaña anti-comunista.

En el tercer capítulo abordo la problemática de la apropiación de la fiesta y sus representaciones religiosas, los proyectos de “Hispanización”, y la Fiesta Taurina, como parte de esa construcción identitaria. Finalmente elaboro las respectivas conclusiones.

Debo aclarar que las siguientes hojas no estarán enfocadas en hacer un recorrido histórico de la Procesión de Jesús del Gran Poder, sino que atenderán al fenómeno de la identidad como un terreno en permanente tensión.

CAPÍTULO I

1.1 Orígenes de la procesión

Mientras me escoltaba el general fue meditado.
 Coincidió con el Cardenal
 En que el problema de la fe rebasaba
 la esfera de las apariencias,
 pero que no podía llegar a ser
 sin antes pasar por ellas.
 (Ivan Eguez, el poder del Gran Señor)

En el Antiguo Testamento, al menos una docena de salmos hace referencia a una procesión o peregrinación; éstas, a lo largo de la historia, han servido como actos de culto religioso que reflejan dinámicas identitarias, políticas y culturales de una comunidad. En las Actas de Martirios de San Cipriano, se revela una profunda relación entre las procesiones y la expresión pública de los ideales de la comunidad. Fue después, como parte del ceremonial católico, cuando las procesiones se produjeron con mayor frecuencia a medida que se expandía esta fe.⁴

Ya en la época de Constantino el Grande, surgieron otras formas procesionales fruto de la adopción de la religión católica. También, en Roma, las procesiones de las “estaciones”⁵ sirvieron para que el Papado festejase la liturgia como muestra del poder adquirido y de la necesidad de expresarlo de manera pública. Durante la Edad Media, en el periodo comprendido del siglo V al XV. Más tarde, en el devenir de la Edad Media (entre los siglos XI y XIII), se harán presentes por diversas causas; en forma de

⁴ Padre Miguel Fuentes, “¿Cuál es el origen de la Procesión? ¿Cuál su significado teológico?”, Teólogo responde, revista digital, 2011, p. 5, “Pronto los fieles comenzaron a acudir en peregrinación a visitar los Lugares Santos: Belén, Jerusalén, etc. (hay testimonios explícitos ya en el s. III) y también acudían de diversas partes a visitar, en Roma, los sepulcros de S. Pedro y S. Pablo, y los cementerios de los mártires; en Asia Menor, el de Santa Tecla; en Nola, el de S. Félix; y así un sinfín de lugares más”.

⁵ Las estaciones son los momentos más relevantes del recorrido de Cristo hasta el Calvario.

rogativas o de agradecimiento, sea por la aparición o el fin de las pestes que asolaron toda Europa, o como mecanismos de reclutamiento para la lucha en Tierra Santa. Posteriormente, al llegar a su fin la Edad Media en los siglos XIV y XV, y con el advenimiento del Concilio de Trento (1545-1563) y su política contra-reformista, las procesiones adquieren una gran relevancia sobre todo por el fortalecimiento de las cofradías y hermandades que ven en la procesión la oportunidad de distinguirse unas de otras. Las procesiones ponen énfasis en la representación del desfile. De esta manera, las cofradías expresaban a través de este ritual su poder o influencia social, asegurando su cohesión interna. Los fieles encuentran en la cofradía la solidaridad de sus miembros, el instrumento que les pone en contacto directo con lo divino.

La Iglesia Católica, como afirma Eugenio de la Cruz Silva, se dio cuenta del valor que tenían las cofradías para la propagación de la fe.⁶ Por ello, en el Concilio de Trento (celebrado entre 1545 y 1563), se establece cómo debería ser la procesión pública, se expresa la necesidad y ventajas que se derivan del culto a las imágenes; sobre todo, la verdadera efigie de Jesús y de su madre. Se piensa que estas efigies deben salir a la calle para aquéllos que no entran a la Iglesia, pero que al encontrarse con ellas en la vía concientizan el momento de la Pasión de Nuestro Señor.

La legislación que la iglesia desarrolló, intentó controlar la representación de la pasión y crucifixión de Jesucristo a través de una reglamentación que la jerarquía sacerdotal debía establecer. Se intenta, así, asegurar el control de la escenificación de las procesiones y el cortejo, sirviéndose para ello de penas que incluían la excomunión (E. de la Cruz, 2011:38). Esto muestra el carácter normativo que tienen las procesiones, como reflejo también de las relaciones de poder, como lo veremos desarrollado más adelante en esta investigación.

⁶ Eugenio de la Cruz Silva, Procesiones 2011, Quito, Bloq p. 35, <http://www.eugeniodelacruz.com/?>,p.20.

1.2 La Semana Santa en Quito

En el siglo XVI, año de 1536, la Reina Isabel de Portugal, esposa del Emperador Carlos V, ordenó que desde Roma se enviara un obispo a la recién fundada ciudad de Quito. El objetivo era celebrar las procesiones, con el propósito de generar el reconocimiento político y religioso de este territorio.⁷

El Padre Agustín Moreno cuenta que la fiesta tardó mucho tiempo en producirse debido a las dificultades que significaba para las órdenes viajar desde Europa hasta América. Sin embargo, la Reina habría ordenado al religioso García Díaz Arias organizar este acto, que se realizó solo a partir de 1550.⁸ La primera noticia que se tiene sobre la celebración de la Semana Santa en Quito data del año 1597. En las memorias del Cabildo quiteño, correspondientes al final del siglo XVI y las primeras décadas del siglo XVII, la Semana Santa no fue una celebración popular, ya que la nobleza era reacia a sumarse a estos esfuerzos. La celebración alcanzó popularidad a partir de 1620, cuando de las manos del Padre Carlos nació la imagen tallada de Jesús del Gran Poder, en el seno del convento franciscano.

El culto al Señor del Gran Poder data de la Semana Santa sevillana. Cobró protagonismo, a partir de la creación de la Hermandad Del Gran Poder, cuya consolidación como Hermandad de penitencia fue protagonizada por el Beato Fray Diego José de Cádiz merced a su permanente predicación a la celebración de Jesús del Gran Poder, cuya devoción data de la Novena dedicada en su nombre a partir de 1768.

⁷ Silvia Herrera, La celebración de la Semana Santa en Quito y en la parroquia de Santo Thomas de Alangasí, Kalpana. Revista de investigación, No. 6, Dialnet, 2011, p. 9.

⁸ Valeria Coronel, “Gobierno Moral y Muerte civil. Formación de una modernidad católica y colonial”, Quito, segunda mitad del siglo XVII, Flacso, 1997.

(Fray Francisco Fernández, con la venia de la comunidad franciscana de Quito, impulsó La devoción a la imagen escultural conocida como "El Nazareno" (obra atribuida al Padre Carlos - siglo XVII), luego recibió el nombre de "Jesús del Gran Poder", en honor a su similar que se encuentra en Sevilla - España y debido al gran parecido con éste: "Esta imagen fue tallada en madera encarnada y policromada, con una estatura de 1,75 metros y un peso aproximado de 150 kilos."⁹

Para Valeria Coronel, la Semana Mayor cobró popularidad con el crecimiento urbano de la segunda mitad del siglo XVII, que propició el florecimiento del Barroco y la proliferación de cofradías de diversa composición social. El Barroco, como estilo artístico, estuvo ligado a la superación del periodo renacentista que decae a partir de la segunda mitad del siglo XVI y que finaliza en el siglo XVII, cuando las pinturas, arquitecturas y esculturas se abarrotan de adornos y composiciones cargadas de movimiento y dramatismo. Sin embargo, como veremos a continuación, la relación entre el Barroco y la Procesión trasciende un momento histórico determinado, pues atraviesa cuestiones de identidad y de política.

1.3 El Barroco en la Semana Santa: procesión, representación, normalización y teatralización.

En la Semana Santa conviven tradiciones como la española Barroca y la indígena andina.¹⁰ El Barroco fue definido como un estilo artístico, cuyas

⁹ Convento Máximo de Quito, "Culto a Jesús del Gran Poder, Historia de la devoción a Jesús del Gran Poder, Convento Máximo San Francisco de Quito, 2011, en Revista digital, San Francisco, Quito, http://conventomaximosanfranciscodequito.org/index.php?option=com_content&view=article&id=8&Itemid, p. 20.

¹⁰ Manuel Espinoza, Los mestizos Ecuatorianos y las señas de la identidad cultural, Quito, Trama Social, 2000, p.158. "En definitiva, la adopción de las formas religiosas católicas en vez de anular el fondo cultural religioso vernacular lo enriqueció y revitalizó; de ahí que en las tradiciones religiosas de la macro comunidad quichua mestiza ecuatoriana sea fácilmente perceptible a la experiencia religiosa prehispánica que subyace en las prácticas aparentemente católicas".

características, en la pintura y la arquitectura, consistieron en: composiciones de gran movimiento, utilización del claro oscuro, y en el uso de las imágenes cargadas de dramatismo, entre otras características plásticas. El Barroco ha sido visto por algunos críticos como respuesta ante una suerte de miedo al vacío, combinando diversos estilos y formas como el gótico y el mudéjar. El Barroco en algunos momentos de la historia del arte a sido desvalorizado. Para los pensadores Alejandro Moreano y Bolívar Echeverría el Barroco trasciende la arquitectura y la plástica, pues desde esta mirada, el Barroco comprende la totalidad del campo cultural, la identidad y la política. El Barroco se muestra así como un estilo permanente, casi como sello de identidad latinoamericano.¹¹ Esto sería un producto posterior de la cultura latinoamericana, puesto que los sistemas religiosos existentes en América en la época de la colonización española contenían relacionamientos distintos, fruto de la imposición cultural y religiosa. El barroco puede considerarse como un proyecto moderno, generado a partir del Concilio de Trento, en el cual se abren las puertas para el despliegue de un proyecto que permitiese asumir la diversidad de lo moderno desde la catolicidad de la Iglesia. El barroco intenta por tanto, resolver el problema de la integración recurriendo a la capacidad de síntesis en la sensibilidad, los afectos y en los espacios representativos. Tanto como en la expansión del mercado del naciente capitalismo, lo que predomina en la sociedad barroca es el templo, y el teatro. Todos estos son espacios públicos en los que se representa la unidad social mediante la recreación de valores.

Sin embargo podría decirse que en el Barroco hay una preeminencia de la imagen, las representaciones narran los mitos que articulan la fe católica, al mismo tiempo que las imágenes crean un efecto espectacular en el público. De esta manera el icono es constituido por las élites en el poder como una herramienta que construye y

¹¹ Alejandro Moreano, El discurso del (neo)barroco latinoamericano: ensayo de interpretación, 2009 , <<http://www.uasb.edu.ec/UserFiles/363/File/el%20neobarroco%20alejandro%20moreano.pdf>>.

fortalece la creencia. El poder simbólico es un poder de construcción de la realidad que tiende a establecer un sentido gnoseológico, como sentido del mundo. Los símbolos son los instrumentos por excelencia de la “integración social”: en cuanto que instrumentos de conocimiento y de comunicación hacen posible el “consenso sobre el sentido del mundo social”.¹²

La imagen barroca conmueve al espectador, produciendo múltiples identificaciones hasta generar en algunos momentos catarsis.¹³ Los rituales y las celebraciones son fundamentales para alcanzar este fin. La fiesta Barroca, como afirma Alexandra Kennedy, se convierte en el medio más adecuado para alcanzar un orden deseado, un imaginario confabulado.¹⁴

La representación barroca es parte fundamental en la construcción de un tablado en donde se afirman los poderes, se explican los diálogos encubiertos de sociedades en plena construcción. Es decir, puede ser comprendido como una instancia en la cual las jerarquías y la subversión se muestran a través de un juego teatral, de máscaras, simulacro tensiones e insurjencias. En suma, se ofrecen a la sociedad “Modelos de vínculos sociales y divinos a los cuales los hombres debían ajustarse” (A. Kennedy, 1996:137). Alejandro Moreano en su ensayo sobre “El discurso del (neo) barroco latinoamericano”, ensaya un recorrido conceptual e histórico, atraviesa las categorías artísticas y literarias de este estilo, pasando por el estudio sobre el barroco de Indias y el (neo) barroco como parte de la posmodernidad. Para Moreano el Barroco es destrucción y devastación en pos de un orden productivo y un sistema (A. Moreano, 2009: 5 - 132).

¹² Pierre Bourdieu, “Sobre el poder simbólico”, en *Intelectuales, política y poder*, Buenos Aires, UBA/Eudeba, 2000, p.65 - 73.

¹³ Entre los antiguos griegos, la catarsis se constituía como la purificación de las pasiones del ánimo mediante las emociones que provoca la contemplación de las obras de arte, las imágenes y las representaciones teatrales desarrolladas especialmente en la tragedia.

¹⁴ Alexandra Kennedy, “La fiesta Barroca en Quito”, *Anales del Museo de América*, No.4, Ecuador, 1996, p.137.

Para Eduardo Kingman, el Barroco no debe ser pensado como un momento histórico, sino como un campo de tensiones y fuerzas que han permanecido hasta la actualidad, y que corresponden a la necesidad de establecer un sistema jerárquico a la vez que es capaz de combinarse con otras formas de matriz popular. Siguiendo este razonamiento Kingman plantea que antes que de una “modernidad barroca”, resultado de un “encuentro civilizatorio” tal como nos muestra Echeverría (1994) deberíamos pensar en un “barroco popular” paralelo a las formas de “cultura seria” del Estado, la Iglesia y las élites. Para este autor, lo que se llamaba barroco americano en el siglo XVII, e incluso en los siglos XVIII y XIX, y una de cuyas mayores expresiones fue la religiosidad, sobrevivió y se reprodujo, como cultura popular, fuera de las esferas oficiales, hasta avanzado el siglo XX (y en parte hasta ahora).¹⁵ En diálogo con esto, Enrique Dussel considera que la “religiosidad popular”, es el núcleo fundamental de sentido de la cultura popular porque se encuentran ahí las prácticas que enmarcan la significación última de la existencia.¹⁶

Para Dussel, esta religiosidad, es un núcleo popular incontaminado, sea porque el Estado liberal del siglo XIX, antipopular, ignoró totalmente este nivel y permitió al pueblo mismo ser protagonista de su propia religiosidad. Sea, en un nivel aun religioso, porque la “romanización de la Iglesia Católica en la segunda mitad del siglo XIX la alejó en sus prácticas oficiales de las prácticas donde el mismo pueblo era sujeto y actor” (E. Dussel, 1988:41). La religiosidad popular quedó bajo control del pueblo

¹⁵ C. Álvarez Santaló, María J. Buxó Rey, S. Rodríguez Becerra (coord.), *La religiosidad Popular, vida y muerte: la imaginación religiosa*, Barcelona, Anthropos, 2003, P.10. “Es frecuente el uso del concepto de religiosidad popular entendida como un tipo de experiencia religiosa menor, inferior, secundaria o supersticiosa respecto a los principios ortodoxos y ceremonias rituales de la religión oficial. Esta posición y actitud disglósicas se fundamentan en una definición de religión elitista constituida en la creencia de la superioridad del corpus teológico, la doctrina moral y unos ceremoniales cíclicos y uniformes, frente a otros modos de experiencia religiosa más cotidianos, ingenuos, milagrosos e intimistas. En contra de esta distinción, nuestro planteamiento es que ambas modalidades de experiencia religiosa constituyen y expresan símbolos culturales colectivos y las representaciones mentales individuales que llamamos religión”.

¹⁶ Enrique Dussel, “Hipótesis fundamentales sobre religiosidad popular”, en Karl Kohut y Albert Meyers, *Religiosidad Popular en América Latina*, Frankfurt, Vervuert Verlag, 1988, p.13-72.

mismo, en la familia, la aldea, el barrio, en las cofradías, rezadores, alcaldes, mayordomos, o simplemente en las “creencias” populares sobre las que la religión oficial no tiene dominio ni conocimiento (E. Dussel, 1988:42).

Como afirma Patricio Guerrero, es en la “actoría”, en el ser actor, y tener el control de la celebración, donde se define a la religiosidad popular como un “campo” privilegiado del protagonismo popular (aunque frecuentemente sea simbólico). La agencia de los sujetos es importante. Guerrero nos explica que si bien el sincretismo hace referencia al surgimiento de un nuevo sistema religioso como resultado de la fusión de dos formas anteriores, sin embargo, dicho planteamiento no alcanza a explicar las condiciones de conflicto en que se dio tal fusión porque las relaciones de poder que atraviesan la cultura no dan cuenta de la agencia de los sujetos colonizados, de sus prácticas de resistencia e insurgencia simbólica para preservar, transformar y revitalizar sus formas culturales “ (P. Guerrero,2004: 38)

Por ello podríamos decir que la religiosidad popular no son solamente las creencias subjetivas populares, símbolos y ritos, sino también, los comportamientos o prácticas objetivas con sentido. Es un “campo religioso” propio, con autonomía relativa, que tiene por sujeto al pueblo, aunque inciden sobre él sacerdotes, shamanes y profetas. Producto de historia centenaria-que no puede confundirse con la religión oficial sacerdotal. (E. Dussel, 1988: 65).

Al referirme a la teoría de los campos en esta investigación establezco la conexión, entre las cualidades rituales y simbólico-discursivas presentes en la procesión y los valores populares y religiosos presentes. Plantea que la religión no es sólo una instancia simbólica, sino que es también un espacio de producción y reproducción social, por lo que puede ser interpretada como un campo. Campo, como un escenario

social donde las batallas y maniobras se llevan a cabo sobre y en torno al acceso a recursos.¹⁷

Desde una perspectiva antropológica cultural, la religión no se puede considerar un sistema cultural cerrado, el corpus o texto sagrado de una verdad revelada o intuita, que sólo emite significados preexistentes, o un conjunto de reglas idealizadas repartidas equitativamente y compartidas por todos los grupos sociales. Por una parte, el significado religioso no está en el pasado, en la tradición, sino en el aquí y el ahora de las intenciones del actor y del momento histórico en el que vive. Y, por otra, los seres humanos no simplemente replican comportamientos aprendidos, sino que son agentes activos construyendo su propia realidad en el sentido de que no comparten la totalidad de significados, sino que participan según su experiencia social. De otro modo no cabrían las divergencias y las contradicciones en las ideas y los sentimientos religiosos, como puede ser la capacidad para sostener en la mente ideas y emociones. (C. Álvarez, 2003: 11).

En esto coincide Eduardo Kingman, el cual considera que la virtud mayor de ese momento cultural barroco fue la de permitir la circulación de elementos culturales entre los estratos bajos, medios y altos, algo distinto al proyecto republicano o ciudadano de los siglos XIX y XX, cuya característica básica fue la exclusión, a la vez que la imposición de criterios y valores. Y que, pese a los esfuerzos civilizatorios del estado y la iglesia, desarrollados desde la segunda mitad del siglo XIX y orientados a generar separaciones sociales y culturales, la cultura popular siguió teniendo un peso significativo en la vida cotidiana hasta avanzado el siglo XX. Cuando hablamos de cultura popular nos referimos a un espacio de producción, circulación y consumo que atraviesa a distintas clases, etnias y grupos sociales, aunque no necesariamente haya

¹⁷ Pierre Bourdieu, *Sociología y cultura*, México, Grijalbo/Conaculta, 1990, p.136.

sido vivida del mismo modo por todos. A pesar de las fronteras étnicas, sociales y de género bajo determinadas circunstancias, la gente reinventa constantemente sus imaginarios y formas de representación, a partir de elementos tomados de dos y más mundos. Existen aún elementos de una cultura en común y, al mismo tiempo, distintas vivencias con relación a ella, de acuerdo a la posición que se ocupaba en el orden jerárquico. Por otro lado, se da un proceso avanzado de extirpación cultural, que afectaba tanto a los sectores populares e indígenas como a sectores medios y de la elite.¹⁸

Estas tensiones se expresan algunos componentes andinos presentes en las procesiones ecuatorianas, como fruto de la herencia, el sincretismo, la usurpación, la insurgencia y la diversidad de expresiones de una feligresía colonial heterogénea y compleja en términos culturales y raciales.¹⁹

Para Patricio Guerrero, el concepto de heterogeneidad planteado por Cornejo Polar, resulta mucho más adecuado, para entender este tipo de fenómenos que el de sincretismo ya que no sostiene una mirada esencialista de la cultura; pues si bien reconoce la existencia de procesos de transculturación como resultado del contacto al que inevitablemente, están sujetas las culturas, reconoce también que este no tiene un carácter teleológico y dialéctico (P. Guerrero, 2004:39-40).

Desde esta perspectiva Guerrero advierte que existen formas que no se transculturalizan, que se resisten, que hay luchas de sentido donde se dan pérdidas, exclusiones y resistencias, y donde se hacen evidentes los lugares desde donde se reconfigura el poder y también los territorios desde donde se lucha a partir de la diferencia, una contienda por el control de los significados, un enfrentamiento entre las

¹⁸ Eduardo Kigman, *Cultura popular, vida cotidiana y modernidad periférica*, Quito, Flacso, 2009, p. 23-49

¹⁹ Rosemarie Terán, “Humanismo barroco y religiosidad colonial” en: *Ecuador-España historia y perspectiva*, María Elena Porras y Pedro Calvo-Sotelo Coordinadores, Embajada de España en el Ecuador, Archivo Histórico del Ministerio de Relaciones Exteriores del Ecuador, 2001, p. 61.

normas metropolitanas y autóctonas, que provocan modificaciones en los dos sistemas culturales que por razones de poder y hegemonía permite la dominación. Es decir, nos muestra un escenario donde por fuerza del ejercicio de este poder se pretende anular la agencia de los sectores subalternos, y donde, estos crean tácticas y estrategias para enfrentar el proceso diglósico que se construye desde los dominadores. (P. Guerrero, 2004:39-40).

En este contexto, la cultura popular y la religiosidad popular estarán presentes de manera indisoluble en la procesión quiteña como un espacio de producción, circulación, consumo, y lucha que atraviesa los distintos grupos sociales, las etnias y las clases, aunque vivida de distintas maneras. Pese a ello, han existido intentos de relegar o anular estas expresiones, con el propósito de construir un espacio de legitimidad de poder de las élites locales.²⁰

En este sentido, cobraron importancia, los grandes cultos colectivos, las celebraciones y rituales públicos de amplia convocatoria que permitieron integrar a distintos sectores sociales, al tiempo que legitimaron las diferencias jerárquicas y estamentales. Sometida a la tensión de controlar y atender a la vez las demandas de una religiosidad creciente, y a veces fuera de cauces, la iglesia multiplicó las intercesiones con la divinidad permitiendo que santos, milagros, fiestas, se incrementen. Pero también se dio modos para aplacar y absorber aquellas manifestaciones de religiosidad que amenazaban su institucionalidad (R. Terán, 2001:60).

En este escenario de resistencias e insurgencias, producidas en la celebración religiosa, Bolívar Echeverría considera que el Barroco permitiría una posibilidad de subversión de los valores a través de la fiesta. De regreso como el afirma al “mundo de la vida”, conceptos filosóficos y políticos que expanden la definición de Barroco, como

²⁰ Rafael Díaz-Salazar, *El capital simbólico: Estructura social, política y religión en España*, Madrid, HOAC, 1988, p.141. “Las élites logran legitimarse a través de un acumulado simbólico, lo que Bordieu concibe como: “capital simbólico”, componente fundamental y legitimador de este poder de dominio, definido como trabajo simbólico acumulado. Desde esta perspectiva se entiende “simbólico” como (Sentido significado y significaciones) y como la capacidad de producir legitimidad y de acordar prestigio a las cosas a las que los ciudadanos han de adherirse”.

una categoría presente. Para Echeverría por tanto, el carácter histórico que se le da al Barroco permanece incompleto y explica poco. Echeverría utiliza el término Barroco como un lugar donde se expresan entre otros elementos, la problemática cultural, religiosa y política, a través de la puesta en escena de representaciones, en el marco de la estetización del mundo. El mundo como un teatro, en el que se desplieguen tensiones y resistencias y como una necesidad de liberación frente a un mundo que nos rodea y abrumba, como regreso a lo trágico y lo heroico²¹. En suma, Bolívar Echeverría concibe al Barroco como momento de ruptura y liberación frente a lo establecido, y donde lo popular, negocia y contiene, en el escenario de la lucha por la hegemonía. Echeverría construye la noción de “ethos barroco” como un “refugio”, como modo de ser, como una suerte de segunda naturaleza para “poder vivir” la insuperable contradicción, propia del capitalismo, entre el valor de uso y la lógica inhumana de la valorización. En esta perspectiva, como afirma Alejandro Moreano, el Barroco deviene en un modo alternativo de vivir la modernidad.

Si nos embarcamos en esta teatralización es porque la realidad de este mundo realista nos duele y nos es insoportable, y porque sólo así, transfigurada en la representación, desrealizada y trascendida, puesta en escena como una realidad diferente, resulta rescatable y vivible. No es para huir de la realidad, sino al contrario para “liberarla del encantamiento” que la vuelve irreconocible y detestable (B. Echeverría, 2007:350).

Desde esta perspectiva, la celebración, la fiesta y el ritual asumen un comportamiento extraordinario y extra cotidiano en el cual se negocia, se combate y se desbordan las imágenes y las prácticas rituales. En este diálogo Patricio Guerrero manifiesta que la fiesta es un momento intenso, extraordinario, también un tiempo de

²¹ Bolívar Echeverría, “Meditaciones sobre el Barroquismo”, en Diego Lizarazo, et. al, *Sociedades icónicas. Historia, Ideología y cultura en la imagen*, 2007, p. 356. “Lo barroco es decorativo no es decir todo. Lo barroco es una misa en escena absoluta; como si esta se hubiese emancipado de todo servicio a una finalidad teatral (la imitación del mundo) y hubiese creado un mundo autónomo. Ya no pone en escena algo (esa imitación), sino que es escenificación y nada más...”.

ruptura del cotidiano, y del tiempo de lo rutinario, que no puede ser vivido indefinidamente, porque eso implicaría un profundo déficit simbólico que no haría posible la vida social, por ello, dentro del tiempo de la rutina, el ser humano construye interacciones simbólicas que buscan dar otro sentido a ese tiempo, y allí abre espacios, encuentra lugares para que se rebele el tiempo extraordinario. Para Guerrero el tiempo festivo es un tiempo insurgente, un tiempo de ruptura que hace posible que el ser humano rompa con su existencia rutinaria y pase de la conciencia objetiva del mundo de lo real, al mundo de lo imaginario (P. Guerrero, 2004:20). Es decir que, “el ser humano alcance a vivir la plenitud de la objetividad del objeto y la plenitud de la subjetividad del sujeto”,²²

En el tiempo extraordinario de la ritualidad y la fiesta, se pone en cuestión el ser o no ser del grupo, es el tiempo en que sus construcciones imaginarias, sus prácticas y discursos de identidad y alteridad, que construyen sentidos de pertenencia y diferencia, están siendo fundados y refundados, reconstruidos y deconstruidos, resemantizados, por lo que la fiesta al evidenciar esta ruptura es también, no solo el momento de los encuentros, sino de los desencuentros; es un espacio para los conflictos materiales o simbólicos, pues la fiesta es un dispositivo simbólico construido por la cultura. (P. Guerrero, 2004: 22).

En este espacio sacramental presente en la celebración y la procesión, el sujeto popular guarda una cierta “centralidad”; lo demás es periférico. Las procesiones y aún peregrinaciones son un “camino”- por el espacio profano-hacia la centralidad del espacio sagrado: el santuario de la Virgen de Guadalupe, de Copacabana, del Cristo de Esquipula o del Gran Poder. Es un cierto control por un poco de tiempo de un espacio de “pasaje” hostil pero dominado por el pueblo mientras obra la práctica religiosa. El pueblo ocupa el espacio de múltiples maneras y como afirmación de sí mismo (E. Dussel, 1988:20).

²² Guerrero, op.cit., p.21.

Para Bolívar Echeverría, la fiesta es un espacio de encuentro dialéctico entre diversos actores, clases y condiciones de poder. Por esta razón, afirma: “el Barroco tiende a ser una estetización de la fiesta religiosa, de sus ceremonias y sus ritos, de los lugares y objetos de su realización” (B. Echeverría, 2007: 161). Así, la fiesta es a la vez exaltación de una expresión eufórica de la comunidad y paso a la transgresión del orden. Pero sobre todo será la confirmación de un nuevo colectivo, como fuente de legitimidad del poder. Aunque también la fiesta podría convertirse en subversión²³

El Barroco con su arsenal de representaciones tenía la intención de conmover los afectos,²⁴ sin embargo; en la práctica discursiva tuvo que negociar con expresiones de la religiosidad popular, sus símbolos y prácticas. De esta manera como consecuencia de esta lucha podemos apreciar dos posibilidades de mirar al mundo: desde arriba, el ritual reglamentado por la iglesia (Barroco), y desde abajo donde la resistencia e insurgencia simbólica utiliza la fiesta como momento de ruptura con el poder (carnaval). Sin embargo para Umberto Eco, el carnaval -podríamos extenderlo a la fiesta- se articula como una posibilidad de control institucionalizada por el poder, que sirve para que la cultura popular sea funcional a los intereses de las clases cultivadas, lo que les permite mantener el control y reproducir el orden social dominante; pues lo que se da no es ningún cuestionamiento al orden hegemónico”.²⁵

Desde esta perspectiva la fiesta no es una posibilidad liberadora. Estas dos formas (carnaval y barroco) son empleados simultáneamente construyendo así un simulacro de participación. Ambas estrategias no están separadas la una de la otra, puesto que la imagen y el discurso puede combinarlas, y utilizadas como estrategias del

²³ José Álvarez Junco, El emperador del paralelo: Lerroux y la demagogia populista, Madrid, Alianza, 1990, p. 393.

²⁴ Según Aristóteles, en su retórica el hombre no solo obedece a su razón, sino que obedece también a sus emociones, de este modo decía, para poder persuadir el hombre debe utilizar tres recursos, el Logos, el Ethos y el “El Pathos”, este último se establece como forma retórica para movilizar los afectos.

²⁵ Cit. Guerrero, op.cit., p.64

poder en las fiestas procesiones y mítines, dando a los seguidores de la Procesión un comportamiento festivo, ridiculizando a las élites, subvirtiendo las jerarquías y mezclando al mismo tiempo los valores que las élites imponen con algunos elementos populares, insurgiendo, o siendo instrumentalizados por los grupos hegemónicos.²⁶

Bolívar Echeverría encuentra que la virtud mayor de ese Barroco fue la de permitir la circulación de elementos culturales entre los estratos bajos medios y altos, logrando intercambios y tensiones. Para Echeverría, el Barroco se expresa como una noción que permea indeleblemente la sociedad latinoamericana. Sin embargo, para Enrique Dussel existe una tensión al interior de la misma Iglesia católica al convivir dos prácticas religiosas: unas populares y otras oficiales. En algunos casos el pueblo, o la cofradía llevan al santo en procesión para que el “padre” (el sacerdote oficial) le celebre la Misa. Son como dos religiones diversas. Pero la Iglesia Católica jerárquica sigue controlando los centros de peregrinación, las romerías, las procesiones, e instrumentalizando esta yuxtaposición y “Manipulación” (E. Dussel, 1988:23). En este contexto la religiosidad popular presente en la procesión barroca, es vista tanto como una posibilidad dominadora al ser controlada por los sectores hegemónicos: a la vez que funge como un lugar de insurgencia y resistencia de los sectores populares.

En este escenario, el pueblo Cristiano, al no poder alcanzar por su estado de opresión, pobreza y sobre explotación de los bienes cotidianos de subsistencia (salud, alimento, trabajo, casa, educación, etc.), encomienda dichos bienes al patrono, al santo, a la divinidad que otorga por milagro o don especial el objeto deseado. Pierre Bourdieu analiza esta problemática cuando examina la lucha por la obtención y conservación de

²⁶ Las estrategias Carnavalescas y Barrocas que utilizo para acercarme al ritual, tienen una gran importancia en esta investigación puesto que abordan la problemática de la cultura y del impacto que durante 500 años han modelado, las relaciones entre la religión oficial y la religiosidad popular.

los bienes de salvación, en suma, por el asenso a la hegemonía entre dos bandos antagónicos en los cuales se contiene por recursos tanto materiales como simbólicos²⁷

En este escenario el sujeto es activo en el culto, pero destinatario pasivo en la recepción del don. De esta manera la vida cotidiana del pueblo dominado y alienado, transcurre así en un “más allá” de la cotidianidad profana. En un espacio de temor y esperanza (E. Dussel, 1988:26).

1.4 La invención de la tradición.

La fiesta, celebraciones y procesiones, puede aparecer muchas veces como un comportamiento anclado en formas inmemoriales, sin embargo como afirma Erick Hobsbawn Las “tradiciones” que aparecen o reclaman ser antiguas son a menudo bastante recientes en su origen, y a veces inventadas.²⁸

La “tradición inventada” implica un grupo de prácticas, normalmente gobernadas por reglas aceptadas abierta o tácitamente y de naturaleza simbólica o ritual, que buscan inculcar determinados valores o normas de comportamiento por medio de su repetición, lo cual implica automáticamente continuidad con el pasado. (E.Hobsbawm, 2002, p.8). En la medida en que existe referencia a un pasado histórico, la peculiaridad de “las tradiciones inventadas” es que su continuidad con éste es en gran parte ficticia. Lo cual nos muestra la compleja relación que expresan estas tradiciones con factores tales como la identidad y la movilización. Las tradiciones inventadas pretenden repetirse muchas veces con el fin de establecer un lazo temporal y una continuidad espacial. De ese modo al repetirse tenderán, por conveniencia o por eficiencia a desarrollar un grupo de convenciones y rutinas que pueden ser formalizadas con el objetivo de enseñar la

²⁷ Pierre Bourdieu, *Meditaciones pascalianas*, Barcelona, Anagrama, 1999, p.25

²⁸ Eric Hobsbawm y Terence Ranger, *La invención de la tradición*, Barcelona, Crítica, 2002, p. 8.

práctica a los nuevos aprendices (E. Hobsbawm, 2002: 11). La “recuperación” de elementos simbólicos provenientes del pasado es fundamental para la construcción de tradiciones inventadas de género nuevo para propósitos nuevos. Como afirma Hobsbawm:

Una gran reserva de estos materiales se acumula en el pasado de cualquier sociedad, y siempre se dispone de un elaborado lenguaje de práctica y comunicación simbólicas. A veces las nuevas tradiciones se pudieron injertar en las viejas, a veces se pudieron concebir mediante el préstamo de los almacenes bien surtidos del ritual oficial, el simbolismo y la exhortación moral, la religión, y el folclore (E. Hobsbawm ,2002: 12).

Las tradiciones inventadas, pretenden utilizar el acumulado simbólico que han ido adquiriendo actores como sacerdotes, líderes o profetas, y al organizar estos elementos pretenden legitimar e instrumentalizar los rituales que se desprenden de estas tradiciones, las tradiciones inventadas tienen ciertos objetivos: Las de un tipo que establecen o simbolizan cohesión social o pertenencia al grupo, ya sean comunidades reales o artificiales, es decir como aglutinadoras de una comunidad con un sentido de pertenencia ; las que establecen o legitiman instituciones, estatus, o relaciones de autoridad, y que articulan y normalizan el lenguaje ritual ; las que tienen como principal objetivo la socialización, el inculcar creencias, sistemas de valores o convenciones relacionadas con el comportamiento (Hobsbawm, 2002: 16).

Desde la perspectiva de Pierre Bourdieu, la utilidad de movilizar estos recursos simbólicos obedece a la necesidad política e ideológica que un determinado grupo posee para ejercer dominio sobre otro. Siguiendo este razonamiento de Bourdieu se puede establecer que se pretende la consolidación y control de un comportamiento “habitus” por parte de los sectores hegemónicos, frente a las clases dominadas, (“Habitus” como comportamiento incorporado a los espacios sagrados y profanos). Desde esta perspectiva, las diferentes clases y fracciones de clase están comprometidas en una

lucha propiamente simbólica para imponer la definición del mundo social más conforme a sus intereses.

Las tradiciones con su contenido simbólico, ritual, y festivo se enmarcan en un terreno en el cual los sectores dominantes buscan la posesión de los “bienes de salvación”, tales como los rituales, las imágenes y las representaciones religiosas, dentro del campo cultural y político. En definitiva por lo que se lucha es por el sentido simbólico de la fiesta.

La Procesión de Jesús del Gran Poder se resemantiza como una tradición inventada, que es capaz de construir identidades o imaginar identidades. Benedict Anderson considera al respecto que: la imagería nacionalista se preocupó mucho por estas representaciones, y que esto sugiere una fuerte afinidad con imagerías religiosas.²⁹ La religión dota a la sociedad de un sentido, transformando la fatalidad de la muerte y el sufrimiento, en continuidad (Hobsbawm, 2002: 30). Lo que Hobsbawm argumenta es que los rituales religiosos y sus sistemas de signos y de símbolos, se articulan en un lenguaje común para la formación de una comunidad con un sentido y de ahí que se desprende la potencia de las representaciones religiosas. Las representaciones simbólicas que se emiten son controladas por una élite que esta versada en la expresión y creación de estas representaciones, es decir como un conglomerado de ingenieros sociales capaces de controlar, crear y construir estos elementos.

Los “sistemas simbólicos” se distinguen, fundamentalmente, según sean producidos y al mismo tiempo apropiados por el conjunto de un grupo o, al contrario, son producidos por un cuerpo de “especialistas” y, más precisamente, por un campo de producción y de circulación relativamente autónomo: la historia de la transformación del mito en religión (ideología) no es separable de la historia de la constitución de un cuerpo de productores especializados en discurso y en ritos religiosos, es decir del

²⁹ Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p.26.

progreso de la división del trabajo social, por tanto, de la división de clases- que conduce, entre otras consecuencias a desposeer a los laicos de los instrumentos de producción simbólica. (P. Bourdieu, 2000:68)

Bourdieu considera que son élites con capital simbólico aquellas que logran aglutinar y legitimar el poder a través de estos recursos. En este sentido, autores como Benedict Anderson argumentan que: Las grandes culturas sagradas incorporan concepciones de comunidades inmensas. Pero eran imaginables en gran medida por medio de una lengua sagrada y una escritura, es decir de un sistema de signos que logren esa articulación social (B. Anderson, 1993: 36-46).

Desde esta perspectiva, los elementos simbólicos, morales y religiosos presentes en la procesión contienen un acumulado cultural y una herencia religiosa. Esto se traduce en el relacionamiento de dos campos que aparentemente están separados, el campo religioso y el campo político.³⁰ De este modo: “En el campo no sólo se recrea la hegemonía y se consolida el control de un grupo, sino que lo básico que ocurre es que los adversarios luchan para imponer unos principios de visión y de división del mundo social” (P. Bourdieu 1999:150). Los contrincantes en este escenario, sacerdotes, líderes carismáticos y caudillos producen emiten mensajes a través de su retórica, estableciendo relaciones de afinidad con aquellos a los cuales va dirigido su discurso. En este marco, los bienes simbólicos tienen un valor que se refleja en las dicotomías de: apostolado - marketing, culto - trabajo, fieles - clientes, masa - pueblo (P. Bourdieu, 1999:25).³¹

³⁰ Pierre Bourdieu, *Sociología y cultura*, México, Grijalbo/Conaculta, 1990, p.130. Analiza los diversos componentes del acontecer social como elementos autónomos que se relacionan entre sí, la religión, la cultura y la política serán elementos en un campo social. A lo largo de su obra, Bourdieu busca desenmascarar la mistificación causada por el trabajo ideológico. Lo que hace este antropólogo y sociólogo francés es aplicar el método de Marx en la esfera de producción de los bienes simbólicos.

³¹ Pierre Bourdieu. *Sociología y cultura*, México, Grijalbo/Conaculta, 1990, p.137. Si los actores dentro de este escenario pueden ser embaucadores, de sí mismos y de los demás, es porque han estado sumergidos en un universo que está socialmente sumergido en ciertas disposiciones y creencias. Por eso es que el poder simbólico sólo se ejerce con la colaboración de quienes lo padecen porque contribuyen a establecerlo como tal.

Benedict Anderson considera que a estos actores capaces de manejar los bienes simbólicos sería un error considerarlos como una especie de tecnocracia teológica. Más bien, los letrados eran estratos estratégicos de una jerarquía cosmológica cuya cúspide era divina. Pero a pesar de toda la grandeza y el poder de las grandes comunidades religiosamente imaginadas, su coherencia está directamente relacionada con la peculiaridad sagrada de estas comunidades. (B. Anderson, 1993:39-41). Estos planteamientos son fundamentales si queremos abordar la problemática de la Procesión en Quito y el relanzamiento de esta celebración a través de la figura de Jesús del Gran Poder.



Jesús del Gran Poder y Virgen Dolorosa
Obra del escultor Juan de Mesa
Foto de Shura Rosero
Quito 2010.

CAPÍTULO II

La Reparición de la Procesión en Quito:

Jesús Del Gran Poder

“A contraluz vi unas sombras.
 Eran los dueños de las voces:
 un gringo, un militar,
 un cardenal y un patrón polveado,
 encopetado, lo que se dice un palo grueso.
 Eran el Gran Poder. Apenas me vieron
 Se abalanzaron sobre mí,
 se emocionaron hasta las lágrimas
 y me besaron los pies”.
 (Iván Eguez: El Poder del Gran Señor).

A partir del gobierno liberal de Eloy Alfaro (1906-1911) y bajo resolución del Congreso Nacional, Ecuador prohibió toda expresión pública religiosa. Dicha resolución se mantuvo durante los sucesivos gobiernos liberales, desde finales el siglo XIX hasta principios del siglo XX.³² Durante esta época de confrontación entre liberales y conservadores, las procesiones fueron usadas como herramientas políticas por parte de cada uno de los bandos. Las expresiones religiosas y las procesiones, en particular, sirvieron como mecanismos políticos de movilización y expresión de los intereses y los grupos de poder.

³² Cuando llegó la época liberal, en 1906, el Gobierno emitió un Código de Policía que sancionaba las manifestaciones políticas o religiosas que no contaran con el permiso de las autoridades. En 1911, el Congreso prohibió las manifestaciones de cualquier culto religioso, como procesiones y altares en calles y plazas. Las procesiones serían interrumpidas, porque se las utilizaba con fines políticos y como mecanismos de movilización contra las reformas liberales de la época.

En 1948, el presidente Galo Plaza Lasso (1948-1952) atendió a los pedidos para restablecer la Procesión del Viernes Santo y la Semana Santa. El gobierno de Plaza permite una procesión con las imágenes de los llamados "Pasos Procesionales" o "Pasos de la Pasión de Jesús" (serie de esculturas talladas en madera del siglo XVII), retomando así la tradición de la Procesión de Semana Santa, organizada por la Comunidad Franciscana de Quito, hasta que, en 1952, la Procesión desapareció nuevamente. En 1961, el culto a "Jesús del Gran Poder" inicia en la "Capilla de Villacís", al interior del Convento Franciscano, donde se ubicó la escultura en el altar de la capilla y desde la cual empezó a gestarse la devoción por parte de los fieles. Fray Francisco se dedicó a predicar todas las noches en la Capilla de Villacís, ante la imagen de "El Nazareno", además recorrió los mercados de Quito para invitar a las misas de los días viernes, convirtiéndose así a este día como el día oficial del culto de esta imagen.

La Procesión parte del atrio de San Francisco a las doce del día, progresa por la calle Bolívar, recorre el espacio del Centro Histórico de Quito y sus principales edificios, representaciones de poder político. A lo largo de la historia la Procesión ha sufrido algunos cambios en su recorrido. Sin embargo, parte del atrio cada Viernes Santo a las doce del día. Las figuras se mueven por las calles mientras los espectadores cantan plegarias, rogativas y penitencias. Hay que considerar que el recorrido por las calles de esta ciudad, se considera como un tránsito hacia la búsqueda de la divinidad, un trayecto en pos de la salvación; al mismo tiempo, se sacramentaliza los lugares transitados. El espacio que se recorre se instituye como un lugar sagrado mientras dura la procesión, pero, también, como un lugar de reconocimiento político capaz de articular el anhelo de salvación divino con la necesidad de redención popular.



Recorrido de la Procesión de Jesús del Gran Poder³³

La necesidad de movilizarse hacia la ciudad eterna como pueblo elegido por Dios pone de manifiesto “el gran misterio de la Iglesia en constante peregrinación hacia el cielo”.³⁴ Se afirma como acto de culto público a Dios, al mismo tiempo que lleva consigo un carácter de proclamación y manifestación externa de la fe.³⁵

La figura de la Virgen María es la primera en salir, antecedida por cucuruchos, bandas y verónicas. Proviene, como otras, de la herencia devocional barroca que ha sido empleada para generar procesos de movilización, negociación dominio y resistencia en América. Sin embargo, como afirma Patricio Guerrero en este escenario se efectúan luchas por el sentido simbólico de la celebración y sus imágenes.

³³Diario El Comercio, Quito miércoles 4 de Abril del 2012, http://www.elcomercio.com/quito/Transito-Centro-Quito-Viernes-Santo_0_676132505.html.

³⁴ Manuel Espinosa, Los mestizos ecuatorianos y las señas de identidad cultural, Quito, Trama social, 2000, p. 50.

³⁵ Annick Lempiere, Entre Dieu et le roi, La république, Paris, Les Belles Letres, 2004, p.104. “La procesión es un ritual protector capaz de construir el espacio público como espacio sagrado, como recorrido de conmemoración de los lugares sagrados como parte de la memoria local”. Como lugar de encuentro de la comunidad.

Extraída de la iconografía católica, esta imagen sirvió como fuente de la arremetida ideológica del catolicismo en oposición a la reforma protestante.³⁶ De esta manera, la imagen de la Virgen, al igual que la de los Santos sufriría una serie de asociaciones con las deidades americanas hasta hibridarse bajo diferentes figuras: Virgen Cerro, en Copacabana; “Tonatzin-Coatlicue”, en México; Santa mediadora de las culturas afro del Caribe, en la figura de “El Egua”; o s Madre-protectora, Pacha Mama en las culturas andinas.³⁷ Por tanto, en la imagen de María Dolorosa se condensan estrategias de mezcla y tensión simbólica, que han permitido articular la construcción de la identidad, de dominio y de lucha por el poder.³⁸

Esta imagen también ha sido vista como: la gran madre, nutricia y protectora. Ella predomina en el imaginario popular por sobre la idea de un Dios paterno, representante de la razón, los principios y la ley: “Ello explica en gran parte el culto populoso, extenso e intenso a la Virgen María, por sobre las otras deidades católicas de implicación masculina, como Jesucristo, el padre o el espíritu santo” (M. Espinosa, 2000: 159).

³⁶ Debemos recordar que a partir del Concilio de Trento, las imágenes van a ser fundamentales para la propagación de la fe; en este sentido, la Virgen y los Santos adquieren una función específica: aglutinar bajo su imagen las representaciones de la cristiandad. La Virgen actuará además como una figura de intermediación simbólica con las culturas y pueblos conquistados.

³⁶ Pierre Bourdieu, “Génesis y estructura del campo religioso” en *Revista Francesa de Sociología*, No. 17, París, Galimard, 1971, p. 314. En su estudio sobre la estructura del campo religioso nos muestra cómo la religión es un componente fundamental para los ciudadanos, cohesionándolos al mismo tiempo que los reglamenta y conduce, lo que él denomina el *Habitus*.

³⁷ El culto a la Virgen de Copacabana se inició en 1583 en el pueblo de Copacabana, a más de 3.800 metros sobre el nivel del mar, y a 139 km de la ciudad de La Paz, y recostado sobre una colina, donde la península de Copacabana se adentra en el lago Titicaca, lugar que corresponde a Bolivia, acercándose a las islas del Sol y de la Luna, antiguos lugares sagrados para los aymaras e incas. La celebración de la virgen de Guadalupe nace a partir de 1531, ocurriendo la última el 12 de diciembre de ese mismo año. La fuente más importante que las relata es el *Nican mopohua*, atribuido al indígena Antonio Valeriano (1522-1605) y publicado en 1649 por el presbítero Miguel Sánchez en su libro *Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe*, contribuyendo a divulgar ampliamente la devoción guadalupana.

Esta cualidad de la figura de la Virgen, respecto a las representaciones masculinas, es fundamental para entender por qué la Virgen fue durante un extenso periodo la protagonista principal en la Semana Santa. La interpretación popular de este hecho es muy interesante. Cuando la Procesión se detiene unos minutos en su descenso por la calle Rocafuerte, la gente comenta: “La Procesión no avanza porque la Virgencita le está esperando a que llegue su hijo”. El espectador se identifica con la figura materna, comparte su experiencia dotándola de vida. Este es un ejemplo de cómo se entrelazan vínculos afectivos en los asistentes, quienes la miran como si se tratara de una madre que esperase la salvación de su hijo. La figura materna se transforma en mediación entre la esperanza y la condena. Las representaciones se han articulado en el imaginario popular como divinidades mediadoras, capaces de establecer vínculos de negociación entre la deidad y lo humano. Al mismo tiempo, la forma como aparecen fortalece la filiación de la multitud tanto en el sufrimiento que proyectan estas figuras como en la humanidad que reflejan sus heridas.³⁹

La Procesión transcurre por las calles de Quito, y la amenaza de aguacero no detiene a los feligreses que se reúnen para ver pasar las imágenes piadosas. La lluvia es un elemento fundamental de la Procesión, prácticamente se espera la tormenta para acrecentar el sacrificio y la unión con las figuras dolientes llagadas, construidas para generar una identidad afligida.

Conseguir esta identificación requirió que los imagineros barrocos trabajen arduamente con el propósito de lograr un alto grado de realismo. De esta manera, los “Cristus” encarnados, como diría Lévi-Strauss, actúan como: “representaciones figurativas que imponen la ilusión de que es posible estar con la deidad y que ésta puede

³⁹ Erick Peterson, *El monoteísmo como problema político*, Madrid, Trota, 1999, p. 28. “Para los penitentes la participación en la muerte de Cristo en la procesión del Jesús del Gran Poder implica la pertenencia a la comunidad del Hijo del Hombre. El sentido último, es la participación en los sufrimientos de Cristo. Los mártires se convierten con su sacrificio público, como a Cristo, en testigos de la verdad que el mundo, y en particular el poder político rechaza, y así, sufriendo con Cristo, son Reyes y sacerdotes”.

ser apropiada a través de la efigie”.⁴⁰ Son, por tanto, objetos devocionales capaces de aparecer como reales, en el esfuerzo por producir una relación de “catarsis” con el espectador y conmover sus emociones.⁴¹ Albert Franklin, refiriéndose a su función indica:

Este realismo es mayor que aquél al que está acostumbrado el anglo norteamericano, en cualquiera de sus formas artísticas. Es muy frecuente la inserción de cristal en los ojos, así como de pestañas, cejas, uñas con los dedos de manos, pies, y cabellos naturales. La sangre que corre de las heridas de Cristo, y las lágrimas de la Virgen Dolorosa, son siempre sorprendentemente reales [...] El cholo más simple al colocar su vela ante la virgen, expresa en sus lágrimas y labios murmurantes, la exaltación nerviosa debida al anhelo de que los rasgos de esa cara adquieran vida, de ver aunque sólo sea una vibración en esos ojos, de saber que la imagen vive, que María está allí, oyendo la súplica. (M. Espinosa, 2000; 163).

Como tributo, las figuras previamente han sido vestidas con finas prendas de hilos de oro o de plata, así como de joyas y coronas. La elección de los atuendos depende de los devotos que los donan y conciben este acto como un noble privilegio, con lo cual se ayuda a la puesta en escena de la procesión del Gran Poder. Los priostes juegan un papel fundamental, pero quienes se disputan el honor más grande son aquellos que pueden llevar las imágenes en andas. Las fuerzas del orden, los gremios de todo tipo y los jóvenes de buena familia, fueron elegidos para este gran honor. El acto de vestir y llevar a las figuras se constituyó en muestra de afecto e identificación con estas “imágenes vivas”. Lo cual ha ido cambiando con el transcurrir del tiempo.

⁴⁰ Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, Buenos Aires, Eudeba, 1980, p.79.

⁴¹ Bolívar Echeverría, “Meditaciones sobre el barroquismo”, en Diego Lizarazo et. al, *Sociedades icónicas. Historia, Ideología y cultura en la imagen*, 2007, p. 357, comenta que: “Las obras del arte barroco son obras cuyo efecto sobre el receptor debe imponerse a través de una conmoción inmediata y fugaz, a través de un shock psíquico. Esta experiencia introductoria es la experiencia de lo paradójico, es decir, la experiencia de la crisis de la percepción”.

A través de estas costumbres, se estableció un juego por la posesión de la imagen con el fin de mostrar el orden y el privilegio social, en el afán de buscar el favor de la divinidad como recompensa.

Estos actos se articulan como parte de la construcción de la representación misma. En ella se muestra la división jerárquica entre aquellos que pueden mandar a hacer estos elegantes y costosos ropajes, manteniéndose junto a la divinidad, y aquellos que simplemente los admiran desde fuera o que luchan por acercarse a las figuras.⁴²

Las imágenes de la Procesión se convierten en símbolos capaces de ser disputados por las élites y el pueblo (M. Espinosa, 2000: 162). Sin embargo, en esta disputa y consecuente celebración, la fiesta siempre se encontraba en riesgo de desbordamiento: al ocupar los espacios públicos, se habría la posibilidad de crítica a las estructuras de poder y a quienes ostentaban los privilegios.⁴³ Por tanto, la necesidad de establecer un control sobre este espacio fue muy importante para todos los actores involucrados. “Procesionar podía ser pues, no sólo un acto de ostentación sino también de subordinación [...] y la procesión era así, no sólo festejo religioso sino también un elemento fundamental del ritual político, capaz de reunir a los fieles y de hacerlos recorrer el espacio público por la causa”.⁴⁴

Sin embargo, como apunta Patricio Guerrero en celebraciones como estas en las cuales se ha desplazado el sentido de la fiesta característica de los procesos de usurpación simbólica, en la cual, el ritual no es un dispositivo para que los sectores subalternos impugnan el poder, por el contrario, es el poder quien instrumentaliza la

⁴² El caso de la Virgen Dolorosa que sale en la Procesión de Jesús del Gran Poder es un claro ejemplo: sus ropajes elaborados con finas telas e hilos de oro y plata, en muchos de los casos, son contribuciones de devotos en agradecimiento a sus favores.

⁴³ Para Bolívar Echeverría, esta cualidad de subversión, era producto de la autonomía Barroca, al adquirir conciencia de ser una puesta en escena, teatralidad. El Barroco ponía en tela de juicio la legalidad del mundo real.

⁴⁴ David Carbajal, “Procesiones: Espacio Religión y política en Orizaba, 1762-1834”, Relaciones, No.124, París, Sorbone, 2010, p.36.

fiesta para legitimarse; ahí, los sectores subalternos no construyen ningún segundo orden, quedan subsumidos en el orden dominante hegemónico (P. Guerrero, 2004:64).

La fiesta era subversiva, porque era capaz de liberar a sus protagonistas de las condiciones de subordinación simbólica, a las que usualmente se hallaban sometidos. Por breves instantes, el festejo y el juego, tal como lo dice Echeverría, era capaz de transformar las relaciones de poder, recurriendo a la sátira. “Cuando eso no se daba, un recurso que el poder ha instrumentalizado es usurpar aquellos símbolos que sabiéndolos ajenos, tienen una profunda eficacia en la construcción de sentido; símbolos que pueden ayudar a construir un ordenamiento de la sociedad que posibilite la preservación del orden dominante. A este proceso lo hemos caracterizado como “usurpación simbólica”, proceso que se dan a través de mecanismos de seducción y complicidad, (Patricio Guerrero, 2004: 43).

Como señala Guerrero:

Usurpación del sentido de la acción social, en este caso ritual, ya que dada la fuerza constructora de sentido que tienen los símbolos estos resultan necesarios para la legitimación y ejercicio del poder (...) creemos importante no olvidar que dicho proceso se extiende a las dimensiones de lo simbólico, puesto que la dominación se ejerce a través de formas sutiles de control, no solo material sino, sobre todo, de los imaginarios y los cuerpos. Es aquí donde la dimensión simbólica es vital para el ejercicio de la dominación. (Patricio Guerrero, 2004: 43)

La celebración de Jesús del Gran Poder acontecida en la Semana Santa la podemos ver como un ejemplo de usurpación simbólica, son los sectores articulados al poder los que usurpan los símbolos de la celebración realizada por los sectores sociales subalternos; es tal la presencia y magnificencia plástica de esta representación que los sectores hegemónicos encuentran que la fiesta constituye un dispositivo simbólico ritual importante para la legitimación del poder, su ejercicio y construcción de un discurso de identidad y unidad en el que sostiene sus lealtades y hace posible la articulación de su acción social. (P. Guerrero, 2004, 42-44)

Por eso, a partir de los años sesenta, en la Procesión se eliminan los personajes carnavalescos. Empero, incluso en la Procesión que tiene una connotación luctuosa, intentó persistir el carácter festivo (M. Espinosa, 2000:127). En efecto, el sacrificio ritual practicado en la mayoría de las culturas originarias, implicaba que “el sacrificio” es un acto festivo y público.

Los diablos festivos desaparecieron en la Procesión de la Semana Santa quiteña con el advenimiento de Jesús del Gran poder. Los diablos y danzantes del carnaval que acompañaron a la procesión de la Virgen y de los Santos, con exhibiciones a través del juego y la sátira, no están más. Personajes como estos, que alimentaron el juego provocador y la exhibición del pecado, dejaron de existir en este ritual, que reunía en torno a sí elementos indígenas y profanos. Estos elementos, según se sabe, tienen su origen en las cofradías coloniales que escenificaron el misterio y la pasión de Jesucristo.⁴⁵ Las ceremonias “constituyeron una especie de licencia para la liberación de energías reprimidas y la violación de ciertas normas sociales” (Espinoza, 2000: 152). Es por eso que resultaron sumamente peligrosos para el relanzamiento de la celebración en los años sesenta.

Quizá los últimos vestigios de la fiesta, presentes en esta Procesión, sean las bandas de pueblo y bandas militares, como rezagos de la celebración de sus luchas y resistencias anteriores a esta época.⁴⁶ Son los actores sociales los que resemantizan puesto que en los procesos culturales hay una lucha de sentidos, los actores sociales tienen agencia transformadora (P. Guerrero, 2004:39). Luchas de sentido donde se dan pérdidas, exclusiones y resistencias, pero sobre todo que hacen evidentes los lugares

⁴⁵ Actualmente en la Procesión de la Semana Santa quiteña ya no se acostumbra la salida de los diablos. Hasta el siglo XIX, estos personajes fueron protagonistas importantes del ritual, ya que representaban la lucha entre el bien y el mal. En algunas parroquias populares, como Alangasí, aún perviven.

⁴⁶ La música es uno de los elementos que mayor impacto tiene en la puesta en escena, y evidencia la mezcla de la tradición andina. Un ejemplo de ello es la tradicional canción “¡Salve, salve gran señora!”, compuesto con música de yaravíes indígenas (el Yupaychishca era un canto ceremonial para los guerreros muertos) y actualizada para la Procesión del Gran Poder.

desde donde se reconfigura el poder y también los lugares desde donde se lucha a partir de la diferencia. (P. Guerrero, 2004:39). Sin embargo, el carácter festivo permaneció resignificado en la figura de personajes que inicialmente poseen disfraces carnalescos y que, después, se han convertido en penitentes, como es el caso de los cucuruchos (personajes que acompañan el recorrido de la Procesión de Jesús del Gran Poder, simbolizando el Vía Crucis de Jesús). El sacrificio humano es entonces, imitación de la autoinmolación divina, restitución de la vida a su dador. El sacrificio es entonces retribución de lo regalado para que sea posible la síntesis social.

Los cucuruchos han sufrido una larga transformación. Su rol en la Procesión de Semana Santa estuvo acompañado de fiesta y baile. Al transcurrir los años, se privilegió su carácter penitencial. Vestidos con túnicas moradas y bonetes altos en forma de cono, los concurrentes muestran su intensión de arrepentimiento y su voluntad de cambio. Su imagen representa la necesidad de castigo por los pecados cometidos.⁴⁷



Cucuruchos y danzantes en las procesiones de Semana Santa. Dibujo del S. XIX.⁴⁸

⁴⁷ Diario Hoy, Quito, Abril 2005, p.4. Arnulfo Saca, uno de los religiosos que organiza la Procesión de Viernes Santo en Quito, indica que en la Edad Media para cumplir la penitencia que mandaba el sacerdote, el pecador debía quedarse de pie en la puerta de la iglesia día y noche a la vista de todos. Fue la vergüenza lo que llevó al penitente a cubrirse el rostro (La máscara del cucurucho sirve por tanto para ocultarse de la sociedad mientras expía sus culpas, transformándolo en un personaje misterioso, a los ojos de los espectadores, pero también atemorizante, pues se piensa que las culpas de quienes los portan son demasiado profundas).

⁴⁸ Cucuruchos y danzantes en las procesiones de Semana Santa, Dibujo del siglo. XIX, <http://www.google.com.ec/imgres?start=74&hl=es&client=firefox-a&tbo=d&rls=org.mozilla:eES:official&biw=1262&bih=876&tbn=isch&tbnid=IDXmIf6zRKvJDM:&imgrefurl=htt>

Poco a poco y a lo largo del tiempo, la Procesión se ha ido desprendiendo de elementos carnavalescos (M. Espinoza, 2000:154), porque existía el peligro de la inversión de valores. En las procesiones de Semana Santa, a diferencia de lo que ocurría en el carnaval, la Iglesia ha hecho todo lo posible por generar el establecimiento de fuertes códigos rituales y morales que aparecen en su liturgia.⁴⁹ Personajes tales como las Verónicas son una muestra y representan a la mujer que ayudó a Jesús en su recorrido del vía crucis y le limpió el rostro cubierto de sudor y sangre.

El carácter festivo de la mujer se transforma en elemento de penitencia, expiación y culpa. Las Verónicas visten de morado y llevan el rostro cubierto con un velo negro, que representan la caridad y la fe. Su papel dentro de este escenario es el de la asistencia y la devoción, al mismo tiempo que personifican el luto por la muerte de Jesús o el arrepentimiento por los pecados cometidos.⁵⁰ Así, los rituales, los actos procesionales y sus imágenes adquirieron un fuerte componente normativo y dramático. Estos disfraces y personajes ficticios no hacen más que darle un alto contenido mítico a las procesiones a diferencia del carnaval: reproducen jerarquías y roles sociales, constituyéndose como un clímax cultural. Al mismo tiempo, los símbolos sagrados presentes en la Procesión juegan un rol importante. Éstos han servido para reunir al colectivo social agrupándolo en una comunidad con un sentido propio, posicionándose como un ritual capaz de articular los diversos imaginarios de la sociedad.

⁴⁹ Esta regulación tuvo su origen en el concilio de Trento, en 1500, y en el sísmo de la Iglesia Católica.

⁵⁰ Silvia Herrera, La celebración de la Semana Santa en Quito en la parroquia de Santo Tomás de Alangasí, Kalpana, Quito, 2011, p.8. “Aunque los trajes utilizados no son originarios de Latinoamérica, han adquirido una identidad propia y se han adaptado al proceso histórico y a la creatividad de sus portadores, hermandades y cofradías, los mismos que les han dado vida



Procesión en Semana Santa
Quito 2009⁵¹

En el espacio público, la Procesión de Jesús del Gran Poder se distingue del ritual anterior a los años sesenta. Un signo de esto es la presencia de ciudadanos de clase alta en los balcones, hasta el siglo XIX, situación que ha cambiado con los años, pues dichos lugares son ocupados por las clases populares.⁵² Este cambio se produjo como resultado de un desplazamiento de las clases pudientes hacia el norte de la urbe, fruto de su anhelo modernizador, en una ciudad que no era ni es aún hoy un espacio social uniforme, relacionado ni con la noción de “ciudad señorial” (tampoco con la de “ciudad moderna”). Si bien existía una tendencia a separar y a jerarquizar los espacios, el Centro Histórico era y es todavía un lugar de usos múltiples y de disputas (Kingman, 2009: 50).

Al compartir estos espacios, lo público se expresa en toda su capacidad. Se transforma, tal como afirma Eduardo Kingman, en un lugar donde se reafirma una socialidad común, y donde se producen intercambios, costumbres y una religiosidad popular paralela a la religiosidad formal. Es decir, un lugar de encuentro y a la vez de

⁵¹ Procesión en Semana Santa, Quito, 2009, <http://ecuadorecuadoriano.blogspot.com/2011/04/procesion-del-jesus-del-gran-poder.html>

⁵² Eduardo Kingman, *Cultura popular, vida cotidiana y modernidad periférica*, Quito, Flacso, 2009, p. 47-67. A partir de la década del 60, se evidenció el progresivo crecimiento de la ciudad, sumado a la creciente ideología modernizadora, esto ocasionó el consecuente desplazamiento de una parte de la élite social hacia el norte de la ciudad.

disputas, capaz de generar, como afirma Gruzinski, una verdadera lucha por la posesión de las representaciones.⁵³

Para evitar esta subversión, las estructuras barrocas persistentes en la Procesión de Jesús del Gran Poder, a partir de los años sesenta, se han constituido como mecanismos de absorción de las contradicciones que puedan circular en el mundo interior de las imágenes, pero también en el mundo exterior de las clases sociales. Esta anulación se logra al utilizar el tiempo de lo ritual, que sobrepasa las contradicciones que podrían percibirse en la realidad cotidiana, y que transportan al espectador a un tiempo autónomo en el cual prima un momento y un espacio espectacular. La percepción del tiempo sufre también una transformación: éste deja de ser cotidiano para devenir extraordinario.

Al mismo tiempo y de manera aparentemente contradictoria, en la Procesión las figuras cobran vida y poder. La representación alcanza el grado máximo: una consonancia entre la creencia de lo sagrado y el objeto como articulador de un todo social, espacial y territorial. La comunidad se convierte en una sola, dejando de lado las disputas sociales y de clase.

La Procesión logra un grado de representación y puesta en escena tal que, en muchos casos, esta identificación puede desembocar en una suerte de paroxismo. El sentido de comunión produce maneras más radicales de identificación. El objetivo es acercarse al sufrimiento que representan las imágenes. El penitente asume en su imaginario que estas imágenes tienen vida, lo que lo impulsa, siguiendo el dolor que representan estas efigies, a la auto tortura para la expiación de sus pecados, como si se tratara de expresar la capacidad de entereza o resistencia ante el sufrimiento. Hecho que en ciertos casos, como en la Procesión del Jesús del Gran poder en la semana Santa

⁵³ Sergei Gruzinski, *La guerra de las imágenes: De Cristóbal Colón a Blade Runner*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 89.

quiteña, resulta una especie de carnaval de sufrimiento en el que los penitentes parecen competir en infringirse dolor.⁵⁴

De esta manera, el devoto intenta acercarse no solo a la expiación de sus culpas sino a una suerte de santidad que le permita aproximarse de manera más directa al creador. La enajenación que produce la autoflagelación es una muestra de la anulación del individuo, transformado en pecador y penitente. Así, el mortificado queda inmerso en un sistema de representaciones casi teatrales, pero con la convicción plena de que este acto lo consuela, lo salva y lo redime mediante el sufrimiento.⁵⁵

El drama será el componente fundamental que desata los actos de los feligreses, y con ello el abanico de acciones posibles, desde el esfuerzo sobrehumano de cargar una cruz de muchos kilos de peso, hasta recorrer las calles con los pies descalzos durante toda la Procesión. Esta relación implica la creencia en un orden de reciprocidad e identificación entre el que pide y la figura divina que es capaz de dar. En este sentido, lo que se busca es conmover a la divinidad para granjearse sus favores, al mismo tiempo que las imágenes devienen en intermediarias entre el penitente y la deidad.

⁵⁴ Jorge Icaza, *Cholos*, Quito, Libresa, 1993, p. 75.

⁵⁵ Valeria Coronel, *Gobierno Moral y muerte civil: Formación de una modernidad católica y colonial en Quito, segunda mitad del siglo XVII*, Quito, Flacso, 1997, p. 152. La imagen será el vehículo, para producir estados emotivos, al mismo tiempo solo puede ser leída desde una combinación entre la razón y los afectos.

CAPÍTULO III

3.1 El poder del Gran Señor: Procesión y contra revolución en los años sesenta

“Hay gentes sencillas que vienen a confiarme todo
 lo que tienen que hacer para sobrevivir.
 Son gentes que nacen de milagro; crecen, aprenden, subsisten,
 Se curan de milagro; cuando la pesquisa les toma presos,
 cantan milagros colgados de los pulgares;
 cuando necesitan algo, cuentan milagros; me dicen
 ¡ qué milagro te has acordado de nosotros; ”
 (Iván Eguez, El poder del Gran Señor)

Los años sesenta se iniciaron en nuestro país con un descalabro en la exportación del banano y un agotamiento del modelo primario agroexportador. Se realizó entonces un esfuerzo de industrialización, robustecido por el auge de las exportaciones de petróleo, que proporcionaron grandes recursos al Estado. Esto le permitió incursionar decisivamente en la esfera de la producción, realizar significativas inversiones en servicios públicos y obras de infraestructura, ampliar el número de los servidores públicos, e iniciar un proceso de endeudamiento externo agresivo.⁵⁶

A inicios de esta década, en un marco internacional de elevación y agitación de izquierda, junto a la aplicación de programas de contra insurgencia dirigidos por el gobierno de Estados Unidos, la jerarquía católica asumió el protagonismo en la lucha contra la movilización popular y el comunismo, visto como un intento de “descristianizar” al Ecuador.⁵⁷ La Iglesia Católica, participó activamente en la campaña

⁵⁶ Enrique Ayala, “Estudio Introductorio”, José María Velasco Ibarra. Pensamiento Político, Quito, Corporación Editora Nacional, 1996, p . 48 .

⁵⁷ Carta Pastoral Colectiva, El episcopado ecuatoriano ante la amenaza comunista, Vida Católica, Quito, 1961, p . 10. “El comunismo cuenta con poderosos aliados en nuestra Patria. El Laicismo ha venido preparando el terreno durante muchos años, para que en él germine la funesta semilla del comunismo. Al

anticomunista para aislar a Cuba (E. Ayala, 1996:51). El diario de un agente de la CIA, en los años sesenta, cuenta con detalles las incidencias de la relación de la jerarquía católica y numerosos políticos con las acciones contra insurreccionales.⁵⁸ Al mismo tiempo, al interior de la Iglesia Católica ecuatoriana se alzaron varios frentes de lucha ideológica. Uno de los protagonistas que comenzó a surgir en el marco de esta confrontación fue Leonidas Proaño,⁵⁹ representante de la teología de la liberación Ecuatoriana.

Enrique Ayala afirma que cada vez Proaño hablaba más parecido a los “extremistas” y, sobre todo, cada vez su actividad se tornaba más agitational; más adelante creó las “Escuelas Radiofónicas”, centro de educación liberadora y de “agitación”, como lo veían sus enemigos (E. Ayala, 1989: 155). En este contexto, algunos sacerdotes se reunían, bajo el impacto de la Teología de la Liberación, para reflexionar. Abandonaban así, las viejas prácticas de explotación, y se negaban a seguir siendo instrumentos de dominación a favor de los ricos.

En América Latina, a partir del Concilio Vaticano II y después de la II Conferencia General de Medellín, se realizó un gran cambio, no en las formas externas del culto, sino en valores morales y políticos tradicionales. La Iglesia aceptó el

desalojar a Dios del pensamiento y de la vida con la prohibición de la enseñanza religiosa en las escuelas, colegios y universidades, se han formado generaciones sin conciencia de su misión sobrenatural, con ignorancia absoluta de su abolengo divino”.

⁵⁸ Philip Agee, *Inside the Company*, CIA Diary, Penguin Books, 1975, p. 35-51. (ciudad)

⁵⁹ Francisco Enríquez, “Tú te vas... pero quedan los árboles que sembraste” en Leonidas Proaño, obispo de los pobres, Quito, 1989, p. 35-42. Leonidas Proaño nació en Ecuador, en un pueblo cercano a la ciudad de Ibarra, el 29 de Enero de 1910. Carlos María de la Torre le ordenó sacerdote el 4 de julio de 1936. Tenía entonces 26 años. Durante los años treinta es influido por las concepciones nacidas de la Juventud Obrera Católica, cuyo lema era: ver, juzgar y actuar, que más tarde se enriqueció con la “acción-reflexión-acción” de Paulo Freire. Los dos métodos están inspirados en el Evangelio, cuando Jesús dice: El que escucha la palabra de Dios y la pone en práctica, ese es el que entra en el reino de los cielos. Es nombrado Obispo de Riobamba en 1954. A partir de este año, Proaño se dedica a desarrollar la alfabetización indígena, la organización política-campesina. Entre 1962-1965, asiste al Concilio Vaticano II. A partir de este Concilio, la visión de Proaño desarrolla los fundamentos de la Teología de la Liberación, cuyos procesos más radicales estarían influidos por la Revolución Cubana acontecida en 1959.

pluralismo en la sociedad, la libertad de conciencia, la secularización de la sociedad, el ecumenismo, y abandonó algunas actitudes apologéticas y antiliberales. Un sector de cristianos asumió su opción de fe como un esfuerzo por el cambio radical de la sociedad en beneficio de los más pobres. Esta apertura progresista del catolicismo provocó una reacción de los jerarcas de la Iglesia vinculados al poder económico (E. Ayala, 1996:27). En este contexto, se rebelaron varias corrientes contra-revolucionarias al interior de la Iglesia. Las más importantes estaban inspiradas en un sentido conservador, cuyo representante más estimado fue el cardenal Carlos María de la Torre. Principal impulsor de la canonización del conservador Gabriel García Moreno.⁶⁰ El cardenal de la Torre fue Baluarte de la campaña contra el laicismo y de la cruzada por recobrar el poder para la alianza clerical latifundista.⁶¹

Otras órdenes religiosas llegaron al Ecuador con el mismo propósito, como es el caso del Opus Dei, creado por José María Escriba de Balaguer, cuya ideología pregonaba el camino del sacrificio, según las enseñanzas y el ejemplo del martirio de Cristo. El sacerdote ecuatoriano Juan Larrea Olguín fue el promotor de la Orden en el Ecuador.⁶² En 1952, al llegar a Quito, se presentó al entonces cardenal de La Torre, quien lo acogió de muy buena manera, según nos cuenta la historia del Opus Dei en el Ecuador.⁶³ La acción de esta Orden se intensificó a través de la presencia del padre José

⁶⁰ Carlos María Javier de la Torre y Nieto (1873-1968). Cardenal ecuatoriano de la Iglesia Católica Romana. Arzobispo de Quito, fue elevado al cardenalato en 1953 por el Papa Pío XII, el primer ecuatoriano en ser admitido en el Colegio cardenalicio. También ordenó la apertura de la causa de beatificación y canonización de Gabriel García Moreno, Presidente de Ecuador durante el siglo XIX (1861-1865 y 1869-1875).

⁶¹ Enrique Ayala, "La opción política de un profeta", Leonidas Proaño, Obispo de los pobres, Quito, el Conejo, 1989, p. 147-191.

⁶² *Ibíd.*, 158. Monseñor Juan Ignacio Larrea Holguín (Buenos Aires, 10 de agosto de 1927, Quito, 27 de agosto de 2006), fue Arzobispo de Guayaquil por diez años, y el primer miembro de la prelatura del Opus Dei en el Ecuador. A Monseñor Proaño, se lo inculcó de haber promovido una protesta, especie de huelga, de los curas de Quito contra el nombramiento de obispo auxiliar en la persona de Juan Larrea Holguín, oscuro personaje vinculado al poder económico y al capital extranjero que a la cabeza del Opus Dei dirige la reacción contra la Nueva Iglesia.

⁶³ Juan Larrea, joven estudiante ecuatoriano, había pedido la admisión a la Obra a principios de 1949, en Roma, y el Fundador le manifestó que podría regresar a su patria, para preparar allí el comienzo de las

Giner (en 1955) y continuó durante los años sesenta, bajo consignas de la Orden creada en España, auspiciada por el Franquismo y su proyecto cultural “Hispanista”. Otros grupos de derecha radical emergieron en ese mismo contexto, tales como Tradición Familia y Propiedad (T.F.P), fundado en Brasil en 1960 y que llegó al Ecuador para respaldar la acción clerical reaccionaria.⁶⁴ Tradición Familia y Propiedad ingresa al país en la década del sesenta. Inicia sus actividades, tanto en Quito como en Guayaquil, con el nombre de Comité de Jóvenes Ecuatorianos pro-Civilización Cristiana(CJECC); En 1973 constituyen el Núcleo Ecuatoriano de Defensa de la Tradición, Familia y Propiedad, el cual se transforma, en 1980, en la Sociedad Ecuatoriana de Defensa de la Tradición, Familia y Propiedad (TFP) TFP sostiene que “ las desigualdades nunca deben ser evitadas como pretende el socialismo” (Universo 6 de abril de 1984).

El TFP defiende la armoniosa desigualdad de las clases sociales que refleja la inmensa y santa desigualdad que separa a los hombres del Creador” EL TFP proclama: “La reforma agraria es el pecado mortal colectivo contra la desigualdad”. “Hay que volver a la monarquía para construir una Latinoamérica medieval y armoniosa”⁶⁵ Sus socios y cooperadores son jóvenes de sexo masculino para los que la TFP promueve regularmente semanas de estudios y cursos especializados de formación ideológica anticomunista. Debido a su carácter cívico-cultural, tales semanas de estudios constan de conferencias, círculos de estudios, representaciones teatrales, visitas a monumentos

labores apostólicas del Opus Dei. Una vez terminado sus estudios y obtenidos los doctorados en derecho civil y en derecho canónico, Juan Larrea partió para Quito en septiembre de 1952.

⁶⁴ Tradición Familia y Propiedad fue fundado en 1960 en Brasil por Plinio Correa de Oliveira (1908-95), quien desde los años 30 era activo participante en movimientos de la extrema derecha católica, abogado, diputado y profesor universitario de Sao Paulo, trazaba sus orígenes en la corte del último emperador brasileño, Don Pedro II, y por el sacerdote jesuita Walter Marieux, quien fue director del secretariado internacional de las Congregaciones Marianas.

⁶⁵ María Albán Estrada y Juan Pablo Muñoz, Con Dios Todo se puede, la invasión de las sectas en el Ecuador, Quito, Planeta, 1987,p.128-133.

históricos, excursiones, campamentos, etc. la TFP les facilita intercambios culturales con el extranjero y la asistencia a congresos internacionales”⁶⁶

Corría el año de 1959, triunfaba la Revolución Cubana y el consecuente temor al “contagio del Comunismo”. En el Ecuador de la época, concluía el gobierno conservador de Camilo Ponce Enríquez, auspiciado por la Iglesia Católica. Ascendía al poder de manera breve un afamado líder populista, José María Velasco Ibarra, tras vencer al conservador Cordero y al liberal Galo Plaza se posicionó como el nuevo jefe de gobierno. A pesar de que Velasco se cuidó de contender abiertamente contra la Iglesia, durante su gobierno se emprendió una intensa campaña para desestabilizarlo, por parte de un sector del clero.⁶⁷ En este contexto, el papel de la Iglesia fue fundamental en el juego político y en la lucha contra los procesos de liberación.

El Agente de la CIA, Philip Agee, narra la colaboración de la Iglesia Católica y el protagonismo del Cardenal de la Torre, quien a pesar de su avanzada edad contribuyó en la lucha contra el comunismo. Las implicaciones de esta alianza, significaron según este agente, la movilización de varios sectores conservadores incluidos los estudiantes de la Universidad Católica (P. Agee, 1979: 53). Muchos de ellos eran estudiantes residentes en el internado del Iliniza (fundado por P. Giner en 1955), que funcionaba como centro y albergue estudiantil regentado por el Opus Dei, y de donde también salieron algunos jóvenes terroristas del Partido Social Cristiano y del conocido grupo de ultra-derecha Tradición Familia y Propiedad (TFP).

⁶⁶ María Albán Estrada y Juan Pablo Muñoz, *Con Dios Todo se puede, la invasión de las sectas en el Ecuador*, Quito, Planeta, 1987, p.130.

⁶⁷ En 1960 Velasco Ibarra proclamó la nulidad del Protocolo de Río de Janeiro, esto despertó una oleada general de adhesiones a su figura, pero también la lucha por el apoyo de dos fuerzas internacionales constituidas por la guerra fría: Estados Unidos y la Unión soviética, así como el reconocimiento de la Revolución Cubana y el despliegue de los servicios secretos norteamericanos en el país. En este contexto tanto la CIA como la Iglesia Católica ecuatoriana presionaron a este gobierno para romper relaciones con Cuba.

Según Osvaldo Albornoz, cuando las fuerzas reaccionarias no eran suficientes para garantizar sus intereses, crearon organizaciones de mayor combatividad y con tendencias claramente falangistas, como ARNE.⁶⁸ Al respecto cuenta un ex alumno del colegio San Gabriel de Quito:

Los Jesuitas pusieron al microscopio al Partido Conservador y lo encontraron enmohecido, lleno de pelusa y excremento, cayéndose miserablemente por los ratonados títulos de los condes, marqueses y otras vacas sagradas, que ya no tenían hombros en que sostenerlo; entonces los jesuitas buscaron la forma de apuntalarlo y concibieron el siguiente plan: crear, primero, un partido moderno, “vertical fiel a los postulados de la falange”; evacuada esta idea nació el Barbilindo movimiento Acción Revolucionaria del Ecuador (ARNE); el cual, fortaleció “con una inyección de sangre joven” al viejo partido. Para la efectividad del plan importaron de España un lote de sacerdotes fascistas, adiestrados para la tarea que se les encomendó; fueron los padres Márquez, Esquivias, Amores, entre otros. El primero de los nombrados defeccionó, hace poco, de la Compañía de Jesús y nos ha dado testimonio escrito sobre las actividades anti democráticas del jesuitismo en América y España.⁶⁹

Agee narra que, en este contexto histórico, acciones como las cartas del Cardenal de la Torre contra los comunistas fueron escritas bajo el estímulo del partido conservador y distintas facciones de la iglesia. Estas acciones fueron fundamentales para la desestabilización del Gobierno de Velasco Ibarra: “El Cardenal, cuya influencia es al menos equivalente a la de cualquier político, inclusive Velasco, advierte que la religión y la patria están en grave e inminente peligro por el comunismo, agregando que Ecuador no debiera volverse hacia Cuba y Rusia en busca de apoyo por el litigio limítrofe” (P. Agee, 1995: 53).

⁶⁸ La Acción Revolucionaria Nacionalista Ecuatoriana (ARNE) fue fundada en 1942, por Jorge Luna Yépez, con el nombre de Compañías Orgánicas Nacionales de Ofensiva Revolucionarias (CONDOR). De ideología Fascista -Falangista e Hispanista. Sus filas estaban dominadas por jóvenes católicos nacionalistas.

⁶⁹ Osvaldo Albornoz, Historia de la Acción Clerical en el Ecuador: desde la conquista hasta nuestros días, Quito, Sol y Tierra, 1997, p. 294.

Los grupos católicos apoyaron al Cardenal y sus cartas pastorales. Fueron múltiples los grupos de estudiantes y algunos gremios tales como la CEDOC, la Confederación del Trabajo y la Cámara Nacional de Acción Católica, que plegaron a este tipo de operaciones de desestabilización. En el Quito de la década del sesenta la campaña llegó a su punto máximo, nos dice el agente de la CIA, con una demostración de cientos de personas que marcharon por las calles de la ciudad bajo la lluvia, cantando lemas contra Cuba, el comunismo y Rusia. En este acto, el Cardenal fue el principal orador y repitió su advertencia en la carta pastoral sobre el peligro inminente del comunismo (P. Agee, 1979: 54).

La campaña mediática e informativa articulada por los sectores de la Iglesia Católica, los Conservadores y la CIA llegaron a establecer una serie de estrategias. Las expresiones públicas de fe fueron una de ellas, y la revitalización de las procesiones un componente fundamental. La misma Embajada Cubana alertó a la población sobre la utilización de atentados en la Semana Santa para deslegitimar la lucha revolucionaria: “En su declaración estos también desmintieron la acusación que circula acerca de que 60 cubanos han venido al Ecuador a causar problemas” (P. Agee, 1979: 61).

En Febrero de 1961, el Cardenal José María de la Torre publica otra carta pastoral firmada por todos los obispos, arzobispos y sacerdotes:

El Comité Comunista reunido en Mayo próximo pasado, ha resuelto ya que el comunismo internacional invada la América Latina. Para la ejecución del criminal intento, ha trazado un plan, ha señalado un término - este mismo año de 1961 - y ha mencionado expresamente un nombre, el de la República del Ecuador”. ¿Qué significa aquellos submarinos que han sido vistos explorando nuestros mares y los cuales nada tienen de misterioso como los apellida nuestra prensa, pues indudablemente son uno de los más poderosos instrumentos de que se valdrá Rusia mediante Cuba, para invadir el Ecuador?. “Ante el Corazón Santísimo de Jesús, con gemidos del alma y lágrimas en los ojos; le diré...miradnos compasivos y apiadaos del Ecuador... disipad las impías legiones que blasfeman de vuestro Santo Nombre... Corazón Inmaculado de María,

salvad al Ecuador. Corazón inmaculado de María, Salvad al Ecuador. f) Carlos María de la Torre, Arzobispo de Quito (O. Albornoz, 1997: 286).

Según lo que narra el agente de la CIA Agee, uno de sus agentes, con apoyo del proyecto ECACTOR y el partido conservador habría influido en el cardenal para esta nueva carta: “Ella hace un llamado a todos los fieles para que tomen acción seria y efectiva en contra de la amenaza del comunismo en Ecuador llamando a los católicos a la movilización, y en contra de las fuerzas del mal” (P. Agee, 1979:63). El Arzobispo declara lo siguiente:

Que los hermanos comunistas; seducidos y engañados por los agentes de Satanás, reconocieran sus delitos, amargamente los llorarán y confiadamente volarán al seno de la Iglesia (...). Para desagraviar al Corazón de Jesús herido por estas ingratitudes, se promueva una comunión reparadora (Siguiendo esta línea, se forma el Frente Cívico Anti-comunista cuyo slogan era "Por la religión y nuestra patria nosotros daremos nuestras vidas" (O. Albornoz, 1997:288).⁷⁰

En Abril de 1961, las procesiones religiosas se ponen en marcha, para evidenciar el poder político de estos sectores. Se lanza la procesión del Cristo del Consuelo en Guayaquil, y al mismo tiempo se revitaliza la Procesión en Quito llamada Jesús del Gran Poder. Esta estrategia política comienza con la Novena a la Madre del Socorro el 24 de abril de 1961. Los sermones se enfocan sobre el peligro inminente del comunismo que está “penetrando” el país haciéndose pasar por velasquismo.

La novena concentra a miles de personas, y se transforma en una demostración política en contra del comunismo, pero sobre todo como nos narra el agente de la CIA,

⁷⁰ Para Oswaldo Albornoz. La responsabilidad de la acción del Clero en los partidos y grupos de derecha a escala nacional, la tuvo la alta jerarquía de la Iglesia, y en las diversas provincias, los dirigentes eclesiásticos de las diferentes diócesis. Jugaron un papel muy importante en esta en esta clase de actividades los célebres jesuitas que, por su experiencia y mejor preparación, siempre están entre los principales directores de la política clerical. También el Opus Dei, conocida organización religiosa falangista - orientación que da a todo su trabajo - establecida desde hace algunos años en el Ecuador.

en una demostración contra la Unión Revolucionaria de la Juventud Ecuatoriana (URJE, 1959-1963). “Además, fue publicado un aviso de una página y media en el diario, en donde se condena el ataque contra la iglesia Jesuita. URJE han desmentido el ataque y existe una posibilidad bastante grande de que lo haya realizado un escuadrón de la Juventud del Partido Conservador o de los Social Cristianos (Agee, 1979: 63).

La URJE fue durante los años sesenta la organización pro-revolucionaria más importante de la época, llegando incluso a intentar formar una guerrilla comunista.⁷¹ Los ataques de los sectores católicos y conservadores se centraron además en agredir al vicepresidente Carlos Julio Arosemena con una furiosa campaña anticomunista, que no vaciló en simular actos terroristas para achacárselos a la izquierda. Así como la estrategia de explotar los sentimientos religiosos con el auxilio de la Compañía de Jesús y de la devoción taurina del Jesús del Gran Poder, apresuradamente importada desde España en esos días con la mediación de los humildes Franciscanos, tal y como lo comenta Fernando Tinajero.⁷²

En ese contexto, la Iglesia Católica que había cumplido un papel ideológico y político de gran importancia en el pasado, tuvo un rol muy importante en esta década. La Iglesia enfrentó un proceso de cambio que intentaba ponerla a tono con los tiempos. Finalmente, se produjo la ruptura de relaciones diplomáticas entre Ecuador y Cuba, entre otras cosas, producida por la actividad clerical: “Los curas organizaron procesiones anti-comunistas y anti-cubanas, amparándose en imágenes sagradas. Luego

⁷¹ La Unión de Jóvenes Revolucionarios del Ecuador fue fundada entre otros por Rafael Arízaga, Jorge Rivadeneira. URJE intentó generar un proceso político-militar en el Toachi, que fracasó en su etapa embrionaria; a partir de ello, se fragmentó en otras organizaciones políticas de izquierda hasta desaparecer.

⁷² Fernando Tinajero. entrevista realizada en Quito, el 25-9-2011. Fernando Tinajero afirma que esta estrategia se implementó también en 1956 al desenterrar oportunamente el “milagro” de la Dolorosa del Colegio a fin de favorecer la campaña electoral del doctor Camilo Ponce. Posteriormente, Ponce se convirtió en presidente del Ecuador (1956-1960), representando a los sectores conservadores y a un sector de la Iglesia Católica.

defendidos por su influencia en el ejército, usando sus capellanes forzarían al presidente a romper con esta Revolución” (O. Albornoz, 1997: 292).

Las expresiones religiosas, procesionales y litúrgicas se configuraron en esa década, como instrumentos de movilización de masas, instrumentalizadas para mantener el poder de los sectores conservadores y de la reacción clerical. La Procesión de Jesús del Gran Poder, junto a otras representaciones de fe, sirvieron para generar la legitimidad política e ideológica que las élites requerían, cuando vieron afectados sus intereses de clase, hicieron uso de ellas.

CAPÍTULO IV

La Procesión del Gran Poder: entre el Hispanismo y la Fiesta Taurina

Ahora, ese Gran Poder
hace de Jesús retratos, novenas, palacios,
procesiones, para que se olviden sus ideas,
para que le vean jodido,
derrotado, agónico, para que no sigan sus pasos,
para que los revoltosos sepan
que finalmente pueden terminar crucificados.
(Ivan Eguez, el poder del Gran Señor).

En este contexto de agitación política, surge la celebración por la fundación de Quito. Las fiestas de Quito toman forma en 1959, como un medio que facilita una supuesta “reivindicación identitaria”.⁷³ Acaba de triunfar la Revolución Cubana, y frente al internacionalismo revolucionario y proletario surgen proyectos que promueven un cerrado y afectado orgullo. Erick Hobsbawm dirá que este tipo de filiaciones identitarias, como el orgullo a la nación, la bandera, o los símbolos patrios, obedecen a estrategias de construcción de identidad, implementadas por ingenieros sociales. Dichas estrategias buscan proyectar la semejanza de los ciudadanos, al suscribirlos a un sistema de valores y creencias compartidos.⁷⁴

Anclados como dice Hobsbawm a la invención de tradiciones en el punto en que nuevas tradiciones pueden utilizar viejos materiales forzadas a inventar nuevos lenguajes o concepciones, o ampliar el viejo vocabulario simbólico, También está claro siguiendo a Hobsbawm que muchas instituciones políticas, los movimientos ideológicos y los grupos, no menos en el nacionalismo, eran tan imprevisibles que incluso la

⁷³ Hernán Ibarra, La otra cultura. imaginarios, mestizaje y modernización, Quito, ABYAYALA/MARIKA, 1998, p.39.

⁷⁴ Erick Hobsbawm, Naciones y Nacionalismo desde 1780, Barcelona, Crítica, 1998, p. 38-79.

continuidad histórica tuvo que ser inventada, por ejemplo al crear un antiguo pasado más allá de la efectiva continuidad histórica, tanto mediante la semifixión, como por la falsificación. También está claro según este autor que se crearon nuevos símbolos y concepciones como parte de movimientos nacionales y de estados, como el himno nacional, la bandera nacional las celebraciones de fundación, etc.

(E.Hobsbawm,2002:13). Por otra parte Benedict Anderson expresa que, el imaginario de la Nación se muestra a través de la exaltación de los iconos patrióticos, del amor a la ciudad y su bandera⁷⁵.

Contradictoriamente, las fiestas de fundación y las reivindicaciones hispánicas fueron incorporadas por los habitantes de esta década como propios. Las clases conservadoras y los nuevos ricos de la ciudad encontraron en esta filiación una manera de legitimarse. Frente al fantasma del comunismo, la fiesta que se articulaba como peligrosa y subversiva se muestra reaccionaria y extranjerizante. En los primeros años, las fiestas coexisten sobrepuestas como dos formas de encausar la participación de la gente. Por una parte, la visión oficial pone el acento en el desarrollo de un espíritu cívico en torno a la conmemoración, y, por otra, una dinámica de los actos masivos públicos, que generalmente auspiciados por la industria licorera, terminan en la borrachera colectiva (H. Ibarra, 1991:40). La fiesta al aire libre contiene bandas populares, pregones y verbenas, combinadas con espectáculos de diverso tipo.

El festejo por la fundación de Quito se transformó en un elemento de la identidad, auspiciado por la empresa privada, las compañías de turismo, el cabildo y la Iglesia Católica. En este contexto, como afirma Eduardo Kingman: “lo público es concebido como lugar de todos, pero esta relación existe como una ficción articulada

⁷⁵ Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 142.

por los símbolos religiosos y los que exaltan el patriotismo, como el escudo y la bandera (E. Kingman, 2009:63).

Con este argumento, surge el “Hispanismo”, como proyecto procedente de España ligado con el ideario conservador, y con la intención de regresar a un proceso de hegemonía cultural por parte de la península. Tuvo eco incluso entre algunos liberales hispanoamericanos, que vieron con buenos ojos el retorno de las tradiciones españolas. Sin embargo, el Hispanismo tuvo sus contradicciones internas, entre el fascismo que lo consideraba una ofensiva cultural y los sectores religiosos que lucharon por dominar el proyecto y conducirlo por el camino del tradicionalismo católico.⁷⁶ De esta manera tuvo un asidero no solo de las tradiciones culturales fascistas, sino que además fue convirtiéndose en parte de la ideología conservadora prolongándose hasta la segunda mitad del siglo XX.

La hispanidad intentaba erigirse como seña de identidad colectiva y horizonte de una misión ecuménica de regeneración espiritual (Colom, 2006: 63). El sentido de hispanidad está vinculado cada vez más a una suerte de evangelización cultural y religiosa, capaz de continuar con el legado civilizatorio Europeo, y dotándolo de un entorno favorable, para re-lanzar sus relaciones económicas con el nuevo mundo. La salvación, desde esta perspectiva implicaba un pacto entre los gobiernos de Hispanoamérica, la Iglesia Católica y las fuerzas anti-comunistas en el continente. Para

⁷⁶ Francisco Colom, “El Hispanismo Reaccionario: Catolicismo y nacionalismo en la tradición anti liberal española” en *el Altar y el Trono: Ensayos sobre el catolicismo político Iberoamericano*, Barcelona, Rubí, 2006; en colaboración con Anthopos, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2006, p. 62. El Hispanismo “puede definirse como un movimiento ideológico sustentado en la convicción, de que existen unos valores, una forma de vida y una cultura compartidos por España y los pueblos ligados a su pasado colonial”

lograrlo era menester utilizar todos los símbolos que pudiesen apelar a la tradición, al mismo tiempo que convocar la fe⁷⁷.

Al españolizar Quito, los hispanistas respondían con un discurso laudatorio anclado en una redefinición de la tradición como fuerza redentora. Estos símbolos y prácticas podrían ser múltiples, sobre todo si lograban introducirse en el imaginario identitario de los pueblos y sus ciudades a través de rituales tales como las fiestas fundacionales, las corridas de toros pero sobre todo las procesiones religiosas.⁷⁸

Las élites pensaban en una fundación española que dotase de cierto linaje señorial a los nuevos ricos asentados en la ciudad; A los herederos de la tradición terrateniente criolla, que navegaba entre su añoranza por España y sus anhelos caballerescos reforzados en los mitos de la independencia. Instrumentalizando el uso de antiguos materiales para construir tradiciones inventadas de género nuevo para propósitos nuevos. Una gran reserva materiales que se acumula en el pasado de cualquier sociedad, y que siempre dispone de un elaborado lenguaje de práctica y comunicación simbólicas (Hobsbawm , 2002: 12). A veces estas nuevas tradiciones se pudieron injertar en las viejas, y en otros momentos se pudieron concebir mediante el préstamo de los almacenes bien surtidos del ritual oficial, el simbolismo y la exhortación moral, la religión, la pompa principesca, y el folclore, en este sentido, como afirma Manuel Espinosa:

Para argumentar o justificar su superioridad, la burguesía de abolengo quiteña recurrió a la reactivación del hispanismo que se legitimó y se convirtió en el discurso oficial de Quito. En un contexto caracterizado por la presencia cada vez más visible de las ideologías igualitaristas de izquierda como el anarquismo o el socialismo o el

⁷⁷ Eric Hobsbawm y Terence Ranger, *La invención de la tradición*, Barcelona, Crítica, 2002, p. 8. La “tradición inventada” implica un grupo de prácticas, normalmente gobernadas por reglas aceptadas abiertamente o tácitamente y de naturaleza simbólica o ritual, que buscan inculcar determinados valores o normas de comportamiento por medio de su repetición, lo cual implica automáticamente continuidad con el pasado. De hecho, cuando es posible, normalmente intentan conectarse con un pasado histórico que les sea adecuado”.

⁷⁸ Ernesto Capello, “Hispanismo casero: la invención del Quito hispano”, en *Procesos*, revista ecuatoriana de historia, No. 20, 2004, p. 50-64.

comunismo que proclamaban echar abajo el orden social jerarquizado, el hispanismo jugó un papel crucial en la defensa del orden establecido.⁷⁹

Este proyecto es fruto no solo de la dislocación socio-cultural que siguió a los procesos de modernización quiteña, sino al indigenismo que comenzó a surgir en la década de 1920, a raíz de los escritos de Pío Jaramillo Alvarado, así como de los liberales radicales Abelardo Moncayo y Belisario Quevedo, que lucharon para eliminar el concertaje: “Hispanizar, debe decirse, también fue una respuesta a la presencia de partidos como el socialista y el comunista” (E. Capello, 2004: 56).

Las élites buscaron afianzar su papel a través de costumbres que las distinguieran del resto de los ciudadanos. Se identificaron plenamente con el anhelo de “blanqueamiento”. Como afirma Bolívar Echeverría, este afán de blanqueamiento correspondía a la necesidad de insertarse en el ethos de la modernidad capitalista: “un racismo que exige la presencia de una blanquitud de orden ético o civilizatorio como condición de la humanidad moderna”.⁸⁰ Para Echeverría esta ansia de blanquitud obedece a un sistema de represión y coerción, constituido por el sistema capitalista, cuyo fin es suplantarse o reconstruir la identidad, para el mejor funcionamiento del sistema capitalista. De esta manera, el paradigma que se impuso como anhelo y reconocimiento de civilización fue el blanco, y lo que queda es un modo civilizatorio, un modo de comportamiento cultural y corporal, asumido en valores y comportamientos.

En esta misma lógica, Erving Goffman argumenta que este proceso sucede dada la monopolización de valores y prácticas, en los cuales ser un buen ciudadano consiste en ser blanco, tener educación y patrimonio, todo lo cual aseguraba la posesión de los

⁷⁹ Manuel Espinoza, *La élite social de Quito en la primera mitad del Siglo XX. Signos y Estrategias de distinción*, Quito, UASB, 2003, p.19.

⁸⁰ Bolívar Echeverría, “Imágenes de Blanquitud”, en: Diego Lizarazo et. al, *Sociedades icónicas. Historia, ideología y cultura en la imagen*, Siglo XXI, México, 2007, p. 354-367.

viejos valores aristocráticos de hidalguía, honor y gentileza, que a su vez garantizaban los valores burgueses de honradez y responsabilidad.⁸¹ Dicho acumulado simbólico los ubica de manera rápida y segura en la categoría de nuevos propietarios en las ciudades, y les asegura legitimidad cultural, propia de una “comunidad imaginada”.⁸²

La imposición histórica de las tradiciones hispánicas tendió a relegar las costumbres indígenas, subordinándolas al desarrollo de la modernización.⁸³ En tal contexto, la ideología del Hispanismo, el progreso y modernidad construyeron una concepción denigrante sobre el indio y su mundo. Las investigaciones de Guillermo Bustos indican que en la primera mitad del siglo XX, la ciudad atravesó un periodo de convulsión social, económica, política y cultural, debido a la presencia de migrantes provenientes de las provincias del interior del país. Estos migrantes transformaron significativamente la ciudad, la cual se quintuplicó en población y el área de ocupación se septuplicó, produciendo enfrentamiento social y choque étnico racial.⁸⁴

Las élites hicieron eco de un proyecto refundacional donde se conjugó las fiestas de la ciudad con la fiesta taurina proveniente de los valores hispánicos. La celebración y el ritual se hicieron efectivos para construir una economía de los bienes de salvación. Pierre Bourdieu en su análisis sobre la sociología de la religión afirma que existe una

⁸¹ Erving Goffman, *Estigma: la identidad deteriorada*, Amorrortu, Buenos Aires, 1986, p. 58.

⁸² Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p.26-45. “Es imaginada porque aun los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión” (...) se imagina como comunidad porque, independientemente de la desigualdad y la explotación que en efecto puedan prevalecer en cada caso, la nación se concibe siempre como un compañerismo profundo, horizontal. En última instancia, es esta fraternidad la que ha permitido, durante los últimos dos siglos, que tantos millones de personas maten y, sobre todo, estén dispuestas a morir por imaginaciones tan limitadas. Para Erick Hobsbawm en su texto *Naciones y Nacionalismo desde 1780*, Barcelona, Crítica, 1990. “Esta identificación se produce por el accionar de ingenieros sociales, especialistas, sacerdotes o líderes, que construyen la identidad”.

⁸³ Eduardo Kingman, “Quito, vida Social y modificaciones urbanas”, en *Quito a través de la historia*, No. 6, Quito, Junta de Andalucía, 1992, p.135.

⁸⁴ Guillermo Bustos, “Gremios sindicatos y políticas públicas (1931-1938). Transformaciones ideológicas y redefinición social de los artesanos y obreros fabriles en Quito”, *Quito a través de la historia*, Quito, Junta de Andalucía, 1992, p.163-168.

constante lucha por la hegemonía y por el poder en el campo de la cultura y de los valores fundamentales de la sociedad, y para acceder a ese poder se debe controlar las creencias y códigos insertos en las acciones cotidianas de las personas.⁸⁵

La absorción de esta celebración por parte del mundo festivo popular, dio paso a la Feria Taurina Jesús del Gran Poder, a partir de los años 60.⁸⁶ Los toros y los toreros jugaron un rol muy importante en la formación de una ideología oficial de las fiestas: Sombreros cordobeses, panderetas y castañuelas, el amor a la madre patria. Es también necesario vincular a esto la oficialización del Jesús del Gran Poder como figura simbólica de la religiosidad popular (H. Ibarra: 1991:50). Desde su aparición, la feria de Quito marcó un hito importante en el imaginario de las élites de la ciudad. La feria desplazó de una manera notable a aquellas corridas que se venían produciendo en la tradicional plaza Belmonte, y que tenían características populares.⁸⁷ Ya en 1960 se inaugura la Plaza de Toros Quito, a la que acuden las nuevas élites que se consideran a sí mismas las mejores herederas de los valores de la identidad hispánica. La “cultura” de las élites y su despliegue político será fundamental para la consolidación del poder de las clases dominantes y de la “guerra de posiciones”, que ésta lleva a cabo contra los procesos revolucionarios.⁸⁸

Como vemos, el uso del nombre Jesús del Gran Poder fue empleado por la empresa privada manipulando su carga simbólica para promocionar la fiesta taurina. De

⁸⁵ Pierre Bourdieu y Jean Claude Passeron, *La reproduction. Eléments pour une théorie du système d'enseignement*, París, Minuit, 1970, p. 20.

⁸⁶ La tradición taurina tiene sus cimientos en el siglo XVI, no es hasta el siglo XVIII que ésta toma forma en la ciudad, ligado primero a la aristocracia, para luego convertirse en afición popular y cívica. Más tarde, en los años sesenta, la tradición taurina se transformó en una celebración ligada al hispanismo y a la representación de Jesús del Gran Poder.

⁸⁷ La plaza Belmonte fue inaugurada en Quito en 1919 por Abel Guarderas, tuvo múltiples usos entre los que se cuentan bailes de disfraces y la conmemoración de las fiestas de fundación de Quito. Actualmente está en manos de un consorcio empresarial, que tienen un comodato por diez años para su uso.

⁸⁸ Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel II*, México, Era, 1999, p. 157. La estrategia de la guerra de posiciones prioriza la cuestión de la hegemonía y la sitúa como requisito previo a la construcción de un nuevo poder estatal.

este modo, la procesión misma se convierte en un instrumento de las nuevas clases pudientes de la ciudad. Estas élites han apostado, con los años, a grandes inversiones y campañas de marketing que conglomeran a cientos de quiteños y visitantes durante el mes de diciembre.

Los medios de comunicación han tenido un rol fundamental en el ritual de la Procesión. Los periódicos se han constituido en un importante difusor de la celebración, con grandes titulares de páginas enteras que muestran el desarrollo de la misma. Es en estas acciones, donde vemos cómo se fortalece la noción de “espectáculo”, de escenificación para el divertimento y la sorpresa de los espectadores, que contemplan las imágenes como si se tratara de una representación teatral: invitados a través de la difusión de material visual y escrito a la Procesión, De esta forma, el rito religioso convive con un uso profano, los medios de comunicación contribuyen al restablecimiento de la celebración, dirigidos desde las élites. Los medios de comunicación abren la esfera de lo público para transformar a la Procesión en un acontecimiento de masas, y en un espectáculo donde el espacio recorrido se transforma en un teatro al aire libre. Este hecho ha fijado a la procesión de Jesús del Gran Poder no solo como expresión de la fe de los ecuatorianos, sino también como un importante foco de atracción del turismo nacional e internacional.

La burguesía nobiliaria quiteña se constituyó en la segunda mitad del siglo XX en la élite social urbana y en un grupo hegemónico. Las estrategias de distinción que lleva adelante aseguraron su estatus de superioridad, en la medida en que lograron distanciarse del resto de la sociedad y obtener al mismo tiempo la admiración popular (M. Espinoza, 2003:26). La clase media alta y las élites optarán por apropiarse de los espacios taurinos. Estas capas sociales muestran no sólo simpatía con las grandes empresas que están tras esta celebración, sino también, buscan reconocimiento social.

En este acto, las necesidades rituales de los diferentes sujetos que participan en la celebración, desplazan lo sagrado, y convierten el espacio ritual en algo profano. Más tarde también la clase media, por imitación, adoptará la fiesta taurina.

La celebración del Gran Poder continúa realizándose cada viernes de Semana Santa en la ciudad de Quito. Las luchas que motivaron su aparición formaron parte de una arremetida ideológica de los sectores más reaccionarios de la sociedad ecuatoriana, los cuales se ampararon en la impostación de formas culturales extranjeras, y lograron construir un marco de oportunidades para los sectores modernizadores y emergentes de la ciudad.

Nuevamente, observamos la vinculación, entre intereses privados y la promoción de figuras religiosas. Sin embargo, a través de los años se naturaliza la relación entre la Procesión y la fiesta taurina. La excesiva mercantilización de la celebración taurina auspiciada por las empresas licoreras, y los bancos, integra los intereses de las élites con la cultura y el sistema capitalista imperante. Articulando en el ciudadano la idea de una identidad imaginaria, impuesta por los sectores poderosos, y por el accionar de los constructores de identificación.

CONCLUSIONES

Tras el estudio realizado en páginas anteriores, podemos decir que las representaciones religiosas, sus expresiones rituales y litúrgicas han influido de manera muy importante en la identidad de la ciudad de Quito. Sus componentes simbólicos, imágenes y acciones se han convertido en elementos apetecidos por las élites para legitimar sus propias prácticas. Siguiendo la lógica del “campo religioso”, tal como lo comprende Bourdieu. La Iglesia permite la justificación de una estructura de dominio que legitima la existencia de los dominantes y que, a la vez, impone el reconocimiento de la dominación en el proceso de desconocimiento de las capacidades de dominio de los dominados (es decir, los laicos). Esto fortalece un ethos de la resignación ante un mundo que no puede escapar de un orden representado por dominantes y dominados. Observamos que las creencias religiosas han sido desde el tiempo colonial importantes generadores de un acumulado de poder simbólico.

En la Semana Santa y la Procesión de Jesús del Gran Poder, estas luchas de sentido se han producido por la posesión de los bienes de salvación contenidas en las imágenes sagradas. La herencia colonial e hispánica pervive en la fiesta y actúa como un catalizador que dota de legitimidad a los grupos de poder.

La categoría de *habitus* de Bourdieu es fundamental para entender cómo las prácticas religiosas y procesionales se convierten en acciones interiorizadas en los ciudadanos que las asumen como verdaderas tradiciones. Hemos observado cómo este ritual se encuentra atravesado por componentes en permanente negociación simbólica y lucha política, ya que las acciones y los actos cotidianos de las personas están en un constante cambio, lo cual depende del grado de influencia que tenga la cultura popular o la cultura de las élites.

Pudimos observar cómo en la procesión existen dos momentos: el primero, de carácter tradicional, en el que la celebración es completamente controlada por la Iglesia. El segundo momento se inicia con la modernización y urbanización de la ciudad, a partir de lo cual los símbolos y los bienes de salvación son parcialmente transferidos con características laicas, tales como la fundación de Quito o rituales como las fiestas taurinas.

A partir de los años sesenta, el poder instrumentaliza la Procesión, que se constituye como un nuevo escenario de lucha por los bienes de salvación, lucha por el sentido de la fiesta y por el apoderamiento de los símbolos religiosos y por el significado de una identidad construida artificialmente. La Procesión fue instrumentalizada para restablecer el monopolio ejercido por un cuerpo sacerdotal de especialistas y constructores de identidad, que gozan del reconocimiento y la legitimidad social de ser los detentores exclusivos de los saberes de salvación y la salud de las almas. En contraposición a ello los laicos no poseen esos bienes de salvación por lo que apelan a los símbolos religiosos para interpelar a los ciudadanos.

La Iglesia y los sectores conservadores fungieron como constructores de identidad, resignificando esta celebración, aprovechando el temor al comunismo, para movilizar a los feligreses con fines políticos. La Procesión, por tanto, se convirtió en una herramienta, entre otras, para frenar a los sectores revolucionarios y al impacto de la Teología de la Liberación. A través de estos actos, se evidenció la lucha de los sectores en el poder por conservar o acrecentar su hegemonía.

Una vez que la Procesión volvió a tomar forma en los años 60, la Iglesia y la élite se alían en un proyecto modernizador, cuya herramienta es la utilización de los símbolos religiosos que emanan de esta fiesta. La Procesión, por tanto, es el resultado

de la interacción de varios campos: el campo político con la propagación de una ideología dominante, el campo cultural con la presencia de los medios de comunicación masivos, el campo económico con la participación de la empresa privada, el campo religioso en lucha por los símbolos sagrados y finalmente el campo cultural que marcará la identidad.

En esta disputa simbólica entre lo popular y la élite, la Procesión también actúa como un medio de dominación. Al estar inscrita como elemento ritual dentro del campo religioso. El ritual deviene herramienta de poder, y como pudimos apreciar en elemento de movilización popular anticomunista. El campo religioso se transforma, tal como afirma Bourdieu, en un aparato de dominación simbólica. En este caso, definido por la monopolización de la circulación y uso del capital simbólico la utilización de las imágenes y la celebración.

Estos bienes religiosos son manipulados por un cuerpo sacerdotal, por la empresa privada, los medios de comunicación, las fuerzas extranjeras (Estados Unidos-España) y los sectores conservadores de la ciudad, en el ejercicio de una maniobra de lo religioso que sirve a intereses particulares, con el propósito de potenciar la capacidad de producir legitimidad y de acordar prestigio a las cosas a las que los ciudadanos han de adherirse.⁸⁹

Podemos advertir que es a través de este acumulado que se busca generar la idea de una identidad y una tradición inventada, constituida e imaginada, en términos de Anderson y Hobsbawm, pero que se resiste a ser completamente enmarcada y normalizada, por el accionar de las creencias populares y sus expresiones particulares.

⁸⁹ Rafael Díaz-Salazar, El capital simbólico. Estructura social, política y religión en España, Madrid, HOAC, 1998, p.141.

Siguiendo la idea del capital simbólico, Bourdieu nos muestra que el simbolismo propio de las representaciones religiosas es necesario para permitir a la sociedad tomar conciencia de sí. Estas interpelan a la sociedad y la dotan de una auto-afirmación y auto-identificación. Díaz Salazar nos dice que las fuerzas religiosas son “sentimientos adjetivados” que “representan” para el individuo la realidad social a dos niveles: a) cognitivo para la mente o el intelecto como medio para comprender o hacer inteligible lo real; b) recreativo, estético y simbolizador a nivel de “dramatización de las relaciones sociales (Díaz-Salazar, 1988:142). Emile Durkheim menciona al respecto que el aspecto expresivo es más importante que el cognitivo.

La importancia de la religión católica y sus expresiones rituales, como la Procesión, obedece a niveles complejos no solo de relaciones de dominio, relaciones ideológicas y de poder, sino que están inmersas en un sistema de representaciones que actúan como símbolo de realidades sociales. La estrategia Barroca que pervive en la Procesión del Gran Poder, actuará en este sentido como el catalizador de relaciones, tensiones, fuerzas y luchas que como vimos están aún presentes. A pesar de que las élites se aseguran del mantenimiento de una conciencia común y una homogeneidad cognoscitiva y moral.

Pudimos observar cómo la estrategia barroca permitió la convivencia de imágenes y representaciones, hasta llegar al establecimiento de una Procesión cada vez más reglamentada. La fiesta se transformó a partir de los años sesenta. El sentido barroco permitió contener los códigos populares, relegándolos hacia un ideal nuevo, hacia un proceso de “blanqueamiento” y modernidad.

Hemos visto cómo la carga de significaciones en la Procesión se ha construido a través de un proceso históricamente largo, hasta llegar a la modernidad de la ciudad de

Quito, y nos hemos encontrado con la incidencia de un proyecto “político-cultural” que ha encajado con las aspiraciones de las élites quiteñas, en su paso por construir su propia historia. Finalmente, en esta construcción el escenario propició una apropiación del nombre de la fiesta procesional, a través de la empresa privada y la fiesta taurina, con la utilización de nuevos dispositivos mediáticos y masivos para sostener la espectacularidad de la fiesta. Sin embargo, podemos concluir que la Procesión no agota su sentido en esta apropiación e incluso podemos afirmar que ella ha adquirido un carácter popular que subvierte dicha apropiación, convirtiéndola en parte constitutiva de la religiosidad popular. Esto no es un estudio concluido, se puede tomar en cuenta otros enfoques que pueden aportarnos diversas miradas sobre la instrumentalización e institucionalización de la Procesión. Queda para futuras investigaciones aspectos tales como el impacto que la Procesión ha tenido sobre el sujeto, su psicología y su capacidad de movilización política en la época contemporánea. Pero estoy conciente que esta tesis es el principio de nuevos retos personales.

BIBLIOGRAFÍA

- Albornoz, Oswaldo, historia de la Acción Clerical en el Ecuador: desde la conquista hasta nuestros días, Quito, Sol y Tierra, 1997.
- Álvarez Junco, José El emperador del paralelo: Lerroux y la demagogia populista, Madrid, Alianza, 1990.
- Álvarez, Carlos, Santaló, María J. Buxó Rey, S. Rodríguez Becerra (coord.), La religiosidad Popular, vida y muerte: la imaginación religiosa, Barcelona, Anthropos, 2003.
- Alfonso, Marina, "Fiestas reales y toros en Quito", Fiestas de Toros y Sociedad, colección Tauromaquias, No. 5, Sevilla, Universidad de Sevilla, p. 23-28, 2003.
- Andrade Marín, Luciano, "El derecho y el revés de la memoria", Quito tradicional y legendario, Quito, Fonsal, 2005.
- Anderson, Benedict, Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo, Fondo de Cultura Económica, México, 1983.
- Argán, Giulio, Renacimiento Barroco, Madrid, Akal, 1987.
- Arcos, Carlos, "El espíritu del progreso: los hacendados en el Ecuador del 1900", Clase y religión en el agro ecuatoriano, Corporación Editora Nacional, Quito, 1986, p. 273-274.
- Aranguren, José Luis, "La religión hoy", en Díaz Salazar, comp., Formas modernas de religión. Madrid, Alianza Universidad, p.63 -128, 1994.
- Ayala, Enrique, Estudio Introdutorio: José María Velasco Ibarra Pensamiento Político, Quito, Corporación Editora Nacional, 1996.
- , "El laicismo en la Historia del Ecuador", en Procesos: revista Ecuatoriana de Historia, Quito, Corporación editora Nacional, No. 8, 1996.

- Bajtín, Mijaíl, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento en el contexto de François Rabelais*, Madrid, Alianza Editorial, 1987.
- Botero, Luis, “La Iglesia y el Indio en la Colonia”, en Juan Botasso, comp., *Política Indigenista en la Colonia*, Quito, Abya-Yala, 1991.
- Bourdieu, Pierre y Jean Claude Passeron, *La reproduction. Eléments pour une théorie du système d’enseignement*, París, Minuit, 1970.
- , “Genèse et structure du champ religieux”, *Revue française de Sociologie*, XII, Paris, p. 295-334, 1971b.
- , “Sobre el poder simbólico”, en *Intelectuales, política y poder*, Buenos Aires, UBA/Eudeba, 2000, p.65 - 73.
- , *Le sens pratique*, Paris, Minuit, 1980.
- , *¿Qué significa hablar?*, Madrid, Akal, 1985.
- , *Sociología y cultura*, México, Grijalbo/Conaculta, 1990.
- , *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona Anagrama, 1997.
- , *Sociología y cultura*, México, Grijalbo/Conaculta, 1990, p.136.
- , *Meditaciones pascalianas*, Barcelona, Anagrama, 1999.
- , “Génesis y estructura del campo religioso”, en *Revista Francesa de Sociología*, XII 3, p. 314, Paris, 1971.
- Bustos, Guillermo, “Acerca del Hispanismo y sus antagonistas”, Chistian Buschges, Guillermo Bustos y Olaf Karlmaier, comp, en *Etnicidad y poder en los países andinos*, Quito, Biblioteca de Ciencias Sociales, No. 58, 2007.
- , “Gremios sindicatos y políticas (1931-1938). Transformaciones ideológicas y redefinición social de los artesanos y obreros fabriles en Quito”, Quito a través de la historia, Quito, Junta de Andalucía, 1992, p. 163-188.

- , La hispanización de la memoria pública en el cuarto centenario de la fundación de Quito, Quito, Corporación Editora Nacional, 2007.
- Carbajal, David, “Procesiones: espacio, religión y política en Orizaba, 1762-1834”, México, Relaciones, No.124, 2010.
- Caillois, Roger, L'homme et le sacre, Gallimarde, Paris, 1950.
- Capello, Ernesto “Hispanismo casero: la invención del Quito Hispano”, Revista Ecuatoriana de Historia, No. 20 , Corporación Editora Nacional, 2004.
- Casanova, Julián, La Iglesia de Franco, Madrid, Temas de hoy, 2000.
- Colom, Francisco, “El Hispanismo reaccionario: Catolicismo y nacionalismo, la tradición anti liberal española” en El altar y el trono: Ensayos sobre el catolicismo político Iberoamericano, Barcelona, Anthropos , 2006.
- Convento Máximo de Quito, “Culto a Jesús del Gran Poder, Historia de la devoción a Jesús del Gran Poder, Quito, 2011, en Revista digital, San Francisco, Quito, <http://convento máximo de San Francisco de Quito.org/index>, p. 20.
- Coronel, Valeria y Mireya Salgado, Galo Plaza un liberal del siglo XX: democracia. desarrollo y cambio cultural en el Ecuador, Quito, Museo de la Ciudad, 2006.
- , Gobierno moral y muerte civil: Formación de una modernidad católica y colonial Quito segunda mitad del siglo XVII, Quito, Flacso, 1997.
- Díaz-Salazar, Rafael, El capital simbólico: Estructura social, política y religión en España, Madrid, HOAC, 1988.
- De la Torre, Carlos, “La seducción velasquista”, Populist Seduction in Latin America, Ohio, University Press, 2000.
- Durkheim, Emile, Las Formas Elementales de la vida Religiosa, Madrid, Alianza, 1993.

- Dussel, Enrique, “Hipótesis fundamentales sobre religiosidad popular”, en Karl Kohut y Albert Meyers Religiosidad Popular en América Latina, Frankfurt, Vervuert Verlag, 1988, p.13-72.
- Echeverría, Bolívar, La modernidad de lo Barroco, México, Era, 1998.
- , “Ethos Barroco”, Modernidad, mestizaje cultural y Ethos Barroco, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1994.
- “Meditaciones sobre el barroquismo”, en Diego Lizarazo et. al, Sociedades icónicas. Historia, Ideología y cultura en la imagen, 2007, p. 350-361.
- “Imágenes de la blanquitud”, en Diego Lizarazo, et. al, Sociedades icónicas. Historia, Ideología y cultura en la imagen, México, siglo XXI, 2007, p.352-351.
- Ecuador, inmediato, Procesión en Semana Santa, Quito, 2009, p. 5, <http://ecuador.ecuatoriano.blogspot.com/2011/04/procesion-del-jesus-del-gran-poder.html>
- Espinosa, Manuel, Los mestizos ecuatorianos y las señas de identidad cultural, Quito, Trama social, 2000.
- , La élite social de Quito en la primera mitad del S.XX Signos y estrategias de distinción, Quito, UASB, 2003
- El Comercio, Viernes Santo, Quito, 2012, <http://www.elcomercio.com/quito/Transito-Centro-Quito-Viernes-Santo0676132505.html> , p. 4.
- Eugenio de la Cruz, Silva, Procesiones, 2011, Quito, Bloq, p. 35, <http://www.eugenio.de.la.cruz>.
- Fernández de Córdova, Carlos, Simulacro Divino: Cuerpo, Visión e imagen en la religiosidad Barroca, Quito, Nariz del Diablo, No. 2, 1994.
- García-Canclini, Néstor, Culturas Híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad, Buenos Aires, Paidós, 2001.

- García, Antonio, Fiestas de toros y sociedad, Sevilla, Colección Tauromaquias, Universidad de Sevilla, 2003.
- Goetschel, Ana, “Hegemonía y poder local en Quito, 1930-1950”, Ciudad Alternativa, Quito, No. 5, 1991.
- Goffman, Erving, Estigma: la identidad deteriorada, Buenos Aires, Amorrortu, 1986.
- Gramsci, Antonio, Cuadernos de la cárcel II, México, Era, 1999.
- Gruzinski, Serge, La guerra de las imágenes: De Cristóbal Colón a Blade Runner, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1994 .
- Guerrero, Patricio, Usurpación simbólica identidad y poder, Quito, Abya -Yala, 2004. Guy, Hermet, Los católicos en la España franquista II: crónica de una dictadura, Madrid, Siglo XXI, 1986.
- Herrera, Sylvia, “La celebración de Semana Santa en la ciudad de Quito y en la parroquia de Santo Tomás de Alangasí”, en Kalpana, No. 6, p. 6, 2011.
- Hobsbawm, Erick, Naciones y Nacionalismo desde 1780, Barcelona, Crítica, 1998.
- Ibarra, Hernan, La otra cultura, imaginario, mestizaje y modernización, Quito, Abya -Yala, 1998.
- Icaza, Jorge, Cholos, Quito, Libresa, 1993.
- Kennedy, Alexandra, “La fiesta Barroca en Quito”, Anales del Museo de América, No.4, Cuenca, 1996.
- Kingman, Eduardo, “Quito, vida social y modificaciones urbanas”, Quito a través de la historia, Quito, No. 6, Junta de Andalucía, 1992.
- , La ciudad y los otros, Quito 1860-1940, Quito, Flacso sede Ecuador/ universidad Rovira i Virgil, 2006.
- , “Cultura popular, vida cotidiana y modernidad periférica”, Quaderns , Quito, Flacso, 2009.

- Lempiere, Annick, *Entre Dieu et le roi, La república*, Paris, Les Belles Letres, 2004.
- Peterson, Erik, *El monoteísmo como problema político*, Madrid, Simanca, 1999.
- Staples, Anne, *Historia de la vida cotidiana en México, bienes y vivencias ,en el siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Moreano Alejandro, *El discurso del (neo) barroco latinoamericano: ensayo de interpretación*, 2009, <<http://www.uasb.edu.ec/UserFiles/363/File/el%20neobarroco%20alejandro%20moreano.pdf>>.
- Terán, Rosemarie “Humanismo barroco y religiosidad colonial”. Ecuador-España historia y perspectiva, María Elena Porras y Pedro Calvo-Sotelo Coordinadores, Quito, Embajada de España en el Ecuador, Archivo Histórico del Ministerio de Relaciones Exteriores del Ecuador, 2001.
- Viqueira, Pedro, “Relajados y oprimidos”, en *Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el siglo de las luces*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.
- Vizcarra, Sacarías, “Origen del hombre: concepto y fiesta de la hispanidad”, en José Villacañas, *El español y el ideal de la burguesía en España*, Madrid, Espasa, 2000.
- Durkheim, Emile, "Los fundamentos sociales de la religión", *Sociología de la religión*, Robertson Ronald, México, Fondo de Cultura Económica, 1980.
- Weber, Max, *Ensayos de sociología de la religión*, Madrid, Taurus, 1987.