

SERIE 
Magister
VOLUMEN 180

*Fiesta e
interculturalidad
el rito religioso
en Licto*

*Maurice Sheith
Oluoch Awiti*



UNIVERSIDAD ANDINA
SIMÓN BOLÍVAR
Ecuador



CORPORACIÓN
EDITORIA NACIONAL

Fiesta e interculturalidad
El rito religioso en Licto

SERIE 
Magíster
VOLUMEN 180

UNIVERSIDAD ANDINA SIMÓN BOLÍVAR, SEDE ECUADOR
Toledo N22-80 • Apartado postal: 17-12-569 • Quito, Ecuador
Teléfonos: (593 2) 322 8085, 299 3600 • Fax: (593 2) 322 8426
www.uasb.edu.ec • uasb@uasb.edu.ec

CORPORACIÓN EDITORA NACIONAL
Roca E9-59 y Tamayo • Apartado postal: 17-12-886 • Quito, Ecuador
Teléfonos: (593 2) 255 4358, 255 4558 • Fax: ext. 12
www.cenlibrosecuador.org • cen@cenlibrosecuador.org

Maurice Sheith Oluoch Awiti

Fiesta e interculturalidad

El rito religioso en Licto



**UNIVERSIDAD ANDINA
SIMÓN BOLÍVAR**
Ecuador



**CORPORACIÓN
EDITORIA NACIONAL**

Quito, 2015

Fiesta e interculturalidad
El rito religioso en Licto
Maurice Sheith Olouch Awiti

SERIE 
Magister
VOLUMEN 180

Primera edición:
Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador
Corporación Editora Nacional
Quito, julio de 2015

Coordinación editorial:
Quinche Ortiz Crespo

Armado:

Graciela Castañeda

Impresión:

Ediciones Fausto Reinoso,
Av. Rumipamba E1-35 y 10 de Agosto,
ofic. 103, Quito

ISBN Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador:
978-9978-19-678-6

ISBN Corporación Editora Nacional:
978-9978-84-858-6

Derechos de autor:
Inscripción: 046338
Depósito legal: 005284

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

Tesis para la obtención del título de Magister en Estudios de la Cultura,
con mención en Políticas Culturales

Programa de Maestría en Estudios de la Cultura, 2012

Autor: *Maurice Sheith Olouch Awiti* (correo e.: *awitimo@gmail.com*)

Tutora: *Gardenia Chávez*

Código bibliográfico del Centro de Información: T-1109

La versión original del texto que aparece en este libro fue sometida a un proceso de revisión de pares ciegos, conforme a las normas de publicación de la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, y de esta editorial.

Índice

Introducción / 7

Capítulo I

Religión popular andina / 15

Ideas preliminares / **15**

La cultura y la religión popular / **15**

La religión popular andina / **26**

Religión popular y globalización / **31**

Capítulo II

La memoria histórica de la fiesta en la religión popular / 37

Aproximación histórica a la fiesta del Padre Eterno / **37**

El momento de «viva la fiesta» / **52**

Etnografía de la fiesta / **54**

Capítulo III

Lo popular andino en la fiesta / 63

Religión popular andina y relaciones competitivas y verticales / **63**

La religión popular andina y las apropiaciones de símbolos en la fiesta / **74**

Pensar la religión popular andina y la interculturalidad / **76**

Fiesta y liberación / **83**

Conclusiones / 89

Bibliografía / 93

Introducción

La presente investigación estudia la situación actual de la fiesta del Padre Eterno, una manifestación religiosa popular de antigua data.¹ Esta fiesta patronal es de gran significación para la comunidad indígena de Gueseche, ubicada en la parroquia rural de Licto, cantón Riobamba, provincia de Chimborazo.² La fiesta se valora dentro y fuera de la provincia; las comunidades vecinas también tienen la devoción al *Padre Eternito*, como lo llaman, familiarmente y con cariño, los licteños.³

En la parroquia de Licto existen leyendas de las numerosas fiestas y de algunos temas vinculados con ellas: las diversas ofertas religiosas, la borrachera, las famosas chicherías dentro y fuera de la cabecera parroquial, la mitificación y la mercantilización religiosa. La influencia permanente de los indígenas en este lugar en todos los ámbitos de la vida, sean sociales o religiosos, es innegable. A esta configuración de corte cultural la denominaremos «lo andino».

En el período investigado, la principal actividad productiva es la agricultura; actividad en la que se evidencian profundas contradicciones sociales. La tradicional división del trabajo funciona sobre la base de las clases sociales; por un lado están los mestizos, quienes mantienen lazos de «compadrazgo»; son medianos terratenientes, artesanos, comerciantes, empleados públicos y chicheros; por otro lado los indígenas, que son asalariados agrícolas, peones, jornaleros,

1. De las entrevistas hechas se concluye que la fiesta del Padre Eterno tiene más de 70 años; creemos que es una de las más antiguas manifestaciones religiosas y culturales de la parroquia.
2. Cf. Estuardo Gallegos Espinoza, Manuscritos [sobre Licto], Archivos diocesanos de la Curia de Riobamba. Licto fue fundada «alrededor de 1588 por el Capitán Juan Clavijo sobre un asentamiento indígena preexistente»; está ubicada en el espacio geopolítico de la parroquia Licto, cantón Riobamba, provincia de Chimborazo; a 18 km de distancia de la ciudad de Riobamba en di-rección Sur-Este.
3. La parroquia Licto tiene 7.499 habitantes; el cantón concentra el 2% de la población de la provincia de Chimborazo; tiene 403.632 habitantes: 44% población masculina y 56% población femenina. Los límites de la parroquia son: cantón y río Chambo, al Norte; parroquia Cebadas, al Sur; parroquia Pungalá y río Chambo, al Este; parroquias Flores y Punín, al Oeste. Superficie: 6.500 ha, aproximadamente. En *Acción Rural. Cooperativa de ahorro y crédito Ltda.*, <http://www.accionrural.com/index.php?option=com_content&view=article&id=14&Itemid=127>. Consultado: 20 de agosto de 2011.

cargadores y pequeños agricultores.⁴ Hay problemas ligados a las relaciones que se evidencian en la discriminación social, la pobreza, la explotación y la falta de identidad cultural, entre otros.

Hugo Burgos ha estudiado extensamente las relaciones interétnicas entre los indígenas y los mestizos, además de las relaciones de dependencia y dominio en las parroquias rurales de Chimborazo. A esta relación desarrollada dentro de un sistema agrario –la hacienda– con el fenómeno de dependencia interior, el autor la ha llamado «colonialismo interno».⁵ En dicha relación, desde el punto de partida, los indígenas están en desventaja en cuanto a lo social y económico.

La fiesta del Padre Eterno se celebra desde el primero hasta el último sábado del mes de agosto, cuando la fiesta llega al clímax. La organización de la fiesta está a cargo de los mestizos y de los migrantes de las ciudades de Quito, Guayaquil, Ambato, entre otras.

El Padre Eterno, como protector de la tierra, está inserto en los corazones de la mayoría de los peregrinos y devotos. Esta fiesta tiene una profunda relación con las cosechas: los andinos creen que con la producción se da gracias a la bondad y cariño de la Pachamama. Entonces, se agradece, se pide perdón y se retribuye por todo lo recibido; sabiamente, se ha asumido la celebración dentro del proyecto de vida y la experiencia religiosa dentro del calendario litúrgico popular; se la celebra desde la lógica propia de los lugareños andinos.

Según narran las personas mayores, durante muchos años la imagen del Padre Eterno estuvo en la iglesia matriz de San Pedro de Licto; entonces, ella forma parte tanto de la historia de Licto como de la comunidad de Gueseche; es parte de la memoria colectiva de la parroquia; es símbolo de la fe cristiana y signo de identidad cultural.

Desde un punto de vista cultural, esta fiesta está integrada por continuidades y discontinuidades. Cada generación la interpreta a su manera, y con cada nueva generación surgen nuevas interpretaciones, que dependen también de la historia y de la coyuntura de las comunidades. Claro que la cultura dominante o circundante permite dichas interpretaciones y resignificaciones.

Pues bien, partimos de dos principios: el complejo concepto de la cultura y el difuso concepto de la globalización. En una realidad marcada por cambios sociales, culturales, políticos y económicos; la desaparición de la hacienda; la migración a las ciudades grandes, y la influencia de la modernidad que imprime un nuevo estilo de vida y valores⁶ –especialmente en las comunidades

4. E. Gallegos Espinoza, «Manuscritos», p. 3.

5. Hugo Burgos, *Relaciones interétnicas en Riobamba*, Quito, Corporación Editora Nacional (CEN), 1997, p. 22.

6. Susana Andrade, *Protestantismo indígena, procesos de conversión religiosa en la provincia de Chimborazo, Ecuador*, Quito, Abya-Yala, 2004, p. 89.

campesinas– se plantea la teoría de la «religión popular andina» enfocándola en el rito religioso y en aspectos vinculados a ella.

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

Nuestros tiempos se caracterizan por tejidos de redes de poder que aprisionan; redes entrelazadas desde los poderes sociales, culturales y económicos, entre otros. Hablamos de las redes virtuales, de los tratados de libre comercio, de las multinacionales, de los mercados globales, entre otras cosas.⁷ Esta realidad planetaria y globalizante tiene consecuencias en todos los ámbitos: social, cultural, económico, político y religioso; impacta en la economía, la tradición, la política, la cultura y, por consiguiente, en la religión.

El despliegue de rituales profano-sacrales en la práctica religiosa tiene una larga historia y sus funciones son importantes; entre ellas, el ordenamiento social y la sobrevivencia o la conservación de la identidad. Dicha constelación de rituales, como en el caso de la fiesta patronal, se prolonga durante horas y su protagonista es un cuerpo colectivo. En este sentido, la religión marca la pauta que ordena los comportamientos en la sociedad; hay una ritualidad que acompaña casi toda la vida.⁸ Las creencias religiosas son formulaciones acerca del mal y del bien, entre otras cosas.

Vamos a situarnos en el período comprendido entre 1956 y 2000; es decir, la segunda mitad del siglo XX; una época de la historia plena de contrastes sociales, políticos y culturales que desembocaron en los procesos de concienciación que incluyó una transformación social y religiosa para los indígenas de Chimborazo; especialmente en los campos de la educación, del empoderamiento, de la organización y de la evangelización auténtica.

Cuando enfocamos la construcción y vivencias de la fiesta religiosa, hay que contar con el repertorio de la memoria histórica como recurso de su reproducción. La fiesta religiosa es un espacio de repetición, creatividad e interpretación y, por lo tanto, clave en la comprensión de la religión popular.

Ahora bien, desde una aproximación histórica a la fiesta, se expuso la religión popular andina en la memoria colectiva. La memoria es un campo de batalla y es constitutiva de todo ordenamiento social; toma el trasfondo del contexto social y los marcos sociales como espacios para crear y recrear el recuerdo, la mutabilidad y, también, el olvido. La idea es mirar esta historia

7. Patricio Guerrero Arias, *Corazonar, una antropología comprometida con la vida*, Quito, Abya-Yala, 2010, p. 14.

8. Víctor Bascopé Caero, *Espiritualidad originaria en el pacha andino*, Cochabamba, Verbo Divino, 2013, p. 165-166.

concreta como un espacio donde se combinan el presente y el pasado; un espacio de deconstrucción y construcción. Esto permite encontrar el vínculo entre la historia y la memoria.

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

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

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

Por consiguiente, la pregunta central es: ¿cómo se expresan las rupturas y las continuidades, las negociaciones culturales, las resignificaciones, las resistencias, las apropiaciones, las fortalezas que tiene el proceso de construcción de la identidad y las luchas de sentido libertario en la fiesta, a través del rito religioso? Tomando como base esta pregunta, se han planteado otras históricamente relacionadas: ¿cómo se reproduce la fiesta en el marco de la religión popular andina a través del ritual? y ¿cómo se expresa en la memoria colectiva?; ¿qué transformaciones simbólicas e impactos se han dado en la fiesta como consecuencia de la influencia de la globalización?, y ¿por qué existe o persiste lo popular en la fiesta del Padre Eterno?

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

En el capítulo I, se examinan las teorías y conceptos: la cultura, la religión, lo andino y, finalmente, la globalización. El objetivo de este capítulo es una aproximación a cómo se expresan las rupturas y las continuidades, las negociaciones culturales, las resignificaciones, las resistencias, las apropiaciones, las fortalezas del proceso de construcción de la identidad y las luchas de sentido libertario en la fiesta, a través del rito religioso. En esta aproximación interpretativa (teórica) se explica la totalidad del proceso religioso popular andino.

La tarea principal fue realizar una aproximación sociológica al concepto de religión popular andina; concepto que se desarrolló en diálogo con las opiniones de algunos teóricos de la religiosidad popular, donde lo andino sirvió como un nexo. El concepto de cultura fue analizado en detalle, considerando su importancia en la configuración de la religión en la sociedad. Además, se analizó el vínculo de la globalización con el campo de la religión popular andina; se trató de indagar sobre los impactos de la globalización en la fiesta religiosa.

Este primer apartado tiene como opción epistemológica abordar la religión popular andina, en tanto este campo encierra prácticas simbólicas que son, al mismo tiempo, susceptibles de observación empírica. La idea de la religión es una acumulación social de la existencia humana; entonces, se fundamenta en la historia y se construye sobre las convenciones sociales y la memoria colectiva. La religión está, en este sentido, en el terreno de lo simbólico.⁹

Definimos lo popular como lo que está en pugna con lo oficial. Hablamos de la «cultura popular» y de la «cultura oficial» como categorías simbólicas. Lo popular significa que hay sectores de poder y discursos categorizados como «oficiales». Es decir, el uno no puede existir sin el otro; lo popular necesita lo oficial y viceversa.

El actual panorama religioso de América del Sur está marcado por el desencuentro del catolicismo español con las religiones y creencias tradicionales.¹⁰ Este complejo y peculiar panorama latinoamericano, que denominaremos fenómeno andino, hay que analizarlo detenidamente para una mejor comprensión. El fenómeno andino es una realidad amplia, difícil de ahondar en pocas páginas. Se desea lograr una aproximación desde la antropología y la sociología de la religión.

En el capítulo II, se expone la memoria histórica de la fiesta en la religión popular. La exploración se basa en la reproducción de la fiesta desde la memoria histórica; es necesaria una mirada a sus elementos simbólicos a partir de su historia para descubrir la riqueza de este imaginario colectivo. El objetivo específico de este apartado es el análisis histórico de la reproducción de la fiesta en el marco de la religión popular andina y las formas de expresión de la memoria a través del ritual.

Para explorar la fiesta hay que realizar un levantamiento histórico del festejo del Padre Eterno como eje vertebral. Un relato del rito mismo y otros

9. Patricio Guerrero Arias, *La cultura: Estrategias conceptuales para comprender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia*, Quito, Abya-Yala, 2002, p. 80.
10. Lucas Cerviño, «El indispensable aporte de lo religioso para una convivencia intercultural», en *Cuaderno Intercultural Caminar*, No. 10, Cochabamba, Instituto Latinoamericano de Misiónología, 2009, p. 11.

aspectos de la fiesta como la celebración y la etnografía son también recursos que se aclaran en la memoria histórica.

Como *método* de investigación se eligió la observación y el análisis de la memoria oral a través de visitas a la comunidad, la participación en la fiesta, entrevistas a profundidad a los interlocutores. Solo presentamos la idea del método a manera de anticipo, pues lo desarrollaremos más adelante con más detalles.

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

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

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

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

La interculturalidad y la liberación son dos caras de la misma moneda. Es decir, el diálogo y la apertura mental y concreta hacia el otro son partes fundamentales de la liberación integral. Tanto la liberación como la interculturalidad son perspectivas de carácter dinámico, plural, multidimensional. La interculturalidad surge de un encuentro vivencial y la liberación, a su vez, proviene de la necesidad de la equidad y de la pugna interna de poder en las comunidades dominadas que ponen el acento más allá de lo doctrinal y ritual presentes en la fiesta religiosa; es un gran esfuerzo de reconocimiento y entendimiento mutuos.

Entendiendo que la religión es una manifestación que busca mejorar la vida para llegar al *sumak kawsay*,¹¹ y también un medio a través del cual

11. *Sumak Kawsay* o buen vivir. La idea recupera la cosmovisión de los pueblos y nacionalidades indígenas que es utopía de un proyecto de vida en común, ejecutada por la acción de todos.

se expresa la experiencia religiosa, hay que desafiar e interpelar a los actores sociales para superar las superficialidades y el mero espectáculo. Siguiendo esta cosmovisión indígena, se toma en cuenta la categoría del mejoramiento en permanente construcción y reproducción.¹² En esta línea de reflexión, la praxis religiosa tiene que ser intercultural y liberadora, debe abrirse más allá de los límites y de las barreras culturales, sociales y económicas.

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

Se pueden identificar muchas vertientes dentro del proceso de la globalización; señalaremos dos sobresalientes: la primera, en un marco sociocultural, se trata de un proyecto modernizador, cuyas finalidades son la homogeneización y la unificación para lograr, sobre todo, una cultura mundial. Las manifestaciones culturales muestran que el proceso no se puede dar; existen bolsas de diferenciación e hibridación cultural. En efecto, estas señalan cómo entender a las sociedades globalizadas y cómo las culturas nacionales y locales se apropian, se negocian, se resignifican a sí mismas, se resisten a los elementos de la globalización.

La segunda vertiente se trata de un proceso donde la cultura es comprendida como centro de transformación. Esta tendencia va hacia una descentralización contra la postura que homogeneiza. Así, la globalización se convierte en una instancia de diferenciación entre lo universal y lo particular, entre lo global y lo local, entre etnocentrismo y relativismo cultural, entre la homogeneización y la heterogeneización.¹³

Es importante notar que «Sumak kawsay» no es una idea nueva ni es exclusiva del mundo andino; en el Occidente, Aristóteles planteaba la idea de la «buena vida» (*eubiós*) para el «hombre libre», varón adulto que vive en la *polis*.

12. Cfr. Alberto Acosta, «El Buen Vivir, una oportunidad por construir», en *Ecuador Debate*, No. 75, diciembre, Quito, CAAP, 2008, p. 34.
13. Rolando Pérez Sánchez, «Globalización cultural e investigación intercultural en psicología

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

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

Mediada y apoyada por la teoría y el trabajo de campo en Licto, la investigación contó con la participación y el análisis de la fiesta en el mes agosto, que es el momento clave para la exploración del ritual. No se recurrió solo a la fiesta en sí misma, sino también a las fuentes orales. Los procesos pertinentes fueron: formular las preguntas para las entrevistas, observar y escuchar.¹⁴ Se trabajó también con material fotográfico y documental relacionado con la fiesta, y otros materiales inéditos. Otro componente indispensable de esta investigación fue lo vivencial; la gran ventaja de convivir permanentemente con la realidad que fue investigada.

Se realizaron entrevistas individuales y grupales, basadas en la función comunitaria de los entrevistados. Se tomó en cuenta también a los *taytakuna* y *mamakuna*¹⁵ que viven intensamente su religiosidad y su lógica.

Partiendo de una realidad de la existencia cristiana, afirmamos que la fiesta religiosa es una manera de sintetizar la vida del pueblo. En la historia de Licto, las fiestas y sus rituales organizan los aspectos culturales, económicos, sociales y políticos, así como el orden social y el ritmo de la vida de los lugareños. En la época de la fiesta las comunidades se movilizan y, por ende, es un tiempo muy importante en la vida de la comunidad.¹⁶

social: Apuntes para la problematización de un vínculo integrado», en *Revista de Ciencias Sociales*, vol. II, No. 100, San José, Universidad de Costa Rica, 2003, p. 166-167.

14. Martyn Hammersley y Paul Atkinson, *Etnografía. Métodos de investigación*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2a. ed., 1994, p. 15.
15. «Taytakuna» y «mamakuna» son palabras kichwas (Sierra ecuatoriana) que significan los mayores, hombres y mujeres (*Yachak-amauta* = sabios y sabias) que en una forma singular apoyarán la investigación con su sabiduría y experiencia desde lo vivido.
16. En tierras lejanas, en el continente africano –en Kenia– existen elementos parecidos a lo festivo y a la ritualidad de los Andes. La ruptura con lo ordinario, la alegría, el movimiento

CAPÍTULO I

Religión popular andina

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

IDEAS PRELIMINARES

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

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

LA CULTURA Y LA RELIGIÓN POPULAR

La situación actual –acelerada por los cambios sociales, culturales, políticos y religiosos– reordena el mundo, el tiempo y el espacio. Por lo tanto, se trata de caídas de referentes históricos provocadas por la globalización.¹⁷

del cuerpo colectivo son algunos aspectos comunes en las dos culturas. Es decir, lo popular tiene que ver con el espíritu humano que trasciende la geografía y la topografía.

17. P. Guerrero Arias, *La cultura: Estrategias...*, p. 16.

Estas caídas y reordenamientos nos obligan a dar una nueva mirada al complejo concepto de la cultura como una construcción social y simbólica. Este enfoque muestra que no se puede omitir el soporte sociocultural en el análisis del fenómeno religioso.

La concepción sociológica predominante en el pasado entendía la cultura como un rasgo social; uno, entre los muchos hechos sociales que necesitaba comprender, representar y describir.¹⁸ Con el tiempo, hacia el final del siglo XVII, la cultura toma otro sentido con carácter de doble filo: capacitador y restrictivo. Desde este pensamiento surge el modelo de cultura universal, concepto que se mantuvo desde el siglo XVII en adelante, y justificó el proyecto de civilización y de colonización abusiva contra los pueblos o culturas originarias de Abya Yala.

El *mundo de la cultura*, tanto como el hábitat humano, apunta Bauman, es la ambivalencia entre «creatividad» y «regulación normativa». En este planteamiento, tanto la creatividad como la regulación normativa forman parte de la noción de cultura. Por consiguiente, «la cultura se refiere tanto a la invención como a la preservación, a la discontinuidad como a la continuidad, a la novedad como a la tradición, a la rutina como a la ruptura de modelos, al seguimiento de las normas como a lo corriente, al cambio como a la monotonía de la reproducción, a lo inesperado como a lo predecible».¹⁹

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

La coyuntura actual, que denominaremos Abya Yala,²⁰ es la multicultural pluralidad étnica y multirreligiosa. Patricio Guerrero afirma que Abya Yala es tierra de nacionalidades, «una nación en sí»,²¹ es una conceptualización que cambia la reformulación de cómo pensar y comprender la zona así denominada. Al hablar de la nueva mirada, se toman en cuenta la diversidad, la pluralidad,

18. Zygmunt Bauman, *La cultura como praxis*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 14.

19. *Ibid.*, p. 22.

20. P. Guerrero Arias, *Corazonar...*, p. 32-33. El término «Abya Yala» significaba *la tierra en madurez*. Este término se utilizó antiguamente como nombre del continente de América. Actualmente, algunos teólogos utilizan el término «Abya Yala» en referencia a las poblaciones originarias, pueblos y nacionalidades del continente. Revitalizar el nombre «Abya Yala» constituye una respuesta política descolonizadora.

21. P. Guerrero Arias, *La cultura: Estrategias...*, p. 121.

la diferencia y el «otro», como ejes indispensables en una sincera reflexión de la manifestación cultural que se construye con los actores sociales diversos.

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

La cultura se experimenta cotidianamente en las interacciones con el «otro» y también con la naturaleza, en búsqueda del sentido y el significado de la vida. La estrategia conceptual sobre la cultura, como plantea Guerrero, debe evitar caer en reduccionismos biólogos, sociólogos, culturalistas o limitarse a señalar solo los rasgos externos, o reducirla a «bienes culturales». Al contrario, debe darse cuenta de la praxis humana integrada a los cambios que impone la dialéctica sociohistórica.²² En esta construcción estratégica conceptual, se reconoce la diversidad humana y la riqueza dentro de la pluralidad.

Según Guerrero, la cultura hace referencia a la totalidad de prácticas, a toda la producción simbólica o material resultante de la praxis que el ser humano realiza en sociedad, dentro de un proceso histórico concreto.²³ La precisión nos presenta el lado empírico de la cultura y, desde ella, se derivan significados y valores que definen un determinado modo de vivir. Sin embargo, la referencia a los elementos que caracterizan la cultura da lugar para hablar de las representaciones sociales de la idea de tal o cual cultura. Por ende, puede referirse a la cultura popular, étnica, indígena o nacional.²⁴

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

En segundo lugar, enfocamos la noción plural de las culturas. Esta posición contradice la visión evolutiva unilineal de la historia que era consecuencia del concepto de la humanidad universal, de la creencia en razas superiores y de la visión naturalista de la cultura.²⁵ Con referencia al filósofo Gottfried von Herder, constatamos que la historia no es un proceso continuo ni es resultado de

22. *Ibid.*, p. 35.

23. *Ibid.*

24. Daniel Mato, «Culturas indígenas y populares en tiempos de globalización», en *Nueva Sociedad*, No. 149, mayo-junio, Caracas, NUSO, 1997, p. 102.

25. P. Guerrero Arias, *La cultura: Estrategias...*, p. 39-41.

la razón. En diversas formas, cada pueblo se desarrolla, y no siempre continúa la historia anterior; el contexto, la época, el lugar geográfico y las dinámicas internas son determinantes. Esta nueva visión permite pensar y hablar sobre la diversidad de las culturas.²⁶

A partir de argumentos avanzados, se reconoce la pluralidad de la cultura así como el problema de la definición y las transformaciones de este concepto. En esta percepción plural de la cultura hay que repensar el espacio y el tiempo. Como lo expuso Jesús Martín Barbero con referencia a la comunicación, «se despliega un mapa de síntomas y desafíos para las ciencias sociales, una agenda nueva para la reflexión».²⁷ Citando a Clifford Geertz, Martín Barbero confirma que las fronteras han estallado y se han alterado «por la configuración de objetos móviles, nómadas, de contornos difusos, imposibles de encerrar en las mallas de un saber positivo y rígidamente parcelado».²⁸ Nos enfrentamos a una situación concreta que es fluida, plural y descentrada, donde la estabilidad, consensualidad y universalidad son cada vez más ajenas. Con Edward B. Tylor, la cultura empieza a ser mirada desde una perspectiva antropológica; la antropología como ciencia se dedica a un estudio específico. La cultura, según Tylor, es el objeto central de la antropología. Él define la cultura como «ese complejo total, que incluye conocimientos, creencias, artes, leyes, moral, costumbres y cualquier habilidad adquirida por el hombre como miembro de la sociedad».²⁹

La cultura es producto de acciones sociales –construcción social de acciones concretas– generadas por determinados actores sociales que viven dentro de un contexto histórico específico. La sociedad, el contexto en concreto, al igual que los sujetos sociales, no pueden estar al margen del concepto «cultura». Es decir, en la fiesta, como en cualquier proceso social e histórico, se construye, se deconstruye y se revitaliza la cultura.

Analizar el rito en la fiesta religiosa como acto y lógica fundamental de la vida social nos lleva a dos nociones desarrolladas por George Yúdice: la de performatividad y la de la *cultura como recurso*.³⁰ Según Yúdice, el papel de la cultura se ha expandido y se ha alejado de la concepción tradicional (*alta cultura*, *cultura popular* y *cultura antropológica*); hay que incluir los aspectos polí-

26. *Ibid.*, 40.

27. Jesús Martín Barbero, «Mediaciones comunicativas de la cultura», en Santiago Castro-Gómez, edit., *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*, Bogotá, Centro Editorial Javeriano, 2000, p. 29.

28. George Yúdice, *El recurso de la cultura*, Barcelona, Gedisa, 2002, p. 23. George Yúdice argumenta que «el papel de la cultura se ha expandido de una manera sin precedentes al ámbito político y económico, al tiempo que las nociones convencionales de la cultura han sido considerablemente vaciadas».

29. P. Guerrero Arias, *La cultura: Estrategias...*, p. 44.

30. G. Yúdice, *El recurso de la cultura*, p. 43.

ticos y económicos que renuevan o permiten la renovación de la cultura. Ahora, en la fiesta patronal (*cultura nativa y patrimonio*), el uso o la promoción de la cultura pueden darse desde esta estrategia para el consumo turístico. Por consiguiente, la noción de la cultura como recurso, dice Yúdice, por un lado sustenta la performatividad ya que la globalización aceleró la transformación de todo en recurso y, por otro lado, «la transformación de la cultura como recurso representa la aparición de una nueva episteme, en el sentido foucaultiano del término».³¹ Al enfocar lo popular y lo social como la producción de un determinado grupo en la sociedad, se entienden los aspectos de la performatividad y la noción de cultura como recurso. En referencia a las nociones, hay negociaciones, resignificaciones y resistencias que, de algún modo, no permiten que desaparezcan en una determinada manifestación cultural. Por lo tanto, no se puede ignorar lo positivo de la cultura popular frente a la hegemonía.

La comprensión de la cultura desde Abya Yala no puede ser observada, descrita ni analizada objetivamente porque la mirada y el conocimiento humano son limitados y, naturalmente, selectivos. Es imposible percibir la totalidad del mundo; en un esfuerzo por lograrlo, los científicos sociales han desarrollado estrategias, definiciones y aproximaciones.

En la actualidad, se habla de una mirada renovada «que permite trabajar en la revitalización de la cultura desde perspectivas descolonizadoras».³² La nueva mirada valoriza la riqueza cultural del continente y reconoce su diversidad y diferencia. Entonces, nuestra mirada a la cultura o una investigación de una manifestación cultural no harán referencia a una isla, sino más bien a toda la producción simbólica y material. Por lo tanto, nos referimos a la cultura como un «conjunto de diferencias significantes y de significaciones y sentidos»³³ y, por supuesto, dentro del contexto histórico específico.

Desde esta perspectiva, y retomando la definición de la cultura como la totalidad de prácticas y producción simbólica o material resultante de la praxis del ser humano, siempre dentro de un proceso histórico concreto, no existe una cultura universal que sirva como norma a las demás culturas; lo que existen son diferentes culturas empíricas.³⁴ Se puede definir la cultura como algo empírico, también como *el conjunto de significados y valores que dan forma a un determinado modo de vida* (Lonergan, 1988). Lógicamente, no se puede entender la cultura y, menos sus manifestaciones, al margen de la misma sociedad, fuera del contexto: un contexto en constante flujo que se produce y reproduce. En conse-

31. *Ibid.*

32. P. Guerrero Arias, *Corazonar...*, p. 8.

33. P. Guerrero Arias, *La cultura: Estrategias...*, p. 82.

34. Germán Neira Fernández, *Religión popular católica latinoamericana, tres líneas de interpretación (1960-1980)*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2007, p. 28.

cuencia, constata Guerrero, «la cultura hace posible el equilibrio entre el cambio y la permanencia; por ello es necesario ver la cultura como una dialéctica continua de creación y producción humana y no como una <cosa> inamovible, sino en constante cambio y transformación».³⁵

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

La cultura, en su comprensión, toma en cuenta las instituciones y estructuras de convivencia social. Tal es el caso de la fiesta, la familia, la iglesia o la religión y las clases sociales que son indispensables como marcos sociales. Por lo tanto, se incluyen las fechas, personajes y acontecimientos importantes, entre otros.³⁶ Se trata de la relación horizontal y vertical; relación con Dios o con lo sagrado; es decir, la vinculación trascendental, religiosa y mística. En esta relación justificada y reforzada por las estructuras sociales, el ser humano busca encontrar respuestas básicas y definitivas de su existencia, abandonarse a lo sagrado y, más allá, encontrar su propia identidad.

El enfoque permite hacer una discriminación estratégica en cuanto a la comprensión pluralista de la cultura. Se hace la distinción entre las formas interiorizadas y las formas objetivas de la cultura;³⁷ se sabe que existen circunstancias que son accidentales y que detrás de lo circunstancial hay una sustancia. Se resiste a «formas simbólicas» y estructuras mentales interiorizadas, por un lado, y objetivadas bajo la forma de prácticas rituales y de objetos cotidianos, religiosos y artísticos, por otro; así se relacionan los actores sociales y la cultura. Ella no existe sin los actores sociales y viceversa. Los actores sociales crean y recrean la cultura; son ellos mismos quienes consumen lo que producen.

La cultura se produce dentro de un contexto sociohistórico. Esta producción cuenta con instituciones que juegan un papel central. Para las instituciones, marcos o cuadros sociales, familia, religión, clases sociales es innegable el pro-

35. Patricio Guerrero Arias, *El saber del mundo de los cóndores*, Quito, Abya-Yala, 1993, p. 16.

36. Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 508.

37. Cfr. Gilberto Giménez, «La globalización y la cultura», en *Estudios Sociológicos XX*, No. 58, 2002, p. 27, en http://codex.colmex.mx:8991/exlibris/aleph/a18_1/apache_media/VD9MPF7KBXVN24HYCR3CG1GIBTX1NH.pdf. Consultado: 20 de agosto de 2011.

ceso de la transmisión de los valores y códigos culturales que tradicionalmente se realiza de generación en generación, uno nace y se desarrolla en el seno de una determinada sociedad con su forma de vivir, de entender el mundo y lo sagrado. Los sujetos reciben y modifican creativamente dichos valores y códigos culturales y los siguen transmitiendo en un sinnúmero de maneras.

Como se ha expresado, el ámbito religioso es una realidad que nos rodea y en la que estamos inmersos. Los análisis y las estadísticas demuestran que en las últimas décadas del siglo XX, las tendencias religiosas se reanimaron más que la secularización.³⁸ En una lectura cuidadosa de la fiesta y de otras manifestaciones religiosas, especialmente lo pentecostal, se puede notar esta tendencia de reanimación religiosa. Es decir, en la actualidad se está rearticulando el ámbito social, el hecho religioso. Consecuentemente, este fenómeno exige una reflexión y rigurosidad, en cuanto la religión se entrecruza con lo social.

En la actualidad, el fenómeno religioso presenta nuevos desafíos, nuevas cosmovisiones y nuevas ritualidades; uno de ellos es la religión popular. La religión popular o la religiosidad popular es una realidad que se manifiesta a través de «creencias, actitudes, símbolos y formas de comportamiento social por las cuales la gente interpreta y construye, re-significa y reconstruye sus experiencias diarias y extraordinarias».³⁹ Además, la exigencia para explicar el actual orden del mundo, su experiencia de lo divino (sagrado) y de la vida, el matrimonio, lo económico, o lo laboral, es cada vez mayor.

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

El fenómeno de la religiosidad está presente en casi todas las religiones del mundo, los musulmanes son religiosos, los africanos son notoriamente religiosos.⁴⁰ Este fenómeno religioso, tanto en su expresión externa como en los rituales o las creencias, se modifican en interrelación con la economía, la

38. Aurelio Alonso constata que «las estadísticas, el análisis de influencias y la simple observación demuestra que las tendencias de reanimación religiosa superan hoy las de secularización, que habían prevalecido bajo el influjo de la modernidad». Cfr. Aurelio Alonso, «Prólogo», en François Houtart, *Mercado y religión*, Caracas, Monte Ávila, 2006, p. 2.

39. Museo de la Ciudad, *Celebrando lo sagrado en la vida y en la muerte*, Quito, Imprenta Flores, 2003, p. 9.

40. «Africans are notoriously religious and each people have its own religious system with a set of beliefs and practices», John S. Mbiti, *African Religions and Philosophy*, Nairobi, Heinemann Kenya, 1989, p. 1.

política, la organización de la sociedad y todos los elementos que constituyen la cultura.⁴¹ Entonces, las formas o expresiones populares de los pueblos varían; por un lado, conllevan formas y expresiones cristianas occidentales y, por otro, contenidos o rasgos culturales propios de los pueblos. Ahora, lo que se encuentra en las prácticas religiosas populares es una especie de sincretismo, una mezcla de varias prácticas religiosas con el cristianismo, lo indio o lo africano, como en el caso de los países latinoamericanos.

Primero, si entendemos la religión como el conjunto organizado de prácticas y creencias a través de las cuales determinados grupos humanos viven y expresan su relación con Dios o un ser o seres superiores, de acuerdo con su situación sociocultural,⁴² entonces, la experiencia religiosa no es una mera costumbre «folclórica» del pueblo; debe verse como una realidad sociocultural profunda y objetiva; diferenciada y compleja, especialmente en un pueblo que tiene un hondo sentido religioso: no se puede desvalorizarla y, peor, reducirla a un sector marginal de atención.

Segundo, como afirmaban Durkheim y Geertz, la religión es un hecho social y un sistema cultural. Entonces, tomando en cuenta la complejidad del bagaje tradicional del campo religioso: oralidad, raíces ancestrales, los distintos estilos de vida popular, la memoria histórica, entre otros, podemos decir que es un entrecruce de elementos sociales, económicos, culturales, políticos, ideológicos.⁴³ Dentro de esta lógica puede haber contradicciones, sincretismo, creatividad como consecuencia de las diversas influencias.

El tercer punto complementa al anterior. Las prácticas cotidianas e históricas en los sectores populares pretenden configurar una visión desde la misma, acentuar lo popular, en oposición a una pretendida cultura alta u oficial. Partiendo de una base del sentido común popular, la «religión popular», de una manera u otra, viene a ser parte de una cultura popular. Esta se dinamiza y cambia con las circunstancias históricas coyunturales.⁴⁴

Según García, «la adjetivación de la religión como *popular* hace referencia a otro tipo de religiosidad que por lo general es tipificada de oficial»,⁴⁵

41. Salvador Rodríguez Becerra, «Introducción», en Carlos Álvarez Santaló, María Jesús Buxó y Salvador Rodríguez Becerra, coord., *La religiosidad popular: Antropología e historia*, Barcelona, Anthropos, 2003, p. 7.

42. Germán Fernández Neira, «Presupuestos de un método de investigación de la religión popular», en *Teológica Xaveriana*, vol. 61, No. 171, enero-junio, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2011, p. 228.

43. Patricio Guerrero Arias, *Entre la alineación y la esperanza. Aproximaciones a la religiosidad popular*, Quito, s. e., s. f., p. 2.

44. Cristian Parker, *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 160.

45. José Luis García García, «El contexto de la religiosidad popular», en C. Álvarez Santaló, M.

gracias a la cotidianidad y al sincretismo de la religión popular. Reconociendo que la religión popular entremezcla manifestaciones religiosas y tradiciones rituales, entre otras cosas, con gran dinámica, podemos afirmar que a veces se construye como resistencia cultural a la cultura oficial. Ante ella (la religión oficial), la exigencia de lo moral, *los sacramentos, la ortodoxia, el magisterio y la autoridad* relacionados con una institución formal no cuentan mucho, aparentemente. Desde esta perspectiva, la *religión popular* pretende relativizar lo místico, lo simbólico, lo mágico y lo festivo. Cristian Parker constata que «la fe es lo más sublime. La fe es lo más importante, aunque se esté alejado de la Iglesia. La fe está presente en todos, en todos los seres humanos».⁴⁶

Cristian Parker plantea a la «religión popular» como el concepto que trata científicamente el fenómeno de las religiones populares en América Latina. Sostiene que la religión popular abarca las manifestaciones de carácter colectivo, «sujeta a las influencias de un proceso de modernización capitalista y sus manifestaciones en la urbanización, industrialización, escolarización y cambios en las estructuras productivas y culturales».⁴⁷

En palabras de Parker, la religión popular es la manifestación colectiva que expresa «a su manera, en forma particular y espontánea, las necesidades, las angustias, las esperanzas, y los anhelos que no encuentran respuestas adecuadas en la religión oficial o en las expresiones de las élites y clases dominantes».⁴⁸ El afán formal por la ortodoxia, a veces, no toca la realidad concreta: la abstracción le quita el vínculo con el pueblo y con sus necesidades inmediatas y mediatas.

Esta brecha simbólica entre lo ideal y lo concreto se nota en la representación y la devoción al Dios Padre, el Padre Eterno, o a los santos en general. En el intento de representar al Dios Padre (algo inaudito), convergen valores religiosos, personales, culturales, sociales y vitales. Por lo tanto, en las devociones populares siempre se encuentran los intermediarios: los santos, ángeles, Jesús, cada uno aportando a la convergencia de valores. La admisión de esta realidad flexible armoniza las relaciones entre «la ortodoxia» y «lo popular».

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

J. Buxó y S. Rodríguez Becerra, coord., *op. cit.*, p. 19.

46. C. Parker, *op. cit.*, p. 160.

47. *Ibid.*, p. 45.

48. *Ibid.*, p. 61.

Segundo, el concepto de la religión popular, de una forma u otra, se utiliza como sinónimo de religiosidad popular, religión del pueblo, catolicismo popular, cristianismo popular, piedad popular, religión popularizada.⁴⁹ Además, no cabe quedarse en un nivel descriptivo, sino añadir a la propuesta teórica una línea sistemática e interpretativa de los hechos.

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

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

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

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

Señalaremos algunas características de la religión popular. Un primer elemento es la dependencia y la reciprocidad. Para los sacerdotes, como para los fundadores, es importante cumplir con la palabra y «dar la fiesta». Alguien tiene que «dar la fiesta» o financiar. De hecho, se necesita una especie de gremio,⁵⁰

49. G. Neira, *Religión popular católica...*, p. 41.

50. Los fundadores son familias mestizas de Licto y de Flores, las cofradías están conformadas por los comuneros de Gueseche y el resto de gente participante son los devotos.

los fundadores, las cofradías y los devotos. Estas relaciones sociales tienen que fermentar como una forma de lubricar la fiesta, la fe popular.

Un segundo elemento es el componente lúdico de la religión popular. La fiesta como un acto social provee las posibilidades de rezar, hacer penitencia (reconciliación familiar y comunitaria), hacer rogativas, llorar, implorar, cantar, hacer votos de sacrificio, pedir por los difuntos. Además la fiesta es un momento para salir de lo cotidiano, de lo ordinario, de la rutina diaria; es un espacio para olvidar la miseria y la explotación que se vive. Los elementos cotidianos como vestido, baile, comida, bebida, entre otros, son transformados o «elevados» a un estatus distinto, a un estado extraordinario, no cotidiano, a un estado diferente de vida. La fe se convierte en un tranquilizante y en una esperanza para hermanarse y olvidar la miseria vivida, la alienación. Entonces, en el ámbito comunitario e individual, la fiesta patronal se convierte en un espacio de reelaboración y reordenamiento de la vida cotidiana.

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

Un cuarto elemento es la imaginería religiosa; los «santitos» –esculturas y retratos de imágenes– son fundamentales para la devoción personal, familiar o comunitaria. La ritualidad se manifiesta de múltiples maneras: romerías, exvotos, peregrinaciones masivas y peticiones privadas. Los tocan, les hablan o conversan con ellos como si fueran personas concretas y vivas; también depositan a los niños ante las imágenes de los santuarios, como manifestación de confianza en la buena voluntad de Dios y por la mediación de los intermediarios sagrados. Es decir, las imágenes no son solo madera, yeso, metal, etc., son reales; constituyen la representación de lo significado.

El elemento festivo es un «rasgo inconfundible de la religión popular»⁵³ que identifica y caracteriza al pueblo. En efecto, la fiesta posibilita la organización religiosa de los sacerdotes, compadres y cofradías, y refuerza los lazos fami-

51. C. Parker, *op. cit.*, p. 182.

52. P. Guerrero Arias, *Entre la alineación...*, p. 24.

53. P. Guerrero Arias, *La cultura: Estrategias...*, p. 189.

liares; los comuneros se reúnen para comer, beber, bailar y rezar juntos. En este sentido, «la fiesta patronal cumple una función integradora de primer orden».⁵⁴

LA RELIGIÓN POPULAR ANDINA

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

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

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

Lo andino

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

Es indispensable puntualizar conceptualmente lo andino con la finalidad de precisar el objeto de estudio. Primero, lo andino nos sirve como código

54. *Ibid.*

55. John S. Mbiti, *op. cit.*, p. 1.

56. J. L. García, *op. cit.*, p. 19.

para delimitar el campo de estudio y el concepto. Segundo, nos permite entender la rica diversidad, la pluralidad y la unidad de nuestras realidades.⁵⁷

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

Lo «andino», dice Josef Estermann, «se refiere a una categoría espacial, a un ámbito geográfico y topográfico».⁵⁸ La idea es tratar de delimitar el área: geográfica, ecológica, social, simbólica y cultural. En el sentido geográfico, la referencia trasciende la región montañosa de América del Sur que se denomina la parte «serrana» del continente. La región andina se extiende desde el oeste de Venezuela, pasando por Colombia, Ecuador, Perú y Bolivia e incluye las partes norteñas de Argentina y Chile –vasto territorio atravesado por la «Cordillera de los Andes»–.⁵⁹ A esta unidad diversa que es lo andino, Guerrero añade que «abarca desde las altas cumbres de las zonas de altura: punas y páramos, –a los que simbólicamente llamamos el mundo de los cóndores– hasta los espacios costeros e insulares o el pie de monte amazónico».⁶⁰

Esta área geográfica montañosa se caracteriza por las condiciones climáticas diversas que han determinado variados microclimas en pisos ecológicos. Esto ha posibilitado la existencia de población humana desde hace miles de años.

Hay múltiples manifestaciones de las variadas culturas y civilizaciones que han surgido en esta región. La cultura Inca, que estuvo asentada en dicha zona antes de la llegada de los españoles, es conocida como una de las más

57. P. Guerrero Arias, *El saber del mundo...*, p. 6.

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

59. Josef Estermann, *Cruz y coca: Hacia la descolonización de la religión y la teología*, La Paz, Librería Armonía, 2013, p. 63.

60. P. Guerrero Arias, *El saber del mundo...*, p. 6.

avanzadas. La ubicación geográfica muestra que la región andina era una «zona de contactos», zona de intercambio comercial y cultural amplia con las tierras bajas del Pacífico y la Amazonía.⁶¹

Entonces, el término «andino», por las características fundamentales encontradas en la región, se refiere a: 1. área geográfica, principalmente; 2. noción topográfica; 3. población de la región (definida geográfica y topográficamente); en esta investigación preferimos llamarla «población andina», «los andinos» o «pueblos andinos», y 4. lo «andino» que es un cierto modo integral de vivir, actuar y pensar. Es decir, se refiere a una determinada cultura; al «hombre y a la mujer andinos», en el pasado y en el presente;⁶² a quienes se identifican con la región; a quienes se sienten geográfica, social y culturalmente andinos.

Lo «andino» no se limita a una «identidad incaica» o «prehispánica». Es decir, lo «andino» trasciende lo incaico y prehispánico en cuanto a espacio y tiempo. Esta identidad experimenta permanentes transformaciones e integra nuevos aspectos, mientras rechaza otros. El *runa* andino, entonces, no supera su tradición ni tampoco lo antiguo, sino que los interpreta con un espíritu creativo e innovador.⁶³

Religión andina

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

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

61. Jean-Paul Deler, *Ecuador: Del espacio al estado nacional*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador / IFEA / CEN, 2a. ed., 2007, p. 51-64.

62. J. Estermann, *Cruz y coca...*, p. 65.

63. J. Estermann, *Filosofía andina...*, p. 290.

64. *Ibid.*, 255.

Desde esta lógica andina o cosmovisión andina, y desde la epistemología, se debe tomar en cuenta los procesos en el fondo de la cultura, como la «transculturación» y lo «transreligioso»,⁶⁵ como procesos indispensables para responder al sincretismo religioso y transreligioso. Por lo tanto, se trata de un cristianismo andino y de elementos andinos en el cristianismo, elementos presentes en la religión andina o religiosidad andina.

El sincretismo religioso es un modelo clave hacia la comprensión del campo religioso. Se manifiesta en todas las religiones, pero especialmente en las más grandes –afirma Estermann–, sea en el islamismo, cristianismo, o budismo. Entonces, hablar de la pureza o «alta pureza» en el campo de la religión resulta delicado, pero al mismo tiempo esto no quiere decir que la religión sea impura. El sincretismo, como dice Estermann, «no es un signo de <impureza> y <decadencia>, sino de la organicidad e interpretación cultural, de la interculturalidad del hombre mismo».⁶⁶ Sin duda alguna, la religión andina y sus características se han construido dentro de este marco conflictivo, violento, de resistencia, de negociación, de apropiación, y, por tal razón, persisten rasgos fundamentales de la experiencia religiosa andina.

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

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

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

65. *Ibid.*, 260.

66. *Ibid.*, 261.

67. C. Parker, *op. cit.*, p. 192.

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

Para comprender esta realidad compleja, Dios forma una parte integral de ella y es él quien ordena el universo. «Dios está en todo», es una frase común y esta afirmación abarca la experiencia de la mayoría de la gente andina. Dios está presente en el mundo, no como persona, sino en una forma distinta; su presencia es simbólica. Estermann afirma: «Dios es ante todo «relación» y «relacionador» y no, «substancia» o «sujeto»».⁷¹ En la manifestación religiosa andina resulta que la relacionalidad es un primer elemento importante.

Un segundo elemento es lo simbólico, así también el ritual que asegura la vida como una manera de reordenar el mundo y evitar el caos. Los ritos y los símbolos en la fiesta juegan específicamente este papel de fenómeno transicional. Por lo tanto, el símbolo y el rito «bajan» lo sagrado y lo misterioso; lo hacen presente. Es decir, cotidianamente se viven, se celebran y se revelan, ritualidades y simbología.⁷²

La religiosidad popular «es un hecho esencialmente social»;⁷³ se vive y se fortalece a través de los procesos de socialización donde los valores culturales son transmitidos a los miembros de la sociedad. Dentro de este proceso de transmisión, la sociedad sanciona para que los valores funcionen de acuerdo a sus necesidades.

68. G. Neira Fernández, *Religión popular católica...*, p.181.

69. C. Parker, *op. cit.*, p. 192.

70. J. Estermann, *Filosofía andina...*, p. 262.

71. C. Parker, *op. cit.*, p. 264.

72. J. Estermann, *Filosofía andina...*, p. 266.

73. P. Guerrero Arias, *Entre la alineación y la esperanza...*, p. 35.

Un enfoque sobre la religiosidad andina se refiere a la relación de los hombres y las mujeres con lo sagrado; relación vital que trae a colación, también, a la naturaleza. Sin esta relación todo se desencadena, todo se desvincula; es decir, todos los aspectos quedarían prácticamente sin vida.⁷⁴

RELIGIÓN POPULAR Y GLOBALIZACIÓN

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

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

La globalización, que está vinculada a la progresiva mercantilización e intercambios culturales, presenta varios retos a la religión. Desde el plano cultural, en primer lugar, se han abierto inmensas posibilidades de interacción entre las culturas gracias a la globalización y a los avances tecnológicos. Dicha perspectiva, como se verá más adelante, presenta un nuevo escenario: el diálogo intercultural tomando en cuenta a los diversos interlocutores.

En segundo lugar, la globalización impone arbitrariamente «códigos ajenos» a la mayoría de la población y nuevas formas de vivir la fiesta. Estos códigos caminan contra el ritmo cultural establecido y ofrecen un orden mercantilista y consumista. Esta nueva coyuntura exige un escenario de resistencia o de negociación en el campo cultural, social y político.

La configuración de lo local y lo global

En este apartado desarrollaremos el marco de la globalización de la cultura. Por un lado, el fenómeno de lo local es más recurrente en los discursos, en la vivencia de la diversidad y en la fragmentación de las manifestaciones culturales. Por otro lado, lo global se configura con el consumo de los bienes

74. J. Estermann, *Filosofía andina...*, p. 258.

culturales, que orientan a las comunidades hacia una cultura planetaria y homogeneizante.

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

Lo local se puede configurar en lo global y viceversa, pero eso no quiere decir que la globalización sea algo dado y obvio. Ciertamente, existen manifestaciones culturales locales que se pueden encontrar en otras partes del mundo; sin embargo, estas minimizan la complejidad de los discursos sobre la globalización. Mirando las sociedades se puede notar que manejan algunos aspectos que indican que el panorama es poco complejo y solo un análisis a fondo puede hacer una buena diagnosis del fenómeno cultural global.

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

El sentido de lo religioso y de lo profano también se considera en la configuración de lo local y lo global. El lugar sagrado –anteriormente *huaca*– se llenaba no solo de significados religiosos, sino también de valores culturales y políticos; hoy se ha transformado radicalmente en su sentido social. La relación con el lugar y el espacio cambia, es resignificada; el lugar se vacía de sus contenidos particulares.⁷⁶ Los valores cambian y surge el sentido de lo pasajero y efímero; incapaz de satisfacer a plenitud las necesidades o de entregar en verdad el disfrute que promete.⁷⁷

Finalmente, la fiesta es espacio de resistencia y de afirmación de la identidad cultural. Luis Guillermo Guerrero, en el contexto de la fiesta huilense en

75. P. Guerrero Arias, *La cultura: Estrategias...*, p. 92.

76. Renato Ortiz, *Mundialización y cultura*, Bogotá, Convenio Andrés Bello, 2004, p. 113.

77. Cfr. Bolívar Echeverría, *Definición de la cultura*, México DF, UNAM, 2001, p. 268.

Colombia, dice que la fiesta es una expresión de subversión social restringida.⁷⁸ De hecho, la fiesta religiosa proporciona la posibilidad de hacer cosas extraordinarias, hasta más allá del orden establecido. En primer lugar, están los que deciden hacer lo contrario en el día de la fiesta por capricho por ejemplo «los hermanos evangélicos», y también algunos que dicen: «este año no voy a estar en la fiesta». En estas dos instancias se introduce el sentido de la fiesta como subversión restringida.⁷⁹

En segundo lugar, el espacio de la fiesta es donde los romeriantes y devotos sintetizan, simbólica y materialmente, los cambios (lo nuevo) en la comunidad. Hay expresiones de desacuerdos comunitarios frente a las nuevas versiones y reinterpretaciones que en cierta forma ocasionan una continua tensión dentro y fuera de la comunidad. Por un lado, se observa el debilitamiento de las estructuras organizativas, rituales, simbólicas y éticas de las antiguas fiestas, sin perder el sentido de lo religioso.⁸⁰ Por otro lado, observamos que se permite el diálogo con la novedad, con lo que acaba de llegar, desde la sustitución, complementación y resignificación. Un ejemplo concreto es la celebración de campeonatos de fútbol durante la fiesta.

La identidad y la alteridad

En la dimensión de la globalización, se entienden la identidad y la alteridad a través de los sujetos sociales que producen, emplean y consumen la cultura. Esta dimensión tiene como su proyecto la homogeneización; sin embargo, no se ha podido evitar la insurgencia de las diversidades.⁸¹ Según Luis Maldonado, la religiosidad popular (como religión popular) permite que se conserve la propia identidad en un «mundo en el que la identidad se desvanece y el desarraigo cultural y existencial están al orden del día».⁸²

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

78. Luis Guillermo Guerrero, «Fiestas patronales campesinas, resignificaciones y cambio social, estudio de caso Garzón-Huila», en Germán Ferro Medina, *Religión y etnicidad en América Latina*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología, 1997, p. 57.

79. *Ibid.*

80. *Ibid.*, p. 58.

81. P. Guerrero Arias, *La cultura: Estrategias...*, p. 92.

82. Luis Maldonado, «Liturgia y religiosidad popular», en *Selecciones de Teología*, vol. 39, No. 154, abril-junio, 2000, p. 1.

decir «yo soy» esto o «nosotros somos» esto otro. Según Guerrero, esta es la primera fase del proceso.⁸³ Los elementos para dicho proceso son: la pertenencia, la diferencia, la relación y la frontera. Uno necesita sentirse como parte de un determinado grupo, tener orgullo de su pertenencia, más allá de una mera identificación. Esto tiene que ver con el hecho de compartir la misma raíz histórica, el universo simbólico, la visión sobre la vida; en definitiva, una cultura.

El proceso de construcción de la identidad nace dentro de un contexto animado por la dialéctica. Los «otros», el contexto social son indispensables; es decir, la construcción de identidad implica «relación con», relación de alteridad.⁸⁴ Dentro de este encuentro se dialoga con el «otro», y esto da paso para reflexionar sobre ¿quién soy? o ¿quiénes somos?, ¿de dónde venimos? y ¿hacia adónde vamos? De hecho, es una reflexión sobre sí mismo; el sujeto se reconoce como diferente y se reafirma la existencia de uno mismo y la existencia del «otro».

En el escenario de la fiesta, a gran escala se pueden identificar dos grupos que construyen su identidad en una situación relacional, esta es la continua dialéctica de la alteridad. Los grupos son los indígenas lictus (licteños) y los mestizos aldeanos; los indígenas se sienten dueños de la comunidad –lo propio–, mientras los mestizos se apropian de la fiesta y del pueblo. Con esta lógica, cada agrupación se define frente a los «otros».⁸⁵ Por lo tanto, se encuentra la frontera simbólica de lo propio y lo ajeno.

Dentro de la categoría de identidad se pueden destacar dos enfoques: 1. el de la Antropología Cultural que aborda los fenómenos identitarios como proceso subjetivo y 2. el de la Filosofía de la Cultura que concibe la identidad como un hecho objetivo.⁸⁶ Para nuestro análisis y reflexión, nos concentraremos en el enfoque antropológico cultural.

La identidad cultural es parte integral de la identidad social y, por ende, tiene que ver con la toma de conciencia por parte de los miembros del grupo. En el caso concreto de las diferentes culturas, son los indígenas y los mestizos. Con los elementos que hemos señalado, podemos resumir que la identidad cultural es la propiedad por la cual un determinado grupo construye su unidad cultural específica de sí y para sí.⁸⁷

83. P. Guerrero Arias, *La cultura: Estrategias...*, p. 101.

84. Cfr. *Ibid.*, p. 102.

85. En los dichos comunes de la gente se constata lo siguiente: por un lado, los indígenas se dicen a sí mismos «runa», «llakta pura»; los mestizos les señalan como «naturales», «indios», «rocotos»; por otro, los mestizos se dicen a sí mismos «gente de razón», «racionales», «civilizados», «amo», «patrón» y los indígenas les dicen «mishos», «cutio», «waira apamuskas».

86. Manuel Espinoza Apolo, *Los mestizos ecuatorianos y las señas de identidad cultural*, Quito, Trama Social, 2000, p. 9.

87. *Ibid.*, p. 13.

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

La transformación de las identidades debe darse en las relaciones que se establecen entre los individuos y/o los grupos, pues, según Guerrero, las identidades no son fijas, están sujetas a una dialéctica sociohistórica continua y, además, son modificables.⁸⁸

En resumen: la religión popular andina es un producto heterogéneo, resultado de un encuentro de dos formas de concebir lo divino marcado por las culturas circundantes. Desde una práctica cultural, los fenómenos religiosos se apropian, se asimilan, se resignifican. Por consiguiente, la religión popular andina se vive en una lógica de convención.

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

88. P. Guerrero Arias, *La cultura: Estrategias...*, p. 103.

CAPÍTULO II

La memoria histórica de la fiesta en la religión popular

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

APROXIMACIÓN HISTÓRICA A LA FIESTA DEL PADRE ETERNO

Ideas preliminares

En las últimas décadas del siglo XX, se han notado muchos cambios en la vida de los indígenas de la provincia de Chimborazo. Estos cambios sociales, religiosos y políticos se produjeron gracias a la llegada a Riobamba de monseñor Leonidas Proaño Villalba.⁸⁹ Se inició así un proceso de liberación colectiva, creando un nuevo protagonismo con educación y empoderamiento de los dominados.

Uno de los grandes impulsos para esta orientación pastoral de Proaño fue la Segunda Conferencia del episcopado latinoamericano, reunida en la ciudad colombiana de Medellín en 1968, y también el Concilio Vaticano II (1962-1965). La conferencia continental impulsó la necesidad de una «revisión» de la acción eclesial; había que edificar una iglesia que respondiera a las diversidades y pluralidades culturales presentes en América del Sur.⁹⁰ La invitación estaba dirigida para que la Iglesia católica –la jerarquía y el pueblo– percibiera y reviviera su acción misionera con una nueva mirada para los nuevos tiem-

89. Monseñor Proaño llegó a Riobamba en el año 1954 como obispo y renunció por límite de edad en 1985.

90. Marco Vinicio Rueda, *La fiesta religiosa campesina*, Quito, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 1982, p. 14.

pos. En Riobamba, esto significó analizar las injusticias y abusos por parte de la Iglesia católica, para luego vivir una profunda renovación como diócesis.

La devoción a los santos tiene origen histórico. Luis Maldonado constata que hay una simple incorporación, más o menos exorcizada, de leyendas mitológicas o prácticas culturales paganas.⁹¹ Sin embargo, la historia oral en el caso de análisis no busca contar los hechos puntuales de la fiesta, ni tampoco los acontecimientos pasajeros, las repeticiones, etc.; más bien se busca describir y reconstruir la fiesta. Dicha reconstrucción y descripción se asentará en los horizontes de larga duración.

Martínez Albiach plantea: «el pueblo español poseía de Dios un concepto pueril y antropomórfico, a la par que inmiscuía la divinidad en todas las manifestaciones de su vida, incluso las más insignificantes, por lo que cae pronto bajo el influjo paternal del clero cuya dirección espiritual trasciende a lo espiritual y a lo «temporal»».⁹²

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

La memoria y la historia oral juegan un papel central en la fiesta religiosa, y hacen posible una verdadera historia social, en la que los actores históricos toman la palabra, como sujetos activos para sustentar su existencia. Dar valor a esta fuente popular nos lleva a percibir la creatividad y la potencialidad del pueblo y los saberes tradicionales.

Historia de la fiesta

Maldonado plantea que la fiesta opera entre el pasado, el presente y el futuro; vive el choque entre el modelo utópico y lo real, entre el símbolo y la situación, entre la ironía y la seriedad de lo oficial y lo establecido.⁹³ Entonces, la fiesta exige una detenida indagación histórica para llegar a la nota dialéctica que introduce esa misma fiesta.

91. Luis Maldonado, *Introducción a la religiosidad popular*, Bilbao, Sal Terrae Santander, 1985, p. 62.

92. Alfredo Martínez Albiach, *Religiosidad hispana y sociedad borbónica*, Burgos, Facultad de Teología del Norte de España, 1969, p. 574.

93. L. Maldonado, *Introducción a la religiosidad...*, p. 127.

Se considera que la fiesta patronal de Padre Eterno en Gueseche, Licto, es un elemento sociocultural.⁹⁴ La capacidad del ser humano de crear y recrear su cultura y símbolos, asimismo, está ligada a una historia y es resultado de la acción social.⁹⁵ Entonces, un acercamiento histórico a la fiesta del Padre Eterno es imprescindible. La historia de la fiesta es documentada u oral; es decir, la memoria sin asumir la historia no tiene sentido. Paul Ricoeur dice, la función de la historia con respecto a la memoria es «amplia en el espacio y en el tiempo; pero... amplía también en cuanto a los temas, a su objeto».⁹⁶ La memoria no sustituye a la historia, más bien se habla de memoria histórica. La memoria interpela a la historia como conocimiento y como proceso de creación y recreación, una representación del pasado.

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

La aproximación histórica de la fiesta nos permite reconstruirla desde la memoria; es decir, escuchando las diversas voces, su apreciación de la fiesta y los registros.⁹⁷ Esta nos ofrece un soporte de los hechos concretos que merece una valorización y un reconocimiento. Estos hechos son necesarios en la construcción del conocimiento histórico, los orígenes de la fiesta, el contexto de aquel entonces, la función de la fiesta, su producción y significado para la población. Además, desde esta mirada histórica es posible indagar las formas de transmisión de las tradiciones religiosas, económicas, políticas y culturales. Por lo tanto, la huella profunda que la fiesta ha dejado es hoy parte de la identidad cultural y se presenta como una especie de patrimonio tangible para la comunidad lictaña.

Según los inventarios de la parroquia de Licto, entre las esculturas religiosas que se registraron en el primer inventario de 1909 consta la imagen del

94. Nota de Eulalia Carrasco A., en M. V. Rueda, *op. cit.*, p. 47. La fiesta religiosa como la celebran los campesinos en la región andina mantiene cierta especificidad y, por ende, tiene rasgos comunes. Igualmente, hay que tomar en cuenta las consecuencias económicas y sociopolíticas.

95. P. Guerrero Arias, *La cultura: Estrategias...*, p. 51.

96. Paul Ricoeur, «Definición de la memoria desde un punto de vista filosófico», en Françoise Barret-Ducrocq, dir., *¿Por qué recordar?*, Barcelona, Granica, 2002, p. 29.

97. Los registros: se refiere a las fotos o escritos sobre la fiesta. Aunque no existe mucho de este tipo de registro, en las casas se encuentran cuadros, recuerdos, órdenes de la fiesta, etc., que fueron hechos por los fundadores y regalados a los devotos.

Padre Eterno como parte del patrimonio religioso y artístico de la parroquia.⁹⁸ Esta es la única constancia histórica de la presencia de esta imagen; no existe información sobre la devoción ni las fiestas. Sin embargo, consta que «estas riquezas de arte y de religiosidad con el pasar del tiempo, unas fueron dejadas en los anejos, otras en casas particulares y otras se fueron perdiendo; lo que quedó de ellas se encuentra en la actualidad en poder de la parroquia».⁹⁹ Por lo tanto, se trata de rellenar los vacíos con los aportes orales de los interlocutores.

Al preguntar ¿cuándo llegó esta imagen desde la cabecera parroquial Licto a la comunidad de Gueseche?, la respuesta es: «la imagen, como la mayoría de las imágenes, fue puesta bajo cuidado de una de las familias mestizas, con la autoridad de un cura. De ahí se llevaron la imagen a la comunidad de Gueseche en una iglesia pequeña de adobe».¹⁰⁰

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

los orígenes de la fiesta no los tengo muy claro. Puede ser descuido de parte nuestra como fundadores y también licteños; pero pensamos que la fiesta del Padre Eterno es una de las más antiguas de la parroquia. La fiesta, según lo que escuchábamos, se celebraba en el pueblo; pero a principios del siglo XX la fiesta pasa a la comunidad de Gueseche.¹⁰¹

La fiesta por tradición la celebramos. Ha existido desde cuando estábamos pequeños. Me contaron que esta fiesta comenzó en el año que llevaron la imagen del Padre Eterno a nuestra comunidad parece que al mismo tiempo fue la fundación de la comunidad de Gueseche Padre Eterno. Creo que fue al año 1930 más o menos. Pero no me acuerdo quien lo trajo [...] no sabemos.¹⁰²

En esta época había «competencia» para celebrar las fiestas. Los lugareños solían tener fiestas prácticamente cada mes. Citando una investigación de 1996, Estuardo Gallegos dice sobre los licteños: «son muy devotos a las fiestas

98. Sandro Carminati, «B. E. E. La parroquia de San Pedro de Licto, datos paleográficos para su historia. Transcripción y complementación», Archivo diocesano de la Curia de Riobamba, Riobamba, s. e., s. f., p. 69. El padre Sandro trabajó como vicario en la parroquia de Licto de 1987 a 1990. Las páginas del inventario son 7 y 8.

99. *Ibid.*, 69-70.

100. Testimonio de Alejandro Yantalema de 75 años, de la comunidad de Lulchibug, Licto, 12 de mayo de 2011.

101. Testimonio de Manuel Chapi y de su esposa, Licto, 20 de agosto de 2011. Son fundadores de la fiesta del Padre Eterno. Los fundadores se pueden considerar como una hermandad o cofradía. Esta continúa con una tradición familiar.

102. Testimonio de Juana Caranqui, moradora de la comunidad de Gueseche. Ella tiene 80 años. Entrevista mediada por el traductor José Manuel Moreno César, Licto, 8 de agosto de 2011.

[...] en las cuales gastan grandes cantidades de dinero, el mismo que queda en poder de los fundadores, autoridades y cantinas del lugar».¹⁰³

Así podemos explicarnos que la fiesta patronal de Gueseche tenga actualmente un carácter central en la vida de los licteños, de las comunidades de la parroquia y de la vecindad. Naturalmente, la fiesta no goza de características particulares; es casi una réplica de otras celebradas en la parroquia. El hilo conductor de la fiesta es la dualidad dentro de la cosmovisión andina.¹⁰⁴ No obstante, existen elementos singulares: las procesiones largas todos los sábados del mes de agosto; un gran número de fundadores y priostes, y la reverencia al Padre Eterno-Dios Padre.

En los años 90, con la ayuda del padre Ramponi,¹⁰⁵ de los fundadores y el trabajo de mingas de los comuneros se construyó el actual santuario del Padre Eterno. La imagen fue retocada en Quito en el año 2006, con el apoyo de algunos fundadores. El lugar donde estuvo el antiguo templo se convirtió en una cancha de fútbol; el campeonato es el nuevo «ritual» que se ha incorporado a las fiestas patronales.

Es indiscutible el origen sagrado del lugar donde se da reverencia y culto religioso: es una *huaca*. En el mundo andino, el concepto de *huaca* es la manifestación de lo sagrado; en objetos, seres, lugares y fenómenos.¹⁰⁶ Entonces, la definición de lo sagrado para los andinos, como para las demás religiones politeístas, es mucho más amplio.

Rastreando el valor del lugar, los pobladores hablan de una aparición de la Virgen María en el cerro de Gueseche hace muchos años. Ciertamente, esta aparición de la Virgen en la comunidad no es muy clara, pero podría explicar el origen del santuario católico en el cerro; que posteriormente se concretó en las visitas, romerías y peregrinaciones que devinieron en la fiesta del Padre Eterno. Desde luego, la aparición de la Virgen no se promovió, bien por razones religiosas o para evitar la conflictividad entre los pueblos de Licto y Pungalá.¹⁰⁷ Quizá la aparición de la Virgen de Nieves de Ganshi en Gueseche no fue aprobada oficialmente porque en la parroquia de Pungalá, en la Peña, se había institucionalizado el culto de María debido a su aparición allí. Entonces, una hipótesis es suponer que para evitar conflictos se aceptó el santuario en

103. Testimonio de Estuardo Gallegos sobre el aspecto histórico-religioso. Estuardo, sacerdote antropólogo, es un cura diocesano de Riobamba que fue párroco de Licto de 1974 a 1979.

104. Cfr. J. Estermann, *Filosofía andina*:..., p. 168.

105. El padre José Ramponi, misionero italiano de la Consolata, trabajó en la parroquia de Licto en las décadas de los años 80 y 90. Su prioridad eran las comunidades indígenas de la parroquia de Licto.

106. Susana Andrade, *Protestantismo indígena: procesos de conversión religiosa en la provincia de Chimborazo, Ecuador*, Quito, Abya-Yala, 2004, p. 77.

107. El Santuario de La Peña en Pungalá es una *huaca* y recibe peregrinaciones casi todo el año.

Gueseche, pero en honor al Padre Eterno. De esta manera, se cambia una de las funciones del cerro que antes era un lugar sagrado de celebración de ritos, ceremonias y ofrendas, y se lo convierte en un lugar de celebración católica, introduciendo así un templo lleno de fastuosidad y ofrendas. Esta habría sido una manera de utilizar las tradiciones religiosas andinas y plantear el cristianismo como el culto oficial.

En la espiritualidad de los lugareños, el cerro de Gueseche es sagrado. Consecuentemente, el lugar es históricamente símbolo de interacción religiosa para el pueblo de Licto y las comunidades. Por otra parte, el lugar se vincula también con la activación y la revitalización cultural y, sin duda, tiene que ver con la identidad cultural de los lugareños. Germán Ferro Medina constata: «Los santuarios se han constituido en lugares de verdadera activación cultural, lugares multisemánticos, propicios para hacer posible la fiesta, el juego, el paseo, el intercambio social y comercial, la construcción de pertenencia a una localidad, región o nación, mediante el acceso, la comunicación, la disputa y la múltiple significación de lo sagrado.»¹⁰⁸

Los mayores o ancianos de la comunidad, al recordar la fiesta patronal de los años 60 y 70, dicen que había alegría, celebraciones jubilosas, actividades compartidas y varias manifestaciones artísticas, fuegos artificiales, globos, danzas y disfraces.

Todo el mes de agosto se festejaba, y en el mes anterior había mucha preparación para la fiesta [...] Nosotros éramos unidos porque había una sola religión en la comunidad [...] solo católicos. La fiesta era muy grande y todos cumplíamos con nuestros deberes en cuanto a la comida, a la bebida. Los sacerdotes y los fundadores visitaban y todos compartíamos cualquier cosa.¹⁰⁹

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

Según lo que me contó mi papá, las fiestas del Padre Eterno duraban dos meses. Todo el período de la cosecha y después.¹¹⁰

108. Germán Ferro Medina, «Guía de observación etnográfica y valoración cultural: Santuarios y oficios», en *Apuntes*, vol. 23, No. 1, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2010, p. 59.

109. Testimonio de GERALDO GUALLI, catequista de la parroquia de Flores y devoto del Padre Eterno, Licto, 12 de mayo de 2011.

110. Testimonio de JOSÉ MANUEL MORENO CÉSAR, catequista de la comunidad de Gueseche. Licto, 8 de mayo de 2011.

Toda la familia asistía a la fiesta cargando su comidita [...] tostado, cuyes [...] estaban los reyes magos, Curiquingui, Herodes, música... Era una fiesta hermosa a pesar de las situaciones extremas de pobreza que vivíamos. Asistía un gentío, todas las 28 comunidades de la parroquia de Licto; Cebadas, Punín.¹¹¹

La fiesta del Padre Eterno, como la mayoría de las fiestas, comenzaba con el sonido de la pólvora en el primer viernes del mes de agosto y se lanzaba pólvora todos los viernes y sábados. Había mucha música, alegría [...] y trago para la fiesta en honor al Padre Eternito. Los niños y algunos adultos en las vísperas, en el último sábado se volvían, hacían vaca loca y bailaban acompañados por la banda del pueblo. Todos salíamos para bailar...acompañando a los fundadores y priostes [...] todo era distinto.¹¹²

Los disfraces eran alquilados en el pueblo. Los mestizos ponían cualquier costo... lo que les daba la gana.¹¹³

En cuanto a los fundadores¹¹⁴ y los priostes, había un ritual. Los fundadores son y han sido mestizos, pero tienen relación –de compadre, comadre o patrón– con las familias indígenas.

Hay varios tipos de priostazgo: voluntario, por elección y de carácter perpetuo.¹¹⁵ En la fiesta del Padre Eterno, el prioste «voluntario», al presentarse a uno de los fundadores es obligado a llevar un regalo, una propina y tiene que mostrar su poder económico para financiar la fiesta. La presentación del prioste de «buena voluntad» se hacía unos meses antes de la fiesta o inmediatamente al terminarla.

En el caso de que el prioste sea elegido por los fundadores, siempre se elegirá el que «más tiene». Él se responsabiliza de «pasar la fiesta» y consecuentemente toda la familia se compromete; los hermanos, tíos, sobrinos, cuñados, todos los familiares. Ellos tienen que aportar a la fiesta –dar la jocha¹¹⁶ ya sea económicamente o haciendo aportes materiales. La obligación es pasar la fiesta «con mayor esplendor, de acuerdo con la tradición y costumbres del grupo».¹¹⁷

111. Testimonio de J. M. Moreno César.

112. Testimonio de Inés Chapi, hermana de uno de los fundadores (Manuel Chapi), Licto, 20 julio de 2011.

113. *Ibid.*

114. Los fundadores o cofradía son priostes de carácter perpetuo. Ellos toman el cargo del festejo todo los años.

115. M. V. Rueda, *op. cit.*, p. 50.

116. *Jocha*, voz kichwa, quiere decir la contribución que voluntariamente se da a uno de los indígenas que hace una fiesta.

117. M. V. Rueda, *op. cit.*, p. 53.

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

En los 40, los fundadores del Padre Eterno eran muchos, pero en la actualidad son solamente cinco familias que mantienen esta vieja tradición.¹¹⁸

Los indígenas con muchos recursos siempre se presentaban donde los fundadores pidiendo permiso para ser sacerdote, o a veces los fundadores nombraban los sacerdotes para el año entrante. En un año se podían tener hasta diez sacerdotes. Ser sacerdote era para dar de comer y beber a todos los peregrinos... El sacerdote también pagaba la limosna del cura, la banda, [...] y los juegos artificiales.¹¹⁹

El papel del fundador en la fiesta es como la de un negociante. Él elige el sacerdote, generalmente indígena, y este va a depender siempre de su poder económico. El sacerdote invita al maestro de capilla y a la banda del pueblo y, en el caso del fútbol, premia a los ganadores del partido. Ser sacerdote, visto así, es un prestigio social, es elevarse en la comunidad, es redistribuir los bienes ganados. Sin embargo, esto también puede significar endeudamiento.¹²⁰

Los fundadores movilizan a toda la comunidad para la fiesta anual. El papel del fundador es claro para los lugareños, pero no su origen; es decir, el fundador es un acontecimiento cuasi-milagroso, es el que salva la fiesta. Federico Aguiló constata: «El fundador nace a raíz de algún acontecimiento cuasi-milagroso por el que, en gratitud, el beneficiario del favor debe perpetuar su testimonio convocando a una fiesta anual».¹²¹ En el caso de los fundadores del Padre Eterno, se dice que son personas que han recibido milagros, salud y prosperidad. Uno de los milagros del Padre Eterno es la asociación con la lluvia durante la sequía. Pero también hay algunos enfermos que acuden a la fiesta buscando milagros. José Manuel Moreno César observa:

en la sequía, los fundadores siempre vienen a llevar la imagen de Padre Eterno a la iglesia de Licto para hacer la novena y siempre, cuando termina la novena, llueve. El Padre Eterno es poderoso y por eso le tenemos mucha fe. No tenemos testimonios de los que han curado, pero seguramente en la fiesta están presentes los enfermos o parientes que buscan milagros.¹²²

[...] yo acompañaba a mi padre en las procesiones cargando al Padre Eterno pasando por las chacras y novenas del Padre Eterno [...] rezábamos pidiendo que

118. Testimonio de G. Gualli.

119. Testimonio de doña Josefa Malan, del barrio de la Merced de Licto, Licto, 7 de mayo de 2011.

120. Testimonio de Antonio Guaman, catequista de Sta. Ana de Guagnán, Licto, 7 de julio de 2011.

121. Federico Aguiló, *El hombre del Chimborazo*, Quito, Abya-Yala, 4a. ed., 1992, p. 138.

122. Testimonio de J. M. Moreno César.

Dios nos mandara la lluvia. Antes de que terminara la novena siempre llovía [...] lo mismo pasa hoy. Nuestra tradición de los licteños en prolongadas sequías es hacer novenas y procesiones portando la imagen del Padre Eterno.¹²³

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

Es importante anotar que en los Andes la música o el grito anuncian la fiesta y también la tristeza, pues la música o el grito son movilizadores. Muchas veces se comienza a escuchar ritmos alegres unos días antes de la fiesta. Algunos de los sacerdotes pagan a las bandas populares para que vayan de comunidad en comunidad «avisando» sobre la fiesta patronal.

Además, el sacerdote tenía que alquilar la «cocina». En el pueblo de Licto había familias con patios que prestaban para las fiestas. Los sacerdotes iban a «hablar» con tiempo con estas familias y tenían que pagar un determinado monto en sucres¹²⁴ para «asegurar» la cocina. Luego estaba la comida: papas, mote pelado, cocidos, gallinas, huevos, chanchos, etcétera.

«El sacerdote con los amigos, parientes y vecinos bajaban a Licto cargando papas, maíz, legumbres, chanchos [...] días antes de la fiesta y se quedaban ahí casi toda la semana después de las fiestas. Todo el tiempo pasaban tomando trago o chicha y comiendo donde el sacerdote».¹²⁵

Así, el sacerdote «gastaba» y hasta acudía a los prestamistas del pueblo (mestizos) para luego pagar mensualmente con intereses de 2 y 3%. Algunos de los campesinos fueron obligados a vender sus tierras para cumplir la obligación de la fiesta; esta información fue confirmada por algunos dirigentes indígenas y mestizos. «Siendo que la fiesta del Padre Eterno cae justo después de la cosecha, en el mes de agosto cada año, algunos de los sacerdotes se quedaban sin granitos ni animales porque se consumía todo en la fiesta. Proveer a todos los que llegan a la casa del sacerdote en este período implica una inversión grande».¹²⁶

Un análisis de la fiesta patronal revela cambios y permanencias. Sin embargo, las permanencias se manifiestan con mayor frecuencia. En el campo de la religión, el enfoque de lo estático y ahistórico nos remite al lugar de los ritos

123. Testimonio de doña Mercedes del barrio Chimbacalle de Licto, Licto, 20 de agosto de 2011.

124. Moneda oficial del Ecuador hasta el momento de la «dolarización» en el año 2000.

125. Testimonio de Juan Moreno, catequista de la comunidad de Lluchibug, Licto, 22 de julio de 2011.

126. Testimonio de J. M. Moreno César.

y las creencias en la vida social.¹²⁷ Los cambios que se suscitan en la fiesta del Padre Eterno manifiestan una paulatina desintegración cultural y están íntimamente vinculados con los cambios en la cultura. Don Flavio Yupa observa: «los que han migrado a las ciudades siempre vienen con nuevas cosas [...] ellos siempre introducen algo diferente en la fiesta. Es una buena cosa, pero también manifiesta el rechazo a nuestras tradiciones religiosas».¹²⁸

Se nota, entonces, que los cambios «desorganizan» la cultura, secularizan e individualizan el ritual; los cambios que se registran son inevitables. En las comunidades rurales, el cambio es una característica más que un hecho.¹²⁹ La cultura no es fija y menos estática; por el contrario, es dinámica y efímera. Los esquemas culturales no siempre son congruentes. En el campo cultural siempre hay variantes, aunque interrelacionadas; lo que varía se puede interpretar como resistencia por parte de los comuneros y de los sacerdotes. Lo que ayuda a los romeriantes y comuneros a identificarse con la fiesta es permanente. Es imposible cambiar totalmente el ritual. Si fuera este el caso, se hablaría de otra fiesta. Se puede decir así que se mantienen los símbolos y la fe. Luis Herrera dice:

se ha cambiado mucho la fiesta por ejemplo, antes había corrida de toros, pelea de gallos, etc. Pero igual se han introducido otras actividades en la fiesta [...] hace unos años introdujeron el fútbol para los jóvenes que vienen de Milagro y Guayaquil. Es algo nuevo, pero no quiere decir esto que la fiesta del Padre Eterno se haya perdido. La misa y las procesiones, [...] aunque no son largas como antes, siempre se mantienen.¹³⁰

El ritual del Padre Eterno

El ritual es una expresión externa del fenómeno religioso, es simbólico y central en la fiesta; en la fiesta patronal es, sobre todo, colectivo. En el campo de las creencias, toda la actuación o la manifestación religiosa gira alrededor del rito vivido intensamente.

127. Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1996, p. 131.

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

129. C. Geertz, *op. cit.*, p. 132.

130. Testimonio de Luis Herrera (39 años), morador de la comunidad de Pompeya; devoto del Padre Eterno y dirigente de la Iglesia. Participó por vez primera en las fiestas del Padre Eterno cuando tenía seis años, Licto, 21 de mayo de 2011.

Es importante señalar que el ritual religioso es polisémico; el ritual comunica mensajes relacionados con lo sobrenatural, lo económico, lo social, lo lúdico, lo étnico, la identidad cultural y todo el sistema cultural.¹³¹ En tal virtud, los ritos en la fiesta patronal (fiesta indígena) son condensados y significativos, como bien lo afirma Rueda.¹³²

A los seres humanos les encantan los ritos, símbolos en acción, porque «permiten dar significados a los mensajes muy hondos de la psiquis por medio de posturas, gestos y acciones individuales o colectivas».¹³³ El rito, con su carácter simbólico y dinámico preestablecido, ilumina el conocimiento, toca lo profundo de los participantes y despierta una operación simbólica.

Directa o indirectamente, el rito ayuda a mantener el orden social y la sobrevivencia de una determinada sociedad. A través de las creencias, poniendo como regla básica el bien y el mal, la religión es reforzada por medios sobrenaturales de control social.¹³⁴ Desde esta lógica, y junto con la estructura institucional, la religión se convierte en una fuerza poderosa de aprobación en la sociedad. Más todavía, el mito y el ritual de los valores existen como aspectos constitutivos que fortalecen «la autoridad sagrada y proporcionan una razón para el orden social presente». Serena Nanda añade: «el ritual religioso intensifica la solidaridad creando un ambiente en el que la gente experimenta una común identidad».¹³⁵ Es decir, el cómo se celebra la fiesta, que equivale al rito de la fiesta, muestra la unidad de la comunidad que participa en el evento y con ello se identifica.

Mediante el rito del Padre Eterno se invoca a Dios Padre como ser sobrenatural que controla las fuerzas negativas, tales como las del medio ambiente (la sequía es un caso específico). El ritual está acompañado por una serie de acciones simbólicas y sigue una liturgia más allá de la mera repetición de lo cotidiano; es un conjunto de acciones bastante apegadas a la fe que surgen como respuesta a una determinada necesidad. La base del ritual son algunas creencias, tradiciones y/o costumbres, recuerdos y/o memorias.

Las investigaciones acerca del ritual del Padre Eterno revelan que no hay un solo ritual o rito en la fiesta; además, la presencia de quienes buscan milagros o curaciones es parte constitutiva de estos ritos.

El proceso para la fiesta se puede dividir en tres momentos: *la preparación remota, la preparación próxima y la fiesta.*

131. C. Álvarez Santaló, M. J. Buxó y S. Rodríguez Becerra, coord., *op. cit.*, p. 9.

132. M. V. Rueda, *op. cit.*, p. 73.

133. *Ibid.*, p. 26.

134. Serena Nanda, *Antropología cultural, adaptaciones socioculturales*, México, DF, Iberoamericana, 1987, p. 275.

135. *Ibid.*

Preparación remota

Aunque no necesariamente en este orden, lo primero es la elección del sacerdote por parte de los fundadores. Los sacerdotes y los fundadores se preocupan siempre de buscar y contratar la banda de pueblo que tiene que acompañar, obligatoriamente, a los sacerdotes durante toda la ceremonia. La pólvora, las volaterías o los fuegos artificiales que anuncian la fiesta también son claves; en la víspera de la fiesta se quema el tradicional castillo de pólvora en los patios de la comunidad de Gueseche.

Los fundadores y sus familiares residentes en Guayaquil tienen toda una semana de oraciones y encuentros; una novena para la fiesta del Padre Eterno que culmina con las *vísperas* en la comunidad de Gueseche. Esto es un «pre-ritual» donde dominan los hombres; las mujeres son meras oyentes pasivas. «Todos los años nosotros los fundadores con nuestros familiares organizamos una semana de preparación para las fiestas de Padre Eterno. Hacemos oraciones, compartimos la palabra de Dios, y también reuniones para organizar nuestro viaje a Licto. Hablamos de la comida, la banda, la música, etc.»¹³⁶

Por lo tanto, en la preparación remota de la fiesta, la organización y el financiamiento de la fiesta están a cargo de los sacerdotes y sus familiares. Es interesante anotar que para los migrantes de Guayaquil y de Quito, los gastos son compartidos. Dado los gastos excesivos, ellos hacen reuniones y novenas previas a la fiesta para recaudar fondos para financiar y organizar la fiesta.

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

En la comunidad de Gueseche, la preparación remota incluye dar aviso de que «ya llegan las fiestas del Padre Eternito»¹³⁷ en la reunión pastoral. Esto lo hace el catequista o la directiva de la iglesia. Los comuneros, a su vez, arreglan el santuario, pintan las paredes o cortan la yerba.

Preparación próxima

Unos días antes, los sacerdotes van donde el señor cura para «pagar la misa» —«asegurar» la asistencia del señor cura en el día de la fiesta—. Para las

136. Testimonio de R. Paguay.

137. Reunión Pastoral: encuentro mensual que se hace en la parroquia (eclesiástica) para planificar y organizar las visitas a las comunidades. Para esta reunión se convoca a todos los catequistas de las comunidades.

fiestas, los priostes pagaban hasta 1.700 sucres por la misa. Otros gastos: 4.000 sucres para la banda, 4.000 sucres para la bebida, 4.000 sucres para la comida, 5.000 sucres para los fuegos artificiales (aproximadamente).¹³⁸

Hay datos de que en Guayaquil hace más de 20 años se hacen novenas (nueve días) antes de la fiesta. Sin duda, si el prioste vive en Guayaquil debe asistir. Los que participan no son solo los amigos y parientes del prioste, sino también los devotos del Padre Eterno. Se reza el rosario y, cuando se da la oportunidad, asiste también el Cura del área.

Fiesta

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

Era tradicional que la misa campal, a la que asistían los priostes, se llenara de devotos. En la celebración, los cantos acompañaban al maestro de capilla y el cura agradecía a los priostes, a cada uno por su nombre, y se recordaba los nombres de los difuntos. Al terminar la misa campal, como de costumbre, el señor cura bendecía el agua y la aspergeaba sobre los devotos, quienes a su vez se santiguaban. En este momento también se bendecían los objetos religiosos, la tierra, las semillas, los carros, los niños, las billeteras, los celulares, los anillos, los sombreros y otros objetos.

Después, seguía la procesión junto al prioste y al sacerdote. Los devotos hacían una calle de honor y cada uno de los presentes trataba de tocar la imagen y se santiguaba. La banda tocaba una serenata especial en homenaje al «Padre Eternito». Las procesiones, de casi tres kilómetros, inician en Gueseche, bajan a Licto y luego suben otra vez a Gueseche.

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

los priostes con los familiares distribuían la comida y la bebida. Había comida en abundancia para todos en los patios del santuario. Se servía la chicha de frutas o de maíz, sopita [...], caldo de gallina, mote, y todos compartíamos, se

138, M. V. Rueda, *op. cit.*, p. 155.

echaba la comida en una bolsa o en la chalina, ahora que hay bolsas plásticas, lo echan en ellas. El trago también se brindaba».¹³⁹

Los sacerdotes proveen la comida, pero también se puede ver pequeños grupos de familiares o amigos compartiendo alimentos. Se come cuy y chanchos horneados, especialmente preparados para ese día. En la tarde se organiza la corrida de toros u otros juegos, costumbres que poco a poco se han ido perdiendo, ahora solo queda el fútbol que fue introducido en los años 80.

En la noche, la mayoría están borrachos, al punto de no poder llegar a su casa. Estos escenarios son comunes después de las fiestas. En este sentido, quienes sufren son las mujeres y los hijos. Dicen que algunas de las mujeres borrachas incluso sufren violaciones.

El «agradecimiento», luego de la fiesta, se dilata por muchos días en la casa del fundador. Algunos familiares y amigos se quedan en esta prolongación de la fiesta.

La fiesta patronal era anteriormente un evento de una semana. La gente esperaba el último sábado para festejar. Las celebraciones no solo eran la misa y las procesiones. La costumbre era que los familiares y los amigos del sacerdote/fundador acompañen en la casa toda la semana. Se escuchaba música y gritos, «qué viva el sacerdote [...] qué vivan los fundadores, qué viva Padre Eterno».¹⁴⁰

El ritual religioso en la fiesta patronal es un instrumento para ordenar la celebración. En el ritual de la misa se encienden las velas para la imagen y luego son puestas en el candelabro; se anotan con el sacerdote los nombres de los difuntos y se hace la procesión antes y después de la misa. Existen reglas y obligaciones implícitas que hay que cumplir. Los rituales de la fiesta restringen de algún modo la vida de los peregrinos para abrir su vida a otras posibilidades religiosas o divinas. Esta realidad religiosa es presentada como una alternativa ordenada dentro de la fiesta.

Antes y después de la misa campal, los peregrinos entran al santuario para rendir homenaje al Padre Eterno. El templo está lleno de simbolismos: algunos hablan con la imagen, otros lloran, otros simplemente mantienen silencio. Hay quienes llegan y prenden billetes de diversos valores (de 1, de 5 o de 10 dólares) en el manto del Padre Eterno; son las «ofrendas» de los devotos. A este significativo ritual, los peregrinos lo ven como un acto indispensable. Según Moreno: «todos los que llegan, tienen que entrar al santuario y rendir

139. Testimonio de G. Gualli.

140. Testimonio de don Carlos Remache, morador del barrio de la Buena Esperanza en Licto, entrevista realizada por el autor, Licto, 10 de septiembre de 2011.

homenaje al *Padre Eternito*. Dejar una vela encendida [...] luego arrodillarse a orar es como una forma de ajustar las cuentas con él». ¹⁴¹

Dentro del ritual se puede hablar del culto fastuoso expresado por parte de la Iglesia católica y de manifestaciones de la cultura popular por parte de los peregrinos. Las manifestaciones populares incluyen la música, la danza, los autos sacramentales; teatralidad vital que es un elemento importante de la religión popular. Otras expresiones son la banda, los fuegos artificiales o pirotécnicos, la pólvora, la vaca loca, los castillos, el humo del incienso que se quema dentro del santuario.

También forma parte del ritual la presentación de programas impresos, trípticos y suvenires: rosarios, medallas, libros de oraciones, entre otras cosas; que los peregrinos buscan como recuerdos de la fiesta, y que han proliferado en el siglo XX.

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

Finalmente, el fútbol, nuevo ritual auspiciado por los inmigrantes indígenas de Guayaquil y de Quito, va tomando fuerza año tras año, y convoca mucho a la juventud. Los dirigentes envían desde Quito las invitaciones a los equipos rurales, y cada año se registra un incremento de los equipos participantes.

«en los años 70 éramos solo dos equipos, Aucas y Guayas. No había equipos en las comunidades de Licto. Hoy los equipos que se inscriben pueden llegar a ser hasta 20 equipos. Nos falta el tiempo y espacio con los equipos porque tenemos solo una cancha y dos días para jugar». ¹⁴²

El fútbol es un espectáculo de masas con fuertes aspectos de la globalización. Como todos los deportes, tiene características plenamente profanas; impera la competencia y está orientado a la consecución de trofeos y campeonatos; es un espectáculo de masas. Pensando sobre el monto de dinero que se

141. Testimonio de M. Moreno.

142. Don José Caranqui, fundador del equipo deportivo de Aucas, residente en Quito, Licto, 20 de agosto de 2011.

llevan los ganadores, vemos que el campeonato está muy comercializado y está sometido al mercado.¹⁴³

EL MOMENTO DE «VIVA LA FIESTA»

Lo festivo, en todo su conjunto, tiene que ver con la espontaneidad. Entre los *Luos* de Kenia, el grito de alegría, el movimiento del cuerpo o la danza son manifestaciones que surgen desde adentro, desde el ser de los que asisten a una determinada fiesta o celebración.¹⁴⁴ En los Andes, la alegría, el baile, el grito «¡Qué viva la fiesta!» a los ojos de un extranjero pueden parecer manifestaciones de lo excesivo, de la prodigalidad o de la transgresión de límites.

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

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

El grito de «¡Que viva la fiesta!» comprende no solo el baile o la procesión con el sacerdote y los fundadores, sino también el momento de autosacramentalización. Los fundadores y los sacerdotes son acompañados por el desfile de comparsas típicas, junto a la banda del pueblo y a la música nacional popular. La alegría y el ambiente festivo son mantenidos por la pólvora que revienta en el aire. Los gritos «¡Qué viva el Padre Eterno!, ¡que viva el sacerdote!» y «¡que viva la alegría!», marcan el clímax de la fiesta.

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

143. El monto de dinero que se lleva el equipo ganador es de US \$ 3.000, más el trofeo.

144. En Kenia existen más de 42 pueblos registrados por el gobierno, el pueblo *Luo* es uno de ellos. Los Luo habitan en el asentamiento de Lago Victoria en el Oeste de Kenia.

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

A continuación se presenta la versión de algunas coplas antiguas proporcionadas por el joven Darío Morocho. A la música la acompañan expresiones verbales y gestualidades espontáneas:

I

Oye solterita, oye muchachita
El patio de tu casa por favor préstame
la puerta de tu casa préstame no más.
Para un ratito, para unas horitas
Para cantar un poquito para versar un tanto.

II

Si quieres a la derecha, o a la izquierda
Doblaré no más, viraré no más,
Machete de huano, viraré no más
acá de Penipe, doblaré no más
Para un ratito, para unas horitas
Para cantar un poquito para versar un tanto.

Un elemento muy importante de la fiesta es compartir la comida y la bebida; lo que coloquialmente se denomina «servirse algo». Esto ocurre antes y después de la misa, y no es extraño ver personas borrachas tiradas en el suelo. Celebrar el Padre Eterno permite los desbordes con menos restricciones y reglas. En este sentido, la fiesta religiosa se convierte en una especie de carnaval, con características barrocas, que llega a cambiar las reglas de las relaciones sociales. Es decir se experimenta otro tipo de caos. «Algunos para pasar bien la fiesta pasaban desde las vísperas tomando el trago. Para la mayoría, la fiesta no es fiesta sin trago o sin chicha. La fiesta patronal tiene un carácter de lo excesivo igualito como el carnaval. Yo fui víctima [...] celebrando *el* Padre Eterno pasé dos días o tres chupando y bailando».¹⁴⁵

«Las fiestas son espacios de desorden en gastos de los fiesteros, embriagueces [...] un tremendo desborde que ha llegado a los pueblos indígenas, a la gente de la sierra ecuatoriana, al culto de Dios. Pero también la fiesta religiosa es un instrumento para ordenar al pueblo o la gente»¹⁴⁶

145. Testimonio de R. Paguay.

146. Testimonio del padre Agustín Baima, misionero de la Consolata; trabajó como vicario unos cinco años en la parroquia de Licto, Bogotá, 9 de septiembre de 2011.

Por esto, la fiesta patronal tradicional combina lo sagrado con lo profano. Y así se aceptan las contradicciones absolutas, no solo en el momento de la fiesta, sino en la vida diaria también: entre lo religioso y lo profano-social, entre lo tradicional y lo nuevo.¹⁴⁷

El desencanto presente en la fiesta patronal o religiosa, como una corriente opuesta a los «excesos», siempre apunta al «dualismo legítimo»; dualismo no aceptable para los sectores evangélicos y para algunos católicos; esto explica la separación entre la religión oficial occidental y la sociedad, entre la fe y la vida.

ETNOGRAFÍA DE LA FIESTA

Para el trabajo de campo de la etnografía de la fiesta se ha contado con la participación y la experiencia del investigador de la fiesta de 2009 a 2011 y, por lo tanto, con las entrevistas formales e informales realizadas en estos años.

El calendario festivo de los lugareños está lleno de muchas actividades; entre ellas constan las rogativas. Las rogativas constituyen una forma popular y social de oración. Con ellas se pide la gracia al Señor o se agradece por los beneficios. Tienen un carácter espontáneo y compartido; la comunidad se siente responsable ante la misericordia de Dios; puede ser en el peligro colectivo o en la alegría por el beneficio recibido.

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

Descripción de la imagen del Padre Eterno

Los atributos de la imagen del Padre Eterno que se detallan a continuación son una interpretación personal y tienen una mirada teológica y antropológica.

La imagen del Padre Eterno resalta a primera vista en la capilla de Gueseche. Como trasfondo, la imagen dibuja una cruz que encaja en la racionalidad andina relacionada con el sistema de las coordenadas; se pueden señalar

147. L. G. Guerrero, *op. cit.*, p. 50.



Foto 1: Imagen del Padre Eterno, comunidad de Gueseche (Maurice Awiti, 20 de agosto de 2011).

dos ejes: el vertical –de arriba hacia abajo– relacionado con la correspondencia y el horizontal –de izquierda a derecha– relacionado con la complementariedad.

La parte superior representa el cielo *jawa* y la inferior el infierno *uku*; por esa razón, la parte superior representa la felicidad y la tranquilidad. Los rayos los interpretamos como signo del Inti (Sol). La parte inferior muestra una transición, un estado de espera, la esperanza o un estado de peregrinación. Aquí se representa la cosmovisión andina en la imagen.

La cruz significa siempre salvación y Cristo en la tradición cristiana; entonces, aquí se empatan las dos culturas: la cultura andina con la Cruz del Sur y sus dualidades, y la cultura occidental con el concepto de la trascendencia de Dios en el cielo sobre la tierra.

Sobre la imagen:

- El rostro del Padre Eterno es paternal y acogedor. Su mirada es fija, dirigida hacia lo alto, como símbolo de dominio y proyección hacia el futuro; es dulce, tierna y transmite confianza a todos los que se acercan.

- Los brazos pueden interpretarse como llenos de ternura, que abrazan y manifiestan protección a todos.
- Los labios entreabiertos parecen dar un saludo de bienvenida a los que llegan.
- La barba es un símbolo de sabiduría y respeto. Como un mayor o anciano, el Padre Eterno simboliza estabilidad y madurez; es un sabio.
- Los pies descalzos señalan la vida pública y la cercanía al pueblo, a la gente; su despojo de la condición divina y su caminar por el mundo.
- El triángulo en la cabeza del Padre Eterno es una expresión de la Trinidad, de la divinidad y la gloria.

El cuadro está pintado al óleo, sobre madera. La imagen parece como si estuviera ascendiendo. El cuadro está dividido en dos partes que se pueden separar: la parte más pequeña se halla en el lado superior, donde está la imagen del Espíritu Santo y la más grande donde está plasmada la imagen de Dios Padre.

La imagen fue retocada por última vez el 10 de julio de 2006. La vitrina lleva una placa del donante; no hay muchas placas visibles, pero hay una pulsera y un brazaletes que dejaron unos peregrinos.¹⁴⁸

«El Padre Eternito es milagroso; no constan en escritos los favores recibidos ni los milagros, pero sí hay testimonios. El año pasado un fuerte viento destruyó casas en esta comunidad (Gueseche) y estas fueron las casas de los evangélicos que no le tienen fe al Padre Eterno. El Padre Eterno los castigó».¹⁴⁹

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

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

En la vitrina donde está la imagen del Padre Eterno hay también otras imágenes: la Virgen María, el Divino Niño y el crucifijo. Además, los peregrinos llevan imágenes del Niño Divino y de la Virgen María para la devoción y el culto. El triángulo del poder significa «La disputa por el poder de representar los anhelos del pueblo creyente, de ser los espejos inmortales, está muy competida y rivalizada».¹⁵⁰ En otras palabras, la imagen del Padre Eterno

148. Los moradores constatan que los fundadores mandaron la imagen a Quito. Se han mantenido la mayoría de los aspectos de la imagen.

149. Testimonio de M. Chapi.

150. Germán Ferro Medina, *La geografía de lo sagrado: El culto a la Virgen de Las Lajas*, Bogotá: Uniandes, 2004, p. 38.

está acompañada por otras que comparten su espacio, al mismo tiempo que disputan por él. El culto a las imágenes es una característica importante de la religiosidad del pueblo.

No hay placas que testimonien milagros, pero entre las intenciones para la misa siempre se agradece al Padre Eterno que es «muy milagroso» por los favores recibidos, especialmente en la misa del último sábado de agosto de cada año, al finalizar la fiesta.

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

Al escuchar con atención a los indígenas cuando hablan sobre la fiesta patronal, parecería que el Padre Eterno solo fuera un «pretexto» para legitimar otros aspectos de la vivencia cotidiana.

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

Por ejemplo, entre los priostes, si un prioste del año 2010 me invitó a la fiesta y me dio un plato de comida, entonces cuando soy prioste busco a quien me invitó para retribuirle lo que me dio. Es como darse regalos de comida, no regalo de otras cosas.¹⁵¹

Antes, todos los sábados estaban a cargo de los fundadores y de unos priostes. Pero el último sábado había hasta siete fundadores y un sinnúmero de priostes que acompañaban a los fundadores. Del número de priostes y de la gente que acompañaba dependía la posibilidad que tenía el fundador de atraer a la gente.¹⁵²

Es importante tener un patrono para celebrar la fiesta y con ello devolver o recibir favores, sean estos de parte de Dios o de los familiares y amigos. Por lo tanto, la fiesta se vuelve un espacio para acceder a los favores, a la gracia

151. Testimonio de doña Olga Lucero, participante en la fiesta del Padre Eterno, Licto, 20 de agosto de 2011.

152 Testimonio de Juana Aucancela, hija de uno fundador del Padre Eterno, Licto, 20 de agosto de 2011.

y a la bendición de Dios. La fiesta abre también nuevos espacios de relaciones en la familia, en la comunidad y en la sociedad: las relaciones mestizas e indígenas; mestizas y mestizas. Las relaciones de compadres, comadres y patrones también se fortalecen.

Además, hay una aparente contradicción en que el Padre Eterno no sea el «centro» de la fiesta, a pesar de lo que intenta el sacerdote en la predicación. Es más bien un personaje que es parte de todo un ensamblaje festivo-religioso. Es decir, los comuneros, los devotos y los fundadores necesitan sentir más la cercanía, la solidaridad y recargar sus fuerzas con las relaciones. De una u otra manera, la fiesta es un momento para afirmar los controles sociales, poderes e intereses. También se afirman en la fiesta las contradicciones religiosas y las tensiones históricas existentes entre mestizos e indígenas; el pueblo de Licto y las comunidades. Entonces, la fiesta es un espacio de consolidación, de persistencia, de cambios y de nuevas fórmulas de poder donde se legitiman los poderes y controles en la comunidad.

vivo en Guayaquil [...] desde el año 1980 participo en la fiesta del Padre Eterno [...] para compartir comida, con los comuneros, con los amigos, con los familiares ese es el gusto de los migrantes residentes en Quito, Guayaquil [...] también para disfrutar, descansar en el campo y acompañar el equipo de fútbol de Guayas. Es un momento especial para la familia y los amigos.¹⁵³

La fiesta es el espacio apropiado para la integración familiar, de acercamiento a los «otros» –mestizos, migrantes y turistas–. Es también el momento de apoyo, de solidaridad y de compartir con la comunidad de Gueseche. Para los migrantes, es el momento de regresar de la ciudad y mostrar en qué se ha «progresado»; exhibir su nuevo carro para conseguir legitimidad social. Es decir, es el tiempo de sentir que «me quieren o que me reconocen», también es una época de encuentros y desencuentros, si se toma en cuenta las peleas y las borracheras.

Otros aspectos importantes de la fiesta son la retribución, redistribución, equidad y armonía de las relaciones indígenas-indígenas, indígenas-mestizos, comunidad-pueblo. Los mestizos en los años 50 hacían fiestas para alegrar o explotar disimuladamente al indígena bajo la relación «ritual» parentesco o compadrazgo «con una ideología de superioridad e inferioridad social decían algunos *fundadores*: darles a los indios la fiesta [...] trago, comida y quitarle su cosecha del año. También era para mantener el statu quo [...] regalar entre compadres/comadres o ahijados/ahijadas».¹⁵⁴

153. Testimonio de Marco Guaranda, nacido en Gueseche y migrante en Guayaquil, Licto, 20 de agosto de 2011.

154. Testimonio de A. Guamán.

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

Es interesante preguntarnos ¿de qué se trata la fiesta? La fiesta no es solo el tiempo sagrado, ni menos el tiempo para la doctrina oficial, aunque los incluye. La fiesta va más allá. La fiesta celebra esencialmente los elementos vitales como el ciclo agrícola, la cosecha, los favores recibidos, la salud o el éxito en el ámbito económico. Es decir, la religión de los lugareños es agrocéntrica; los ciclos agrícolas juegan un papel importante,¹⁵⁵ y existe una relación agrícola con el Padre Eterno. La fiesta patronal fortalece y mantiene el orden social, la dependencia y la reciprocidad en las relaciones entre los indígenas y los mestizos.

Los pasos desde las vísperas hasta el día de la fiesta

Viernes

- a) La pólvora anuncia la llegada de las vísperas o del día grande de la fiesta patronal. El perfume del incienso también inunda el ambiente.
- b) En las primeras horas de la tarde se celebra la llegada a la casa del fundador. Hasta allá acuden los priostes, los familiares, amigos, invitados y, sin duda, la banda del pueblo junto con la banda de música autóctona, con instrumentos como la caja y el pingullo. Los familiares y amigos siempre llevan algo para aportar: botella de trago, cigarrillos, maíz, papas o gallinas. «todos llegan donde el fundador acompañado del prioste con un presente. En la casa del prioste había mucha actividad especialmente de las mujeres, cocinando y sirviendo. Todo el que llegaba se servía chicha o una copa de trago».¹⁵⁶
- c) Llegada a pie de la banda de músicos que siempre acompaña a fundadores, priostes, familiares, invitados, amigos, vecinos y espectadores para las vísperas en Gueseche, portando la bandera con la imagen del Padre Eterno.¹⁵⁷

155. Se celebran las fiestas según las necesidades. En el mes de agosto es cosecha pero también se necesita la humedad. En el mes de septiembre son las aradas y en octubre las siembras.

156. Testimonio de doña Josefa Malán.

157. Actualmente, hay una carretera que se hizo en los años 70 que facilita mucho la comunicación y el transporte para la gente y sus productos; también facilita la salida de los comuneros

- d) Las vísperas tienen un carácter devocional y son celebradas normalmente en el templo del pueblo en honor al Padre Eterno. Para los que vienen de Guayaquil, es la culminación de la novena con el santo rosario, oraciones y reflexiones dirigidas por los peregrinos.
- e) Después de las vísperas sigue lo que suelen llamar «Programa especial» a cargo de los sacerdotes, que generalmente incluye: brindar exquisito vino hervido, chamarascas,¹⁵⁸ fuegos pirotécnicos, castillos luminosos, vacas locas, lanzar globos al espacio y el gran baile social, con disco móvil o un grupo musical.
- f) Cuando se termina la quema del castillo acompañado por la banda, se regresa a la casa del fundador en donde se descansa.

Sábado

- a) La pólvora anuncia la fiesta desde las seis de la mañana. También la fragancia del incienso, que en este día se quema con más intensidad, abre el fervor.
- b) Tiene lugar la concentración y posterior peregrinación de devotos, sacerdotes y fundadores que llevan sus ofrendas hacia el Santuario del Padre Eterno en Gueseche. Las ofrendas incluyen los productos de la tierra, dinero, velas, etc. En la mañana, normalmente a las 9:00 horas, la banda acompaña toda la marcha de la procesión donde también retumban los voladores. En este día algunos llegan disfrazados de monos, yumbos, ingenieros, Herodes y Reyes Magos (Melchor, Gaspar y Baltasar). Estos últimos llegan montando caballos.
- c) Luego sigue la misa campal y la procesión, a cargo de los fundadores, en honor al patrono de la comunidad de Gueseche, para implorar sus gracias y bendiciones a favor de todos sus devotos.
La bendición del señor cura es importante; según Luis Fernando Botero, dentro del ritual la bendición cumple, al menos, una doble función: 1. establecer o reforzar la unión con la divinidad; la divinidad interviene a favor de los peregrinos a través de la bendición, y 2. expresar sentimientos y actitudes entre las personas: confianza, solidaridad, amistad, respeto, etcétera.¹⁵⁹
- d) Terminada la misa, empieza la serenata al Padre Eterno y la procesión con su imagen. Acompañan en la procesión el sacerdote, la banda, los

hacia las ciudades grandes. Antes se acostumbraba a bajar y a subir a pie a la comunidad. Para las fiestas del Padre Eterno la mayoría ya no hace la peregrinación como en los años 50 y 60.

158. Leña menuda, hojas y paillitos delgados que cuando se les prende fuego producen mucha llama sin consistencia ni duración.

159. Luis Fernando Botero, *Chimborazo de los indios*, Quito, Abya-Yala, 1990, p. 61.

sahumeriantes¹⁶⁰ y algunos disfrazados. Antes se recorría el chaquiñán Licto-Gueseche.

- e) Programas deportivos a cargo de los migrantes de Quito y Guayaquil.

Domingo

- a) Se celebra la misa para los indígenas migrantes; las finales de los partidos de fútbol para el campeonato.
- b) Sigue un desayuno comunitario.
- c) Luego continúan los juegos para determinar el campeón del año.
- d) Como conclusión, se premia al equipo ganador. Reciben trofeo los equipos que han ganado el primero, segundo y tercer puestos. El equipo ganador recibe también US \$ 3.000.

En el pueblo, la fiesta continúa hasta una semana después.

160. Quienes esparcen el humo que produce una sustancia aromática que se echa en el fuego.

CAPÍTULO III

Lo popular andino en la fiesta

¿Cuáles son los símbolos e impactos que la fiesta ha recibido como consecuencia de la influencia de la globalización?, ¿qué queda como «lo popular» en la fiesta del Padre Eterno? Procuraremos dar respuestas a estos interrogantes.

RELIGIÓN POPULAR ANDINA Y RELACIONES COMPETITIVAS Y VERTICALES

La dependencia y la reciprocidad

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

La interacción social de dar y recibir es un elemento constituyente de la fiesta. Por un lado, están los fundadores que funcionan como un cuerpo de hermandad de la fiesta del Padre Eterno (los nietos y bisnietos de los fundadores). Ellos sienten que tienen la obligación de dar la fiesta para mantener la tradición heredada, una tradición que hay que guardar con mucha fidelidad: rendir culto al Padre Eterno y por eso ofrecer la fiesta. Por otro lado están los sacerdotes que también generan cadenas de reciprocidades, de compromisos y/o dependencias.

Las «idas» y «vueltas» de todo lo que se da no tienen que volver a los individuos sino a la colectividad; de hecho se comparten, entre otras cosas, la fe, la alegría, la comida, el baile, la oración y el trago. La reciprocidad se hace entre los compadres y priostes como constata Guerrero, «juntos hermanándose en la esperanza de que la vida cambie».¹⁶¹

El principio de reciprocidad que tiene vigencia en todos los campos de la vida, condiciona mutuamente.¹⁶² Por lo tanto, existe un esfuerzo por parte de los actores de «invertir» y de ser «recompensados». En el fondo está la justicia del «intercambio» de bienes, sentimientos, personas y hasta de valores religiosos. La historia incaica y posincaica inmediata muestra una economía de intercambio o de trueque como la forma predilecta de la actividad comercial y económica.

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

Para nosotros la fiesta es un momento de solidaridad, nos movilizamos para vivir la fiesta con los priostes, acompañarlos, llevarlos una comidita, [...] Igual hacemos en el momento del bautismo, del matrimonio o de la muerte. La presencia física en el momento de la fiesta y compartir cualquier cosa, es cimentar las relaciones, los lazos familiares [...] es un soporte vital.¹⁶³

Lastimosamente, los cambios sociales, culturales, políticos, y las emergentes estructuras económicas occidentalizadas son incompatibles con los principios de reciprocidad. La tendencia hacia el individualismo parece inevitable. Con respecto a los cambios y al proceso de occidentalización, Gladis Yantalema constata: «el sentido del compartir se está diluyendo [...] hoy nos sentimos solitos [...] la mayoría son egoístas y no quieren compartir. Uno de los valores de *jocha* (intercambio) es reducido solo a los círculos familiares. No existe el

161. P. Guerrero Arias, *Entre la alineación...*, p. 22.

162. J. Estermann, *Filosofía andina...*, p. 132.

163. Testimonio de doña María Luz Morocho, moradora de Licto, Barrio Centro, Licto, 1 de noviembre de 2011.

mismo espíritu que tuvieron nuestros abuelos [...] el individualismo reina en la mayoría». ¹⁶⁴

Transitando los senderos de la memoria

La fiesta de Padre Eterno es un lugar de la memoria por las características de la ritualidad, la imaginación y la construcción social. Por un lado, la memoria selectiva es un proceso normal: se constituye con la suma de recuerdos y olvidos; por otro lado, la tendencia de la memoria es no perder lo aprendido; la memorización. ¹⁶⁵ Se memorizan las fechas y los hechos.

En la fiesta hay una fidelidad con el pasado sin negar la estrategia innata de resignificar los elementos de la misma. La reproducción en el presente desde la memoria «es una repetición del pasado en el presente, produce transformaciones, no se mantiene inalterable; la memoria es una construcción dialéctica». ¹⁶⁶ Es el juego dialéctico que se da entre el pasado y el futuro. El lugar de partida de la construcción de la memoria es el presente y, como dirá Elizabeth Jelin, ¹⁶⁷ la memoria tiene un papel altamente significativo como mecanismo cultural para fortalecer el sentido de pertenencia a grupos o comunidades. De esta manera, la memoria no es solo un archivo del pasado sino, sobre todo, un proceso que transforma y reelabora continuamente el pasado en el presente.

Zygmunt Bauman dice: «hoy día, más que actuar a partir de un aprendizaje continuo y acumulativo, lo hacemos a través de una mezcla de olvidos y recuerdos». ¹⁶⁸ Vivimos tiempos cambiantes y efímeros; entonces, la convocatoria es mantener un diálogo activo para seguir descubriendo los caminos y huellas dispersas en la memoria, tomando en cuenta la dialéctica entre el olvido y el recuerdo.

La imaginación y la memoria tienen rasgos comunes, «la presencia de lo ausente y un rasgo diferencial, por un lado, la suspensión de cualquier posición de realidad y la visión de lo irreal y, por otro, la posición de una realidad anterior». ¹⁶⁹ Al contrario, el recuerdo es una imagen en el sentido que conlleva una dimensión posicional que lo relaciona, entonces se puede hablar del pasado recordado. El recuerdo es «el corte entre lo irreal y lo real (sea presente, pasa-

164. Testimonio de Gladis Yantalema, secretaria de la Comunidad Cecel Grande, Licto, diciembre de 2011.

165. P. Ricoeur, *La memoria...*, p. 510.

166. Patricio Guerrero Arias, *Usurpación simbólica, identidad y poder: La fiesta como escenario de lucha de sentidos*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, 2004, p. 68.

167. Elizabeth Jelin, *Los trabajos de la memoria*, Madrid, Siglo XXI, 2002, p. 9-10.

168. Zygmunt Bauman, *op. cit.*, p. 11.

169. P. Ricoeur, *La memoria...*, p. 67.

do, o futuro). Mientras la imaginación puede actuar con entidades de ficción o invención, cuando no pinta, sino se aleja de lo real; el recuerdo, en cambio, presenta el pasado.

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

La memoria sirve como base para las versiones y tradiciones orales, dado que las dos partes tienen como punto de partida la experiencia vivida y las historias de vida. Mauricio Archila dice que «las fuentes orales forman parte de los métodos contruidos por los historiadores y por los científicos sociales para recoger las tradiciones orales y aquellas dimensiones del pasado que no se reflejan en otras huellas».¹⁷⁰

Se critica la fiabilidad, fragilidad y contextualidad de la memoria. La memoria carece de una imaginación del pasado porque tiene un paradigma de «lo irreal, lo ficticio, lo posible y otros rasgos que podemos llamar no posicionales».¹⁷¹ A pesar de lo que se puede considerar como debilidad de la memoria, es importante constatar que el testimonio constituye la estructura fundamental de transición entre la memoria y la historia.

En cuanto al contenido, ¿qué se recuerda?, ¿qué se olvida?, ¿por qué recordar esto y olvidar lo otro? En primer lugar, la memoria es selectiva y nunca recordará todo en un determinado momento. La memoria graba solo lo importante y rechaza el resto; dinámica que es mediada por lo consciente y lo inconsciente, saberes, creencias, patrones de comportamiento, sentimientos y emociones.¹⁷²

En segundo lugar, lo que se recuerda siempre tiene que ver con las expectativas futuras. En el caso de la fiesta, las expectativas del premio y el castigo dominan aquello que hay recordar y lo que hay olvidar. Es parte de ser leal a Dios o al santo. El ex-voto se hace en público como parte del ritual donde los sacerdotes dan a conocer a la comunidad el favor recibido. Generalmente, ellos

170. Mauricio Archila, «Fuentes orales e historia obrera», en Thierry Lulle, Pilar Vargas y Lucero Zamudio, coord., *Los usos de la historia de vida en las ciencias sociales*, vol. I, Barcelona, Anthropos, 1998, p. 284.

171. P. Ricoeur, *La memoria...*, p. 40.

172. E. Jelin, *op. cit.*, p. 18.

ofrecen algo como acción de gracias, por ejemplo una placa conmemorativa con los datos personales y familiares. Esto funciona en su mayor parte dentro de la memoria; nadie quiere olvidarse de rendir tributo al santo.

Por último, es importante invertir las preguntas, ¿cómo se recuerda? y ¿cuándo se recuerda? La fiesta como un punto de referencia es una instancia de recuerdo. Entonces, la fiesta como una manifestación anual y popular ayuda a crear y a recrear la memoria. Este es también un elemento de la construcción de la identidad comunitaria. Los tejidos y las redes sociales están fortalecidos a través de lo memorable de la fiesta.

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

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

Los curas, el alcalde y el regidor exigían a todos los comuneros que participen en la fiesta. La celebración de la misa era especial [...] con largas procesiones con la imagen acompañado por el sacerdote. La llegada de la imagen y el sacerdote era un momento importante; se los recibían con reverencia.¹⁷³

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

En las fiestas grandes era costumbre que los padres lleven sus *hijitos* para la misa. Los niños eran muy felices [...] viendo los músicos, las bandas. En las vísperas eran las vacas locas, la pólvora, los globos, el castillo [...] Para los *wawas* (bebés) y *wambras* (jóvenes) la fiesta era también el momento de conocer nuevos amigos.¹⁷⁴

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

173. Testimonio de don Segundo Pilataxi, morador de Banderas Tulabug Escalera, Licto, 21 de octubre de 2011.

174. Testimonio de doña Rosario Tenelema, abuela de 74 años de la comunidad de Banderas, Tulabug Escalera, Licto 21 de octubre de 2011.

Cuando era chiquito, mi mamá me llevaba a la fiesta [...] yo veía muchos indígenas participar en la fiesta pero también los mestizos y algunos blancos participaban. Hoy en día en la fiesta del Padre Eterno veo que algunos de los indígenas y mestizos no participan en la fiesta. Los ritos no son los mismos, hay muy poca unión [...], no es como antes.¹⁷⁵

El señor Herrera habla de la fiesta como si fuera el presente porque hay una intervención o mediación del investigador; por ende, lo recordado no es «puro», es intervenido. Dicha intervención modifica en cierta manera la memoria, a pesar de que el interlocutor se identifica con los acontecimientos. En el caso de Herrera, hay elementos de repetición y reproducción del pasado. Se puede percibir que la memoria no es estática y mucho menos fija. Ricoeur afirma que el recuerdo implica la presencia de algo ausente.¹⁷⁶

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

La memoria funciona dentro de un marco o cuadro social –la familia, la religión y la clase social (Maurice Halbwachs)–. Dentro de esta lógica, la memoria funciona en el plano social bajo códigos culturales compartidos.¹⁷⁷ Según esto, afirmamos que la memoria colectiva toma sus contenidos desde el sentido común, es superpuesta y producto de interacciones múltiples «encuadradas en marcos sociales y en relaciones de poder».¹⁷⁸ La memoria colectiva dialoga con la tradición y con memorias individuales y está en flujo constante.

La fiesta no solo recuerda, no es una mera anamnesis (según los griegos, «anamnesis» es la rememoración, la recolección). Lo que se recuerda es una especie de imagen real y vivida. Por lo tanto, los que participan en la fiesta tienen la posibilidad de recrearla, hacerla responder al momento actual.

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

175. Testimonio de L. Herrera.

176. P. Ricoeur, *La memoria...*, p. 25.

177. E. Jelin, *op. cit.*, p. 20.

178. *Ibid.*, p. 22.

Según los lugareños y algunos de los fundadores, el desarrollo del rito de la fiesta siempre ha sido dificultoso; comprender los sentimientos de alegría y tristeza de los romeriantes, los símbolos (locales y extranjeros) y la nueva manifestación que ha adquirido gran importancia, el fútbol.

Impactos de la globalización en la ritualidad y la fiesta



Foto 2: Adornos para la venta durante la fiesta del Padre Eterno (Maurice Awiti, 28 de agosto de 2013).

Dos subsistemas o campos marcan el concepto *cultura*, el de las manifestaciones y el de las representaciones. El campo de las manifestaciones es todo lo observable, lo material, lo evidente y lo fácilmente perceptible. El ritual de la fiesta es uno de los elementos de este campo, lo tangible de la cultura. Las representaciones son las manifestaciones menos evidentes, materiales y observables, tal vez «encubiertas».¹⁷⁹ Se trata de lo simbólico, de lo imaginario, del *ethos*, de las cosmovisiones y las mentalidades; los sistemas de valores, ideas, creencias, sentimientos, sentidos, significados y significaciones.

Para comprender los impactos de la globalización en la ritualidad y en la fiesta en general, nos referimos a los dos campos; de la manifestación y de la

179. P. Guerrero Arias, *La cultura: Estrategias...*, p. 79.

representación. La fiesta responde a los factores circundantes y, especialmente, a los de la globalización neoliberal; de esta manera, la fiesta se refunda o desaparece. La fiesta y el ritual son sujetos de transformación en el sentido de que son flexibles y responden al momento histórico, por lo tanto, al contexto. El equilibrio se mantiene por el sistema representativo que, en cambio, es el aspecto ideal-mental de la cultura; esto da mayor sentido a la permanencia.¹⁸⁰

En toda la historia de la fiesta patronal del Padre Eterno, el sentido de la comunidad, el compartir y las relaciones humanas fueron significativas. Sin embargo, en nuestros tiempos, caracterizados por procesos acelerados de unificación del mundo, la dimensión social ha cambiado. A pesar de que se ha mantenido el mes de la fiesta, existe individualismo entre los peregrinos y los comuneros y hay desvalorización de los aspectos religiosos. Las procesiones son cada vez más cortas, los días de la fiesta son menos frecuentes y, como dicen los comuneros, «la devoción al Padre Eternito se va bajando años tras año».

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

Primero, según José María Mardones, los juegos siempre representan la ruptura con las cadenas del trabajo, de lo obligatorio y lo penoso de la cotidianidad.¹⁸¹ De esta manera, el fútbol produce un nuevo orden en la fiesta, constituye una ruptura con lo tradicional. Los jugadores entran en un estado de libertad y sueñan con la competitividad justa, la solidaridad y el respeto a las reglas de comportamiento.

Además, en todo el mundo el fútbol es una «religión». Esto no quiere decir que estemos frente a idólatras o a masas sin religión; todo lo contrario, se trata de masas de creyentes y no creyentes, para quienes la religión ha perdido su atractivo; en su lugar, les atrae el fútbol. Dicho en otras palabras, su atracción es el espectáculo. Mardones observa que el gran ritualismo que acompaña a la práctica y al espectáculo del deporte entraña una suerte de sacralización que puede tener diversas referencias.¹⁸²

Para algunos de los migrantes de Quito y Guayaquil, los atractivos de la fiesta del Padre Eterno lo constituyen el homenaje al Padre Eternito y el fútbol. Sin embargo, este fenómeno mundialista puede ser también una manifestación de resistencia indígena; una forma de reafirmar su identidad y rechazar la «fies-

180. *Ibid.*, p. 80.

181. José María Mardones, *Las nuevas formas de la religión*, Navarra, Verbo Divino, 1994, p. 93.

182. *Ibid.*

ta oficial»; por lo tanto, podría considerarse como una celebración alternativa fundada en la lucha, el espectáculo y la diversión. La idea es que esta manifestación anuncia la sostenibilidad de la fiesta patronal.

Entre los peregrinos y los comuneros existen opiniones, a veces profundamente divergentes. Una muy significativa es «exclusionista»: se opone a la idea del fútbol durante la celebración de la eucaristía. Otra es «integracionista»: está de acuerdo con que los dos eventos se pueden efectuar paralelamente. Para los *exclusionistas*, la religión o lo religioso no es compatible con lo social: «los juegos dañan la fiesta, distraen a los jóvenes hasta a los adultos [...] es como tener dos fiestas en el mismo lugar».¹⁸³ En oposición al primer grupo, algunos piensan que la integración es inevitable debido al gran número de equipos que se inscriben para los juegos y a las exigencias del mundo actual.

los migrantes que llegan de Quito y Guayaquil, no pueden pasar más de dos días en la comuna [...] Entonces, llegan el sábado de mañana, el día de la fiesta y juegan las eliminatorias el primer día y las finales el día siguiente [...].¹⁸⁴

A la fiesta se daba mucho sentido, la preparación para la fiesta, la reconciliación entre los familiares [...] sanando las heridas. No había los juegos como hoy que distraen a los jóvenes y a algunos adultos. Era imposible que el padrecito celebrara la misa y otros haciendo lo suyo [...] era un pecado mortal y la comunidad no lo aceptaba.¹⁸⁵

Pero, ¿es posible realizar dicho campeonato sin la fiesta patronal? La respuesta es negativa. Primero, porque los patrones del campeonato son migrantes y para ellos la fiesta patronal es clave; es una convocatoria que reúne a los jóvenes migrantes. Segundo, quitar la fiesta patronal de alguna manera quita el peso de los juegos. Curiosamente, los jugadores antes de ir a la cancha tienen la costumbre de entrar primero en el santuario a orar y pedir la bendición del Padre Eterno.

Por cierto, no se trata de simplificar el fenómeno del cambio y de los impactos de la palabra-estrella la «globalización», sin colocar en el escenario los nuevos movimientos religiosos a través del pentecostalismo y las nuevas identidades. Hay que interpretar la realidad que se vive en la zona andina; hay que tomar en cuenta las características complejas de esta situación; por ejemplo: la gran expansión de las iglesias evangélicas y de los grupos pentecostales, a partir de los años 40 del siglo pasado, aproximadamente. Houtart

183. Testimonio de F. Yupa.

184. Testimonio de José Guaranga, nacido en Guesenche, residente de Guayaquil, Licto, 27 agosto de 2011.

185. Testimonio de F. Yupa.

constata que en los años 40 se dio un período de gran cambio demográfico del continente americano, así como también una acelerada caída proporcional de las poblaciones rurales en América Latina,¹⁸⁶ y una gran oferta religiosa que pone nuevas demandas a una sociedad anteriormente católica.

El fenómeno evangélico de los nuevos movimientos parece a primera vista pequeño y restringido; pero una mirada crítica muestra sus vínculos culturales y económicos con otros «poderes» externos. Históricamente, el origen está en los EUA. Este es, por un lado, el gancho con la globalización neoliberal y, por otro lado, la tendencia que asocia estos nuevos movimientos con las prácticas cada vez más centradas en el individuo y alejadas de las prácticas comunitarias de solidaridad. Privilegiando al individuo, estas formas religiosas están en cierta medida «adaptadas a la modernidad» que es individualista.¹⁸⁷

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

El viraje manifestado en los nuevos movimientos religiosos y sus apariencias tiene que ver con el creyente que sistemáticamente trata de ser menos eclesial, sin perder su sentido religioso. Según Vega-Centeno, «se trata de masas creyentes para las cuales los sistemas oficiales de creencias –iglesias– han perdido su atracción, su capacidad de convencimiento».¹⁸⁸ Frente a esta incapacidad de convocar y de convencer, las nuevas manifestaciones religiosas evocan la curiosidad en los indígenas y con otras orientaciones de diversos orígenes se convoca el nuevo espectáculo religioso.

Este fenómeno religioso, que con frecuencia critica las estructuras existentes sin profundizar en su doctrina, termina en la superficie; primero, porque existen contradicciones, inconsistencias y repeticiones de los líderes religiosos; segundo, porque los creyentes parecen «flotantes», les falta formación de fondo pues, como se suele decir, son «consumidores baratos». La religión no puede mantenerse solo como un objeto de consumo, peor como un consumo simbólico individual. Las necesidades van más allá del campo religioso, especialmente las manifestaciones y prácticas cotidianas que muestran que lo

186. F. Houtart, *op. cit.*, Caracas, Monte Ávila, 2006, p. 124.

187. Imelda Vega-Centeno, «Sistemas de creencia. Entre la oferta y demanda simbólicas», en *Nueva Sociedad*, No. 136, marzo-abril, Buenos Aires, NUSO, 1995, p. 59.

188. I. Vega-Centeno, *op. cit.*, p. 59.

anterior deja vacíos existenciales en aquellos que solo consumen los bienes de la «salvación» y de la fe.

Partiendo de esta lógica, la religión se convierte en el *opio* que alivia los padecimientos. Citando a Marx, Vega-Centeno dice: «La miseria religiosa es, por una parte, la expresión de la miseria real y, por otra parte, la protesta contra la miseria real. La religión es el clamor de la criatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón, así como el espíritu de una situación carente de espíritu: la religión es el opio del pueblo».¹⁸⁹

La globalización neoliberal, entre otros factores, invade y ocupa el lugar de la religión y del rito: debilita las estructuras organizativas, rituales, simbólicas y éticas de las comunidades y sus manifestaciones culturales, como la fiesta. Sin embargo, a pesar de este hecho no se ha perdido el sentido religioso; tal vez por los altos y bajos dentro del sistema mundo, el sentido religioso parece fortalecido. Por un lado, es el escenario donde se resignifican y se re-interpretan los aspectos socioculturales dentro de la dinámica de la cultura hegemónica, dueña de los medios masivos de la comunicación y también del poder económico, educativo y político. Por otro lado, está el fenómeno de la migración y del retorno; idas y vueltas. El complejo fenómeno de la migración tiene una lógica «modernizadora» que lleva distintos elementos al escenario de la fiesta: los cambios, las complejas hibridaciones, las tácticas de resistencia y estrategias para mantener la identidad cultural.

Estrategias y tácticas de insurgencia

El ser humano es portador y cultivador de la cultura. Por tal razón desarrolla estrategias y tácticas de vivencia común en la sociedad. Dicho desarrollo se da en los espacios de las tensiones de convivencia, donde hay triunfos y derrotas, desánimos y esperanzas. Ahora bien, los pueblos indígenas, a pesar de las condiciones de opresión, no solo resisten la dominación ni son víctimas pasivas, sino que construyen una insurgencia futura desde su saber ancestral. Desde la cotidianidad se generan respuestas contra el poder dominante; por lo tanto, se hace posible la presencia actual y vital.¹⁹⁰

Refiriéndose al derecho de autodeterminación cultural, Estermann dice que hay gente que niega la autodeterminación cultural del runa andino y, en consecuencia, violan su derecho.¹⁹¹ Como un elemento positivo, el runa andino resiste y rechaza lo que no es compatible con su cultura y asume e incorpo-

189. *Ibid.*, p. 60.

190. P. Guerrero Arias, *El saber del mundo...*, p. 5-6.

191. J. Estermann, *Filosofía andina...*, p. 287.

ra otros elementos que le sirven en su vivencia personal, grupal y colectiva. Desde esta postura no se habla del runa tradicionalista o conservador, ni ingenuo e ilimitadamente manipulable. Se habla de quien hace el discernimiento de los espíritus y defiende lo propio; tampoco tiene ansiedad de contacto con la nueva tecnología, la adopta siempre y cuando pueda servir para su función específica.

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

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

Los cambios registrados o que se pueden registrar en la fiesta patronal muestran que los subordinados han tomado la palabra; se están confrontando con el poder; los comuneros junto a los migrantes cambian el sentido de la fiesta patronal desde la praxis. En otras palabras, existe una «contra fiesta» y un «contra ritual». Los indígenas son los protagonistas de esta «fiesta patronal alternativa» para defender su identidad y su cultura. En las peregrinaciones, la persistencia revela un aspecto regresivo y utópico en los elementos conmemorativos no capitalistas: la aspiración a revitalizar periódicamente la unidad comunitaria perdida y la esperanza de conquistar una vida autosuficiente.¹⁹²

LA RELIGIÓN POPULAR ANDINA Y LAS APROPIACIONES DE SÍMBOLOS EN LA FIESTA

En el tema planteado para esta investigación se reconocen las formas cotidianas de la experiencia humana de los que participan en la fiesta; se presentan las formas como vivencias culturales distintas, pero no como meras esculturas

192. Gilberto Giménez, *Cultura popular y religión en el Anahuac*, México DF, Centro de Estudios Ecuménicos, 1979, p. 165-166.

en un museo. En otras palabras, como dice Estermann, es una «cultura viva, consistente, sobre todo de personas y grupos que transforman, evolucionan, interpretan y adoptan su «universo simbólico» de acuerdo con las necesidades y objetivos existentes». ¹⁹³ El símbolo es, consecuentemente, «aquello que posibilita al hombre transmitir, entender y materializar en su praxis una forma de percepción de la realidad». ¹⁹⁴

El símbolo es una convención social; es decir, una creación dentro de una cultura y, por eso, es un producto social. Así pues, el símbolo surge desde los seres concretos de una determinada sociedad y de esta forma responde a la cultura y a la historia humanas. El símbolo en la fiesta patronal es aquel que tiene que ver con la corporeidad expresiva, el sentimiento y la imaginación.

La apropiación de lo natural y culturalmente producido contradice lo cotidiano desde una perspectiva social y con su lógica; el grupo que produce el símbolo da el significado y, como una respuesta cultural, lo adapta a su ambiente. Esta es la inversión de lo cotidiano que impugna la cultura y permite la apropiación de los símbolos, burlar a los dioses y a los principios de las leyes. ¹⁹⁵

En la fiesta religiosa popular, con una larga historia y herencia, la mayoría de los rituales giran fuertemente en la visualidad. Dentro del ritual se manifiesta un sinnúmero de símbolos que muestran las distintas esferas de la existencia. Ahora bien, puesto que las raíces de los símbolos son precolombinas, españolas y africanas, la simbolización, especialmente en los Andes, no encierra ideas sino gestos concretos de la fiesta religiosa. La transmisión se hace a través de la tradición oral y la ritualidad, entre otros medios, y de estas surgen el sincretismo, la apropiación o una «inversión del mundo». Por ello, las romerías y peregrinaciones apropian, resignifican, renuevan el sentido de la fiesta patronal. Como un «laboratorio cultural», se revitaliza y armoniza colectivamente la vida cotidiana y se supera la rutina. Para matizar lo simbólico y las apropiaciones, podemos decir que las generaciones jóvenes dan nuevos significados de una manera creativa a los símbolos.

193. J. Estermann, *Filosofía andina...*, p. 284.

194. P. Guerrero Arias, *El saber del mundo...*, p. 87.

195. C. Parker, *op. cit.*, p. 264.

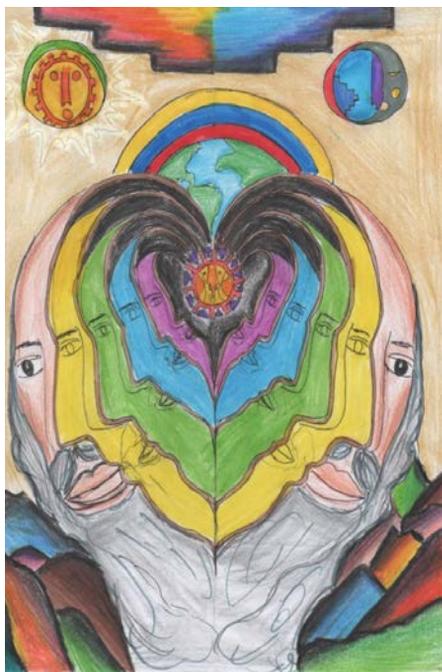


Ilustración 2. Dibujo de las caras del Padre Eterno.
Imaginación desde lo andino
(Nathaly Esther Zena Mamani, 9 de julio de 2013).

PENSAR LA RELIGIÓN POPULAR ANDINA Y LA INTERCULTURALIDAD

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

La mayoría de los comuneros y romeriantes afirma que no es suficiente quemar las chamizas, explotar la pólvora, bailar con la vaca loca, etcétera. Por lo tanto, hay que superar con el tiempo la fiesta como un espacio para medir las fuerzas económicas. Hoy, cuando se habla tanto de la integración, tampoco se permite el proyecto uniformador de la globalización económica. Entonces, un modelo distinto de interculturalidad no hegemónico y dialógico puede ser

capaz de frenar una mera fidelidad a una tradición o las pretensiones supra y súper-culturales.¹⁹⁶

De la inculturación a la interculturalidad

De la inculturación

Desde el comienzo de este apartado se ha anunciado cómo se piensa la religión popular andina y la interculturalidad; así, se supone que el tema que se problematizará es la interculturalidad. Ahora, ¿por qué la inculturación y específicamente en la fiesta patronal?, ¿para qué y por qué el paso de la inculturación a interculturalidad? Las fiestas religiosas son parte integral de la pastoral que se lleva a cabo en la Iglesia católica. Entonces, un compromiso por parte de estos agentes no se puede subestimar, sobre todo considerando los momentos actuales que convocan a una crítica y autocrítica, y a la apertura a dialogar con «otros».

El primer paso sería cuestionar y problematizar el término teológico-cristiano de la inculturación. El término de inculturación, inspirado por el nuevo espíritu del Concilio Vaticano II, ha estado presente en los círculos teológicos, *misionólogos* y de los agentes de la pastoral.¹⁹⁷ Y en la actualidad, este resume el programa de renovación teológica pastoral, litúrgica y catequética, con la finalidad de reorientar la presencia del cristianismo en el mundo y entrar en un diálogo con la diversidad cultural de la humanidad. La inculturación, como se suele definir en la Iglesia católica, es un intento de

196. J. Estermann, *Filosofía andina...*, p. 291.

197. Etimológicamente misionología significa «tratado o ciencia de la misión». El término está compuesto del sustantivo latino *missio* y del nombre griego *logos*. En un principio hubo algunas discusiones entre los misionólogos en torno al vocablo estilísticamente correcto: ¿debía decirse misiología o misionología? De hecho se emplean ambos. El primero en los países de lengua francesa, inglesa y portuguesa, el segundo preferentemente en Italia y España. Las definiciones reales de la misionología son muy diversas, según la escuela a la que pertenezca el autor que la formula. Podemos acoger aquí la de un conocido misionólogo español, Pío Mondreganes: «Es la ciencia que estudia razonada y sistemáticamente la actividad expansiva de la Iglesia católica en sus fundamentos, origen, desarrollo, leyes, finalidad, medios y métodos», *Manual de misionología*, Madrid, 2a. ed., 1947, p. 10-11. *Misionología* es la ciencia de la misión con enfoques en los temas: religión, espiritualidad, interculturalidad, entre otros. El propósito es profundizar las perspectivas del ecumenismo, interreligiosidad e interdisciplinaridad. Véase también, *Cuadernos interculturales Caminar*, año 6, No. 10, julio, Cochabamba, Instituto Latinoamericano de Misionología, 2009.

encarnar el mensaje evangélico cristiano en todas las culturas de la humanidad y hacer de tal forma que por dicha encarnación la fe cristiana logre expresar toda la riqueza revelada en Cristo, aprovechando todo lo bueno de las culturas, al mismo tiempo que se da como un proceso de evangelización de las culturas, por medio de la cual estas se mejoran y enriquecen, a su vez, la experiencia cristiana.¹⁹⁸

La encarnación, en este caso, es el reconocimiento y respeto a la diversidad cultural; por lo tanto, las culturas son tratadas como esencia y no como procesos históricos en medio de los cuales las comunidades se crean y recrean a sí mismas. La inculturación, por ende, exige que el misionero aprenda el idioma local, se distancie de su propia cultura, se haga solidario con los procesos de los pueblos, adopte una actitud de escucha permanente.

Esta pretensión de *un diálogo entre la fe y la cultura* ha tenido altos y bajos, y sigue siendo una «materia pendiente». Sin embargo, hay que reconocer los avances en el campo de la inculturación, pues queda abierto el horizonte para una nueva forma de entender esta compleja relación entre el Evangelio y las culturas, así como entre las religiones y las culturas circundantes. Paulo Suess habla de un desacuerdo entre Evangelio y cultura como «el drama de nuestra época».¹⁹⁹ Esto indica que la brecha entre los dos requiere un puente como condición indispensable para una acción evangelizadora. Así, parece que el concepto de la inculturación y su programa no responden al momento actual y debe ser criticado.

Es fundamental criticar el concepto de inculturación y reemplazarlo por otro, si se quiere tomar en serio el diálogo con la diversidad cultural y religiosa de la humanidad.²⁰⁰ El paradigma de la inculturación descansa sobre una base de respeto al otro que anuncia la pluralidad de culturas y religiones.

La lógica del programa de inculturación es aquella de la militancia misionera occidental que interviene en las culturas, las cuales son objeto de transformación y no sujetos en igualdad de condiciones y derechos de interacción. Además, se mantiene todavía la utopía de la superioridad dentro de su lenguaje, con criterios monoculturales que impiden entender realidades polvorientas y complejas. Es decir, la Iglesia católica occidental se considera la autoridad con el derecho de encarnar el Evangelio en las diversas culturas. Ella marca la pauta con los criterios que vienen de la tradición cristiana. Fonet-Betancourt constata lo anterior y señala que es una forma de violenta agresividad.²⁰¹ Las

198. Raúl Fonet-Betancourt, *Interculturalidad y religión. Para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo*, Quito, Abya-Yala, 2007, p. 39.

199. Paulo Suess, *La nueva evangelización: Desafíos históricos y pautas culturales*, Quito, Abya-Yala, 1991, p. 183.

200. R. Fonet-Betancourt, *Interculturalidad y religión...*, p. 38.

201. *Ibid.*, p. 40.

culturas no son las que determinan su curso de desarrollo, sino la Iglesia con las exigencias de universalización. Esta primera constatación denota la deficiencia de reciprocidad.

La segunda razón está vinculada a la primera y la completa. Afirmando la apertura hacia el otro y su diversidad cultural, en el planteamiento de la inculturación es importante rescatar la idea de que esta apertura es reservada, controlada y planificada; todo el proceso está premeditado y orientado al servicio de «la misión». Fornet-Betancourt advierte que esta «representa una amenaza para el pluralismo cultural».²⁰² No existe un diálogo sincero ni la aceptación del otro en igualdad.

Ahora bien, los dos argumentos anteriores nos remiten a la tercera razón. Contando con una larga historia cultural, la inculturación se presenta en un campo metacultural que está contaminado. Entonces, estamos ante una perspectiva supuestamente extraterritorial y la inculturación corrige a las otras culturas: el cristianismo como corrector de las culturas de Abya Yala.²⁰³ Desde esta lógica se plantea que hay un «núcleo duro» intocable que hay que aceptar. Aunque este «altera» las otras culturas, estas, sin embargo, no lo pueden «alterar».²⁰⁴ Esta postura no permite cumplir con la tarea de la inculturación, que aparentemente trunca la dinámica. La equivocación está en percibir la cultura Abya Yala como «neutral», negando su protagonismo y trayectoria histórica. Estermann afirma que las «culturas política y económicamente <neutrales> solo existen en los museos y libros etnológicos».²⁰⁵

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

En los argumentos presentados no existen espacios ni posibilidad de dialogar. Ahí está el desafío porque, primero, no se responde al contexto y menos a la historia; segundo, no se toca en ningún momento el problema de la universalidad, algo que nos remite al viejo concepto de la colonialidad o eurocentrismo. Aparentemente, la inculturación no «rompe decidida y radicalmente»²⁰⁶ la es-

202. R. Fornet-Betancourt, *Interculturalidad y religión...*, p. 41.

203. Cf. R. Fornet-Betancourt habla de una dinámica de «encarnación» de un mensaje corrector en las culturas.

204. R. Fornet-Betancourt, *Interculturalidad y religión...*, p. 42.

205. J. Estermann, *Filosofía andina...*, p. 285.

206. R. Fornet-Betancourt, *Interculturalidad y religión...*, p. 43.

estructura de hegemonía; se reduce significativamente a la capacidad de dialogar con los «otros».

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

...a la interculturalidad

Para la consideración del paso de la inculturación a la interculturalidad afirmamos con Raimon Panikkar que la interculturalidad es el *imperativo de nuestro tiempo*.²⁰⁷ Es imperativo que la interculturalidad haya asumido la fiesta patronal, si la fiesta quiere estar a la altura de las exigencias contextuales planteadas por la convivencia plural de culturas y religiones en los Andes. Retomando la idea sobre lo andino, mencionada en el capítulo I, se puede interpretar la realidad de la interculturalidad desde la composición de lo que entendemos hoy como lo andino.

Desde un punto de vista antropológico, parafraseando a Guerrero, en el contexto de la riqueza cultural y de la diversidad de América Latina, el tema de la interculturalidad es central, no solo como teoría en el ámbito académico, sino sobre todo en la política, pues es un requisito para una convivencia pacífica.²⁰⁸ Los tiempos y la realidad planetaria en la que estamos inmersos, así como las tendencias a resistir los intentos de homogeneización y de construcción de una cultura planetaria, exigen la construcción de sociedades interculturales donde se reconozcan conjunciones y diferencias, y con ellas se construyan nuevas perspectivas y «horizontes otros de existencia».²⁰⁹

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

¿Cómo se puede estar a la altura de las exigencias contextuales y universales? Un primer planteamiento es que nuestra realidad es plural en culturas y religiones. Dicha realidad requiere de nuevas relaciones religiosas, culturales, socioeconómicas, políticas y ecológicas. En consecuencia, hablamos de un reor-

207. Cfr. Raimon Panikkar, «El imperativo cultural», en Raúl Fornet-Betancourt, edit., *Unterwegs zu einer kulturellen Philosophie*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1998, p. 20-42.

208. P. Guerrero Arias, *Corazonar...*, p. 239.

209. *Ibid.*

denamiento simétrico, un giro mental que transforma, una vivencia de diálogo que es una ruptura con el antiguo paradigma eurocéntrico asimétrico.

Un segundo planteamiento, manteniéndonos en el contexto de la fiesta patronal, requiere de una actitud vivencial. Ahora bien, el otro no es un *recipiente* sino más bien un *interlocutor y protagonista*. Entonces, la manera de hacer realidad la interculturalidad es «una paciente acción de renunciar».²¹⁰ La *renuncia* como parte de aceptar al «otro», a su origen, tradición o religión. La renuncia es para dialogar como iguales, dejando de lado lo estático, creando un llano común y estable para que ambos se orienten hacia una transformación que maduraría con los pasos futuros.

El paso que se desprende es un compromiso con la vida, transformándose internamente en todos los niveles: socioeconómico, cultural, de identidad, género y ecológico. No solo requiere mezclas o sincretismos que son insuficientes, ni tampoco se disuelve en una síntesis. Manteniendo lo propio, como un peregrino participa en la pluralidad con su memoria, y con la voluntad de transformación por la convivencia. Este proceso tiene como consecuencia el intercambio y la configuración sociocultural y religiosa, donde se busca un equilibrio de las diferencias de las pluralidades. El horizonte del diálogo es infinito, un diálogo continuo, «hacia adentro como hacia afuera».²¹¹ El escenario nuestro, mestizo, campesino e indígena requiere de este diálogo desde su cotidianidad. Hay que fortalecer la confianza como condición necesaria para este diálogo y como una experiencia concreta de vida. Las interacciones sociales, tanto en el ámbito micro como macro, deben permitir un intercambio de las actividades y de las condiciones estructurales.

Religión popular en un mundo intercultural

El proceso de insurgencia de lo cultural se preocupa hoy de temas como la interculturalidad, pluriculturalidad, diversidad y diferencia.²¹² La idea es repensar la historia, lo social, lo político, lo religioso y lo económico para dar paso a la riqueza de la diversidad. Por lo tanto, en este apartado enfocaremos la naturaleza de la religión popular en el nuevo tipo de sociedad: un mundo intercultural, en el intento de concretar la visión de la religión popular exponiendo algunos rasgos para este «nuevo perfil».

210. R. Fonet-Betancourt, *Interculturalidad y religión...*, p. 47.

211. *Ibid.*, p. 50.

212. P. Guerrero Arias, *La cultura: Estrategias...*, p. 92.

Ya señalamos los impactos de la globalización, la sospecha de la monoculturalidad, pero también nos planteamos esta perspectiva pluralista de la interculturalidad emergente en una sociedad de diversidades.²¹³ Hay una creciente homogeneización en los horizontes sociales, culturales, políticos, y económicos. El desarrollo de las «megatecnidades» y las empresas transnacionales son parte del presente y del futuro. A la postura que se compromete a defender la vida y la cultura, Renato Rosaldo la denomina «antropología crítica» (*critical anthropology*).²¹⁴ Además, el planteamiento convoca a una ampliación conceptual del mundo, pero no solo racional, sino también donde la mente y el sentir –*sentir y pensar*– producen el conocimiento integral.²¹⁵ Este horizonte esboza la apertura hacia el futuro y la experiencia humana transformadora que resignifica, reconfigura y redimensiona la propia identidad cultural o religiosa. En este sentido, se permite la apropiación de lo propio y no una mera mezcla o hibridación.

El hablar de religión popular andina supone que existen religiones. Pues esta es la consecuencia de la constitución pluralista de nuestro contexto. La religión popular andina, como una manifestación, se complementa con la dimensión política de la interculturalidad entendida como una alternativa liberadora frente a la tendencia uniformadora de la globalización neoliberal.²¹⁶ En otras palabras, la agenda intercultural encara la globalización homogeneizante mediante un proyecto plural de convivencia y solidaridad entre mundos diferentes.²¹⁷ Ahora bien, afirmamos la irreductibilidad de la religión, de las culturas o del rito (como en el caso de la fiesta) en un marco pluralista, abierto. La convivencia humana tiene que darse en un ámbito de diferencias.

Para la interculturalidad, el diálogo sincero es imprescindible para la construcción de la utopía de las posibilidades. El diálogo sincero toma en cuenta el desafío actual, «el espíritu de la contemporaneidad» hegemónica²¹⁸

213. Cfr. P. Guerrero Arias, *Corazonar...*, p. 61 y 94.

214. Cfr. Renato Rosaldo, *Culture & Truth: The Remaking of the Social Analysis*, Boston, Beacon Press, 1989, 1993, p. xviii.

215. Cfr. P. Guerrero Arias, *Corazonar...*, p. 61 y 94.

216. R. Fomet-Betancourt, *Interculturalidad y religión...*, p. 104.

217. Resaltan las obras de M. Heise, F. Tubino y W. Ardito, *Interculturalidad: Un desafío*, Lima, CAAP, 1994; J. Ansión y M. Zúñiga, *Interculturalidad y educación en el Perú*, Lima, Foro Educativo, 1996; Carlos Jiménez, *Guía sobre interculturalidad*, Guatemala, PNUD, 2000; M. Heise, edit., *Interculturalidad: Creación de un concepto y desarrollo de una actitud*, Lima, Forte-Pe / PROEBI, 2001; Néstor García Canclini, *Diferentes, desiguales y desconectados, Mapas de la interculturalidad*, Barcelona, Gedisa, 2004; Mario Samaniego, «Sobre la dialogia intercultural en sociedades asimétricas», en *Revista de Filosofía*, No. 13, 2004, p. 35-54.

218. Cfr. R. Fomet-Betancourt, *Interculturalidad y religión...*, p. 103. Según Ernest Bloch la *contemporaneidad* es siempre pluridimensional, y hay que verla como un complejo juego de tiempos no contemporáneos o no simultáneos.

que canta el fin de la historia y las utopías. El mismo fin se puede proclamar en las religiones y culturas tradicionales.

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

La interculturalidad convoca, precisamente, a nuevas relaciones; relaciones que superan el horizonte de la doctrina y de lo colonial, donde se experimentará un diálogo infinito con una gran apertura a lo ajeno. Fornet-Betancourt habla de relaciones que «ni se suman ni se restan».²¹⁹ Esta es una relación de caminos donde crecen elementos propios y eso constituye lo novedoso. En esta experiencia de relacionar camino y diálogo, hay también que permitir el fortalecimiento de los contrastes e interpretaciones que admitan que en el rito dentro de la fiesta no solo se «repitan», sino que también se viva y discierna cada aspecto del espíritu liberador del rito. Lo nuevo no es un invento ahistórico o una moda ideológica, sino una dinámica recreadora presente en el *runakuna* (ser humano). No hay anulaciones; ni el pasado ni lo tradicional se anulan. Lo nuevo es aquello que necesita y es complementado por lo pasado, las memorias histórica y colectiva, y cuenta con ellas para su generación.²²⁰

FIESTA Y LIBERACIÓN

En su dimensión política, la interculturalidad es entendida como una alternativa de la liberación. Es una respuesta frente a una cultura uniformadora, globalizada neoliberal. La idea es plantear dentro de la fiesta patronal –en un marco de religión popular andina– la articulación de la pluralidad que desemboca en un proceso liberador.

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

219. R. Fornet-Betancourt, *Interculturalidad y religión...*, p. 107.

220. Cfr. *Ibid.*, p. 110-112.

Como se ha sostenido en las páginas anteriores, es imprescindible pensar la cultura desde una óptica de diversidad, pluralidad, alteridad y diferencia. Entonces, ¿cómo puede la religión ser un instrumento de liberación?, una manifestación cultural como la fiesta y el ritual ¿proveen espacios propicios para la liberación?, ¿cómo se puede aprovechar esta coyuntura de la fiesta y el ritual para la liberación?

La liberación implica, obviamente, hacer un giro y lograr que lo espiritual responda a los aspectos sociales. Desde el punto de vista social, la religión popular ha sido conservadora y lo continúa siendo. Es decir, no hace ningún intento para cambiar las estructuras e instituciones opresivas que deshumanizan. Valga mencionar dos casos: primero, las haciendas en el Ecuador. El indígena *huasipunguero* era esclavo en la hacienda;²²¹ la religión (popular u oficial) no se pronunció públicamente frente a esta institución inhumana. Segundo, la fiesta como un espacio de explotación de los indígenas, aspecto relatado en el segundo capítulo. Entonces, quien recorre la historia de las actitudes de los mestizos hacia los indígenas, encuentra intereses de poder con el propósito de mantener el statu quo para la continuación de la explotación y del dominio.

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

nosotros los indígenas hemos sido explotados, especialmente por los mestizos del pueblo. Las fiestas que antes organizaban en el pueblo de Licto eran una forma de robar y explotar el indio [...] los dueños de las (chicherías) cantinas, se aprovechaban de la ignorancia de los indígenas. Nos robaban la plata y metían dentro de nosotros otras costumbres.²²²

La liberación produce un cambio social, ataca la estructura que desprecia el indígena y produce la ruptura de la costumbre de «la dependencia natural» frente a los patrones explotadores. Tal vez hoy la fiesta patronal provea el espacio apropiado para la revitalización cultural y el cambio social; la revitalización como tarea de todos los comuneros: los niños, los jóvenes, las mujeres, los varones, los mayores y los ancianos. La participación de los líderes no puede faltar. Los ancianos o mayores juegan un rol fundamental en la reconstrucción del pasado y la revitalización cultural, no solo en las fiestas, sino también en otros campos, como por ejemplo: la salud, la economía

221. Jorge Icaza, *Huasipungo*, en *Comunidad Andina*, <www.comunidadandina.org/bda/docs/EC-OC-0001.pdf>. Fecha de consulta: 20 de mayo de 2012.

222. Testimonio de Manuel Yungán, dirigente de las comunidades de la parroquia de Licto y de los cargadores en Riobamba y Quito en las décadas de los años 70 y 80. El señor Yungán nació en Sul Sul y actualmente vive en Quito, Licto, 23 de octubre 2011.

solidaria o la agricultura. La estimulación de las tradiciones orales reaviva la memoria colectiva y produce un despertar de la conciencia y, al mismo tiempo, es liberadora. Esta propuesta tiene doble finalidad: promover el cambio social y revitalizar la cultura.

Por otra parte, los diversos aportes a los procesos de liberación permiten el desarrollo de nuevas reivindicaciones políticas, culturales y religiosas en el ámbito local, nacional y continental. Nos detenemos para mencionar los aportes de monseñor Leonidas Proaño y de la Teología de la Liberación que abarcan décadas de creatividad e importantes impactos culturales; nos referimos a producciones que forman parte del pensamiento filosófico-teológico latinoamericano y que, por razones obvias de espacio y objetivos de esta investigación, no se analizan.

Desde las obras monumentales de Leopoldo Zea y Gustavo Gutiérrez, como figuras protagonistas, la cultura filosófico-teológica toma un nuevo rumbo metodológico y hermenéutico.²²³ Esta encierra la época de hegemonía eurocentrista en los campos de la teología y la filosofía. La Teología de la Liberación tuvo un importante momento de desarrollo e incidencia en América Latina, con una mirada crítica a la realidad histórica acompañada por una reflexión filosófica-teológica profunda. Sobre el telón de un contexto complejo, se planteó y articuló en Latinoamérica un proceso de transformación contextualizada, con un enfoque evangélico sobre las situaciones de opresión, pobreza e injusticia. En el fondo, fue un despertar tras el Concilio Vaticano II y la Conferencia Episcopal de Medellín. Dichas posturas reubicaron a la Iglesia católica en una posición protagónica para superar la indiferencia religiosa frente a la realidad de los indígenas, los pobres y los sectores populares; una lectura desde abajo, o como bien lo dice Gustavo Gutiérrez, «desde el reverso de la historia».²²⁴

Este aporte se complementó con el de monseñor Leonidas Proaño en Riobamba, Chimborazo. Leonidas Proaño, con un pensamiento liberador, emprendió un programa pastoral distinto y planteó una Iglesia diferente, una Iglesia profética que luchaba con el pueblo marginado, que formaba la conciencia y transformaba la situación opresiva. El objetivo era desde la práctica, como la instancia de la fiesta o la religión popular, abrir espacios de compromiso para crear *una sociedad nueva*, una nueva sociedad justa y humana.

El movimiento de la Teología de la Liberación despertó la conciencia cristiana para responder a los desafíos sociopolíticos. Se utilizó el método de Paulo Freire: *ver, juzgar, actuar* y el del Evangelio: «escuchar la Palabra de

223. R. Fornet-Betancourt, *Interculturalidad y religión...*, p. 118.

224. Cfr. Gustavo Gutiérrez, *Teología desde el reverso de la historia*, Lima, Centro de Estudios y Publicaciones, 1977.

Dios y ponerla en práctica». ²²⁵ El llamado era ir más allá de un mero acompañamiento cuidadoso a las comunidades, hacer una lectura crítica y reinterpretar la fe frente a los contextos cotidianos. Desde los proyectos históricos de los oprimidos y marginados se articuló el diagnóstico de la realidad y se trabajó en dos elementos fundamentales: la memoria de la esperanza y la liberación.

Ahora bien, la religiosidad es una vivencia religiosa cargada de un sinnúmero de significaciones. Dichas significaciones a veces son contradictorias: funcionan en concordancia con algunos patrones culturales de la sociedad envolvente, especialmente los dominantes. Lamentablemente, eso no transforma la sociedad ni sus estructuras de dominación y explotación, sino más bien fortalece y mantiene la servidumbre y la desigualdad.

Dentro de la lógica de la religión o la religiosidad popular se conduce a los actores sociales al fatalismo, al círculo de la dependencia y al clientelismo; la práctica religiosa, desvinculada de la realidad, termina justificando el orden establecido, el *statu quo*.

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

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

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

225. Leonidas Proaño, *Creo en el hombre y en la comunidad: Autobiografía*, Quito, Corporación Editora Nacional, 2001, p. 135.

liberadora. En un primer momento, la liberación pretende extender las esferas culturales alternativas donde se dan espacios para la autorrealización y la autodeterminación, no solamente para individuos, sino más bien para el pueblo entero e, inclusive, para las clases sociales.

El segundo momento se desprende del primero y lo complementa, es la reflexión profunda apoyada por la sabiduría andina, su arte y su religión. Este es un enfoque que tiene relación con la interculturalidad, aunque es un camino difícil. La idea no es tratar de «rescatar» la cultura y el pensamiento andino, no se trata de limpiarlas de las manchas e impurezas occidentales²²⁶ para llegar a la liberación, sino redescubrir la fuerza latente en la historia del pueblo. Entonces, la apertura de la religión popular andina hacia el proyecto de liberación futura implicaría, por ejemplo, mapear un nuevo modo de relación y de desarrollo. Ante la pregunta ¿cómo aprovechar la experiencia de la fiesta, la religión popular andina, como espacio de programación para el desarrollo de las comunidades?, la respuesta posible es: asumiendo el escenario de la fiesta como un espacio donde se sueña y se gestan nuevas formas de ser y hacer.

226. Cfr. J. Estermann, *Filosofía andina...*, p. 283-287.

Conclusiones

Esta investigación ha tratado algunos rasgos característicos de la fiesta patronal del Padre Eterno, específicamente los que giran alrededor del rito. No pretende haber agotado todo lo que encierra esta manifestación religiosa popular; sin embargo, se ha procurado destacar lo que permite realizar un análisis de fondo.

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

Además, toda la revalorización de la religiosidad popular muestra que no es solo la muchedumbre que está buscando un «fervor religioso», sino también las personas que a través de ello conservan su propia historia, memoria e identidad. En un mundo en el que las identidades se transforman y donde se busca la uniformidad, todavía se pueden encontrar manifestaciones de identidad propia vinculadas a las raíces tradicionales.

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

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

La fiesta patronal es reinterpretada a través del tiempo en el marco de la celebración de la fiesta patronal del Padre Eterno en el mes de agosto. Esta constituye un espacio de construcción y deconstrucción de la vida de los ac-

tores sociales, tanto de los comuneros como de los migrantes de las ciudades grandes y pequeñas del Ecuador.

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

Segundo, las estructuras organizativa, ritual, simbólica y ética de las comunidades de la parroquia rural de Licto se han debilitado mucho; pero no solo en la comunidad, sino también en las antiguas fiestas religiosas, aunque no se ha perdido el apego de los indígenas y mestizos a lo religioso. También se notan elementos de sustitución, complementación y resignificación de lo social, cultural, político y económico. La fiesta tiene expresiones que vienen de una larga tradición y nuevas maneras de celebración y de manifestación de los sentimientos. En todo caso, el aspecto de lo popular no se ha perdido. La fiesta patronal mantiene las características de convocatoria y movilización de los comuneros en los bailes, el compartir de la comida (*tandanakwi*) y el encuentro con los amigos y familiares.

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

La fiesta patronal del Padre Eterno ha sido transformada, resignificada y recreada por los peregrinos, los fundadores y los guesechenses; por lo tanto, es una masiva fiesta popular

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

En cuanto a los impactos de la globalización en la religión popular y, particularmente, en la fiesta se puede decir que ha habido una «negociación» para no perder lo propio. Es decir, el aspecto religioso se mantiene; la fiesta no se ha convertido en un mero espectáculo, a pesar de la introducción de «nuevos

rituales» (por ejemplo, el fútbol). En la organización popular, los sacerdotes y los fundadores siguen siendo protagonistas de la fiesta. Además, el centro del rito se mantiene igual: la imagen del Padre Eterno convoca a todos a la fiesta.

El hecho de que cada año toda la parroquia se movilice para la celebración de la fiesta patronal es, en primer lugar, una afirmación de la importancia de esta fiesta en la vida de la comunidad; en segundo lugar, la comunidad ha podido detener la tendencia a la desaparición de su particularidad y unicidad. El proyecto homogeneizador se puede frenar y el simbólico-cultural que la comunidad quiere transmitir a las nuevas generaciones es posible.

La curiosidad nos guió a la realidad de la fiesta con la finalidad de recuperar una mirada crítica de la religión popular, y el análisis de la teoría de la religión popular andina, de la historia de los impactos de la globalización, así como de los cambios registrados en la manifestación religiosa y el nuevo horizonte para la fiesta nos condujo a otras preguntas que hoy se siguen formulando en la fiesta del Padre Eterno:²²⁷

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

La sociedad es un campo de lucha y de medición de fuerzas; por ello hay jerarquías –sociales y culturales– que nos apoyan en la comprensión de la delimitación del campo religioso. Este campo ha sido manipulado y defendido por las élites acomodadas, que pueden ser las cofradías, que tienen intereses personales y, por tal razón, financian la fiesta. Más allá de la manipulación, está el miedo a la «condenación eterna» y el anhelo por alcanzar la estrella de la «vida eterna» que ha dominado la práctica de la religión en la modernidad tanto como lo hizo en la premodernidad. Entonces, hay que despertar la esperanza en la vivencia religiosa.

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

227. Cfr. L. G. Guerrero, *Fiestas patronales campesinas...*, p. 71.

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

Bibliografía

- Aguiló, Federico, *El hombre de Chimborazo*, Quito, Abya-Yala, 4a. ed., 1992.
- Álvarez Santaló, Carlos, María Jesús Buxó y Salvador Rodríguez Becerra, coord., *La religiosidad popular: Antropología e historia*, Barcelona, Anthropos, 2003.
- Andrade, Susana, *Protestantismo indígena. Procesos de conversión religiosa en la provincia de Chimborazo*, Ecuador, Quito, Abya-Yala, 2004.
- Ansión, Juan, y Madeleine Zuñiga, Interculturalidad y educación en el Perú, Lima, Foro Educativo, 1996. Acosta, Alberto, «El Buen Vivir, una oportunidad por construir», en *Ecuador Debate*, No. 75, diciembre, Quito, Centro Andino de Acción Popular, p. 33-48, 2008.
- Archila, Mauricio, «Fuentes orales e historia obrera», en Thierry Lulle, Pilar Vargas y Lucero Zamudio, coord., *Los usos de la historia de vida en las ciencias sociales*, vol. I, Barcelona, Anthropos, p. 281-296, 1998.
- Bascopé, Víctor, *Espiritualidad originaria en el pacha andino*, Cochabamba, Verbo Divino, 2013.
- Bauman, Zygmunt, *La cultura como praxis*, Barcelona, Paidós, 2002.
- Botero, Luis Fernando, *Chimborazo de los indios*, Quito, Abya-Yala, 1990.
- Burgos, Hugo, *Relaciones interétnicas en Riobamba*, Quito, Corporación Editora Nacional, 1997.
- Carminati, Sandro, «B. E. E. La parroquia de San Pedro de Licto, datos paleográficos para su historia. Transcripción y complementación», Archivo diocesano de la Curia de Riobamba, Riobamba, s. e., s. f.
- Cerviño, Lucas, «El indispensable aporte de lo religioso para una convivencia intercultural», en *Cuadernos interculturales Caminar*, No. 10, julio, Cochabamba, Instituto Latinoamericano de Misionología, p. 11, 2009.
- Cuaderno Intercultural Caminar*, año 6, No. 10, Cochabamba, Instituto Latinoamericano de Misionología, julio de 2009.
- Deler, Jean-Paul, *Ecuador: Del espacio al Estado nacional*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador / IFEA / Corporación Editora Nacional, 2a. ed., 2007.
- Ecuador Debate*, No. 75, Quito, Centro Andino de Acción Popular, 2008.
- Echeverría, Bolívar, *Definición de la cultura*, México DF, UNAM, 2001.
- Espinoza Apolo, Manuel, *Los mestizos ecuatorianos y las señas de identidad cultural*, Quito, Trama Social, 2000.
- Estermann, Josef, *Filosofía andina: Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Quito, Abya-Yala 1998.

- *Cruz y coca: Hacia la descolonización de la religión y la teología*, La Paz, Librería Armonía, 2013.
- Ferro Medina, Germán, *La geografía de lo sagrado: El culto a la Virgen de Las Lajas*, Bogotá, Uniandes, 2004.
- «Guía de observación etnográfica y valoración cultural: Santuarios y oficios», en *Apuntes*, vol. 23, No. 1, enero-junio, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2010.
- Fornet-Betancourt, Raúl, *Interculturalidad y religión. Para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo*, Quito, Abya-Yala, 2007.
- Fornet-Betancourt, Raúl, edit., *Unterwegs zu einer kulturellen Philosophie*, Bilbao, Desclée de Brouwer, p. 20-42, 1998.
- Gallegos Espinoza, Estuardo, edit., *Monseñor Leonidas Proaño: el profeta del pueblo. Selección de sus textos*, Quito, Centro de Comunicación y Desarrollo Andino, 1992.
- Gallegos Espinoza, Estuardo E., Manuscritos [sobre Licto], Archivo diocesano de la Curia de Riobamba, Riobamba, 1977.
- García García, José Luis, «El contexto de la religiosidad popular», en Carlos Álvarez Santaló, María Jesús Buxó y Salvador Rodríguez Becerra, coord., *La religiosidad popular: Antropología e historia*, Barcelona, Anthropos, p. 19-29, 2003.
- Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1996.
- Giménez, Gilberto, «Globalización y cultura», en *Estudios Sociológicos XX*, No. 58, México DF, El Colegio de México, 2002, p. 27, en redalyc.org, <http://codex.colmex.mx:8991/exlibris/aleph/a18_1/apache_media/VD9MPF7KBXVN24HYCR3CG1GIBTX1NH.pdf>.
- *Cultura popular y religión en el Anahuac*, México DF, Centro de Estudios Ecueménicos, p. 165-166, 1979.
- Guerrero, Luis Guillermo, «Fiestas patronales campesinas, resignificaciones y cambio social, estudio de caso Garzón-Huila», en Germán Ferro Medina, *Religión y etnicidad en América Latina*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología, p. 47-73, 1997.
- Guerrero Arias, Patricio, *La cultura: Estrategias conceptuales para entender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia*, Quito, Abya-Yala, 2002.
- *Corazonar. Una antropología compartida con la vida. Miradas otras desde Abya-Yala para la descolonización del poder, del saber y del ser*, Quito, Abya-Yala, 2010.
- *El saber del mundo de los cóndores*, Quito, Abya-Yala, 1993.
- *Entre la alineación y la esperanza. Aproximaciones a la religiosidad popular*, s. f.
- *Usurpación simbólica, identidad y poder: La fiesta como escenario de lucha de sentidos*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador / Abya-Yala, 2004.
- Gutiérrez, Gustavo, *Teología desde el reverso de la historia*, Lima, CEP, 1977.
- Heise, María, Fidel Tubino y Wilfredo Ardito, *Interculturalidad: Un desafío*, Lima, CAAP, 1994.
- Houtart, François, *Mercado y religión*, Caracas, Monte Ávila, 2006.

- Hammersley, Martyn, y Paul Atkinson, *Etnografía. Métodos de investigación*, Barcelona, 2a. ed., Paidós Ibérica, 1994.
- Icaza, Jorge, *Huasipungo*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador / Libresa / Ministerio de Educación, 2006.
- Jelin, Elizabeth, *Los trabajos de la memoria*, Madrid, Siglo XXI, 2002.
- Kohut, Karl, edit., *Religiosidad popular en América Latina*, Frankfurt, Verlag Klaus Dieter Vervuert, 1988.
- Maldonado, Luis, *Introducción a la religiosidad popular*, Bilbao, Sal Terrae Santander, 1985.
- «Liturgia y religiosidad popular», en *Selecciones de Teología*, vol. 39, No. 154, abril-junio, Catalunya, Instituto de Teología Fundamental, p. 153-160, 2000, Pontificia Universidad Javeriana, <www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/llib/.../154_maldonado.pdf>. Fecha de consulta: 20 abril 2012.
- Mardones, José María, *Las nuevas formas de la religión*, Navarra, Verbo Divino, 1994.
- Martín Barbero, Jesús, «Mediaciones comunicativas de la cultura», en Santiago Castro-Gómez, edit., *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*, Bogotá, Centro Editorial Javeriano, p. 29-48, 2000.
- Martínez Albiach, Alfredo, *Religiosidad hispana y sociedad borbónica*, Burgos, Facultad de Teología del Norte de España, 1969.
- Mato, Daniel, «Culturas indígenas y populares en tiempos de globalización», en *Nueva Sociedad*, No. 149, mayo-junio, Caracas, NUSO, p. 100-113, 1997.
- Mbiti S., John, *African Religions and Philosophy*, Nairobi, Heinemann Kenya, 1989.
- Mondreganes, Pío, *Manual de misionología*, Madrid, Social Católica, 2a. ed., p. 10-11, 1947.
- Museo de la Ciudad, *Celebrando lo sagrado en la vida y en la muerte. Presente, memoria e identidad en la religiosidad popular*, Quito, Imprenta Flores, 2003.
- Nanda, Serena, *Antropología cultural, adaptaciones socioculturales*, México, DF, Iberoamérica, 1987.
- Neira Fernández, Germán, *Religión popular católica latinoamericana, tres líneas de interpretación (1960-1980)*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2007.
- «Presupuestos de un método de investigación de la religión popular», en *Teológica Javeriana*, vol. 61, No. 171, enero-junio, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, p. 203-240, 2011.
- Ortiz, Renato, *Mundialización y cultura*, Bogotá, Convenio Andrés Bello, 2004.
- Parker, Cristián, *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Pérez Sánchez, Rolando, «Globalización cultural e investigación, intercultural en psicología social: Apuntes para la problematización de un vínculo integrado», en *Revista de Ciencias Sociales*, vol. II, No. 100, San José, Universidad de Costa Rica, p. 165-178, 2003.
- Proaño, Leonidas, *Creo en el hombre y en la comunidad: Autobiografía*, Quito, Corporación Editora Nacional, 2001.
- Ricoeur, Paul, «Definición de la memoria desde un punto de vista filosófico», en Françoise Barret-Ducrocq, dir., *¿Por qué recordar?*, Barcelona, Granica, p. 24-29, 2002.

- *La memoria, la historia, el olvido*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Rosaldo, Renato, *Culture & Truth: The Remaking of the Social Analysis*, Boston, Beacon Press, 1989; reprint, 1993.
- Rueda, Marco Vinicio, *La fiesta religiosa campesina*, Quito, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 1982.
- Suess, Paulo, *La nueva evangelización: Desafíos históricos y pautas culturales*, Quito, Abya-Yala, 1991.
- Vega-Centeno, Imelda B., «Sistemas de creencia. Entre la oferta y demanda simbólicas», en *Nueva Sociedad*, No. 136, marzo-abril, Buenos Aires, NUSO, p. 56-69, 1995.
- Yúdice, George, *El recurso de la cultura: Usos de la cultura en la era global*, Barcelona, Gedisa, 2002.

Entrevistas realizadas por el autor

- Alejandro Yantalema, de la comunidad de Llulchibug.
- Antonio Guamán, catequista de Santa Ana de Guañag.
- Carlos Remache, morador del barrio de la Buena Esperanza, Licto.
- Flavio Yupa, excatequista, morador de Banderas, Tulabug Escalera.
- José Caranqui, fundador del equipo deportivo Aucas, residente en Quito.
- Segundo Pilataxi, morador de Banderas, Tulabug Escalera.
- Josefa Malan, moradora del barrio La Merced, Licto.
- Doña Mercedes, moradora del barrio Chimbacalle, Licto.
- Olga Lucero, licteña residente en Riobamba.
- Rosario Tenelema, de la comunidad de Banderas, Tulabug Escalera.
- Estuardo Gallegos P., sacerdote diocesano de Riobamba.
- Gerardo Gualli, morador de comunidad Santa Ana de Allichí.
- Gladis Yantalema, secretaria de la comunidad Cecel Grande.
- Inés Chapi, hermana de uno de los fundadores (Manuel Chapi).
- José Manuel Moreno César, catequista de Gueseche Padre Eterno.
- José Guaranga, residente de Guayaquil nacido en Gueseche.
- Juan Moreno, catequista de comunidad Lluchibug y migrante en Riobamba.
- Juana Aucancela, hija de un fundador del Padre Eterno.
- Juana Caranqui, moradora de la comunidad de Gueseche.
- Luis Herrera, presidente de Nuestra Señora de Pompeya.
- Manuel Chapi, residente en Quito.
- Manuel Yungán, residente en Quito, procedente de la comunidad de Sul Sul, Licto.
- Marco Guaranda, nacido en Gueseche y migrante en Guayaquil.
- María Luz Morocho, moradora del barrio Centro de Licto.
- Padre Agustín Baima, misionero de la Consolata.
- Rodrigo Paguay, residente en Guayaquil.

Universidad Andina Simón Bolívar

Sede Ecuador

La Universidad Andina Simón Bolívar es una institución académica de nuevo tipo, creada para afrontar los desafíos del siglo XXI. Como centro de excelencia, se dedica a la investigación, la enseñanza y la prestación de servicios para la transmisión de conocimientos científicos y tecnológicos.

La Universidad es un centro académico abierto a la cooperación internacional, tiene como eje fundamental de trabajo la reflexión sobre América Andina, su historia, su cultura, su desarrollo científico y tecnológico, su proceso de integración, y el papel de la Subregión en Sudamérica, América Latina y el mundo.

La Universidad Andina Simón Bolívar es una institución de la Comunidad Andina (CAN). Como tal forma parte del Sistema Andino de Integración. Fue creada en 1985 por el Parlamento Andino. Además de su carácter de institución académica autónoma, goza del estatus de organismo de derecho público internacional. Tiene sedes académicas en Sucre (Bolivia), Quito (Ecuador), sedes locales en La Paz y Santa Cruz (Bolivia), y oficinas en Bogotá (Colombia) y Lima (Perú). La Universidad tiene especial relación con los países de la UNASUR.

La Universidad Andina Simón Bolívar se estableció en Ecuador en 1992. En ese año la Universidad suscribió un convenio de sede con el gobierno del Ecuador, representado por el Ministerio de Relaciones Exteriores, que ratifica su carácter de organismo académico internacional. En 1997, el Congreso de la República del Ecuador, mediante ley, la incorporó al sistema de educación superior del Ecuador, y la Constitución de 1998 reconoció su estatus jurídico, el que fue ratificado por la legislación ecuatoriana vigente. Es la primera universidad del Ecuador en recibir un certificado internacional de calidad y excelencia.

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

Últimos títulos de la Serie Magíster

Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador

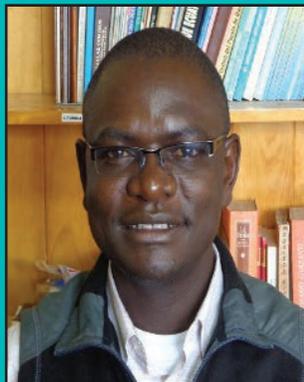
- 166** Ana Jimena Bautista Revelo, LA RESTITUCIÓN DE TIERRAS EN COLOMBIA: ¿REALIDAD O FICCIÓN?
- 167** Carlos Baldeón, LA NORMALIZACIÓN COMO PILAR INNOVADOR DE LA CONTRATACIÓN PÚBLICA
- 168** Viviana Olave, JOSÉ FÉLIX DE RESTREPO Y LA FILOSOFÍA ÚTIL EN LA NUEVA GRANADA, 1773-1791
- 169** Jesús Pérez de Ciriza, APRENDER A CONVIVIR DESDE LA ESCUELA
- 170** Edwin Colcha, EL RECARGO TRIBUTARIO: ¿naturaleza recaudatoria o sancionatoria?
- 171** Sandra Yépez Ríos, PARA ENTENDER A DELFÍN QUISHPE: reflexiones sobre estéticas populares e identidad
- 172** Viviane Monteiro, ENFERMEDAD MENTAL, CRIMEN Y DIGNIDAD HUMANA: un estudio sobre la «medida de seguridad» en Brasil
- 173** Vladimir Bazante Pita, EL PRECEDENTE CONSTITUCIONAL
- 174** Susy Garbay, LÍMITES Y ALCANCES DEL DERECHO A LA PARTICIPACIÓN: análisis del proyecto minero Mirador
- 175** Álvaro Román Márquez, INTERCULTURALIDAD, LIBERTAD Y PENA
- 176** Francisco Albuja Varela, EJECUCIÓN DE SENTENCIAS INTERNACIONALES: mecanismos jurídicos para su efectividad
- 177** Ximena Ron Erráez, LA JURISDICCIÓN INDÍGENA FRENTE AL CONTROL DE CONSTITUCIONALIDAD EN ECUADOR: ¿pluralismo jurídico o judicialización de lo plural?
- 178** Fausto Aguilera, EL IMPACTO DE LA CRISIS FINANCIERA Y ECONÓMICA INTERNACIONAL EN LA BANCA DEL ECUADOR:
- 179** Gina Benavides Llerena, MUJERES INMIGRANTES EN ECUADOR: género y derechos humanos
- 180** Maurice Sheith Oluoch Awiti, FIESTA E INTERCULTURALIDAD: el rito religioso en Licto

En este libro se analiza la fiesta del Padre Eterno, manifestación religiosa de gran significación para la comunidad indígena de Gueseche, parroquia de Licto, en la provincia ecuatoriana de Chimborazo. Se concentra en la historia y evolución del rito, y en las consecuencias de su práctica en la familia, en la comunidad y en la vida cotidiana.

La pregunta central del estudio es: ¿cómo se expresan las negociaciones culturales, las resignificaciones, la resistencia, la construcción de la identidad y las luchas libertarias a través del rito religioso?

El autor reconstruye la fiesta desde la memoria colectiva. Por medio de entrevistas, relatos, antiguos documentos, fotografías y de la convivencia, la observación y la escucha, emergen elementos simbólicos que descubren al lector la compleja riqueza del imaginario de esta comunidad rural. Analiza la mitificación y mercantilización de la fiesta, las cambiantes interpretaciones y resignificaciones que son consecuencia de la realidad globalizante. Describe el simbolismo de los rituales profano-sacrales como intentos de conservación de la identidad y, al mismo tiempo, de resistencia contra la homogeneización de la cultura que pretende la globalización.

La investigación concluye que la praxis religiosa tiene que ser intercultural y liberadora, y que debe abrirse más allá de las barreras culturales, sociales y económicas para refundar la esperanza en los cambios que se viven y en los venideros, y para aportar la construcción de una sociedad plural.



Maurice Sheith Oluoch Awiti (Kisumu, Kenia, 1972) es presbítero, misionero de Consolata; Licenciado en Filosofía (1997) por el Consolata Institute of Philosophy; Teólogo (2001) por el Tangaza International College, ambos en Nairobi, la capital de Kenia, y Magíster en Estudios de la Cultura, con mención en Políticas Culturales (2012) por la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, Quito, donde, además, realiza estudios de doctorado en Historia Latinoamericana.

En la actualidad, vive en Ecuador, donde acompaña a las comunidades indígenas puruahes de las parroquias rurales de Licto y Flores de la diócesis de Riobamba, en la provincia de Chimborazo. Mantiene activo el blog: <<http://awitimo.blogspot.com/>>.

ISBN: 978-9978-84-858-6



9789978848586