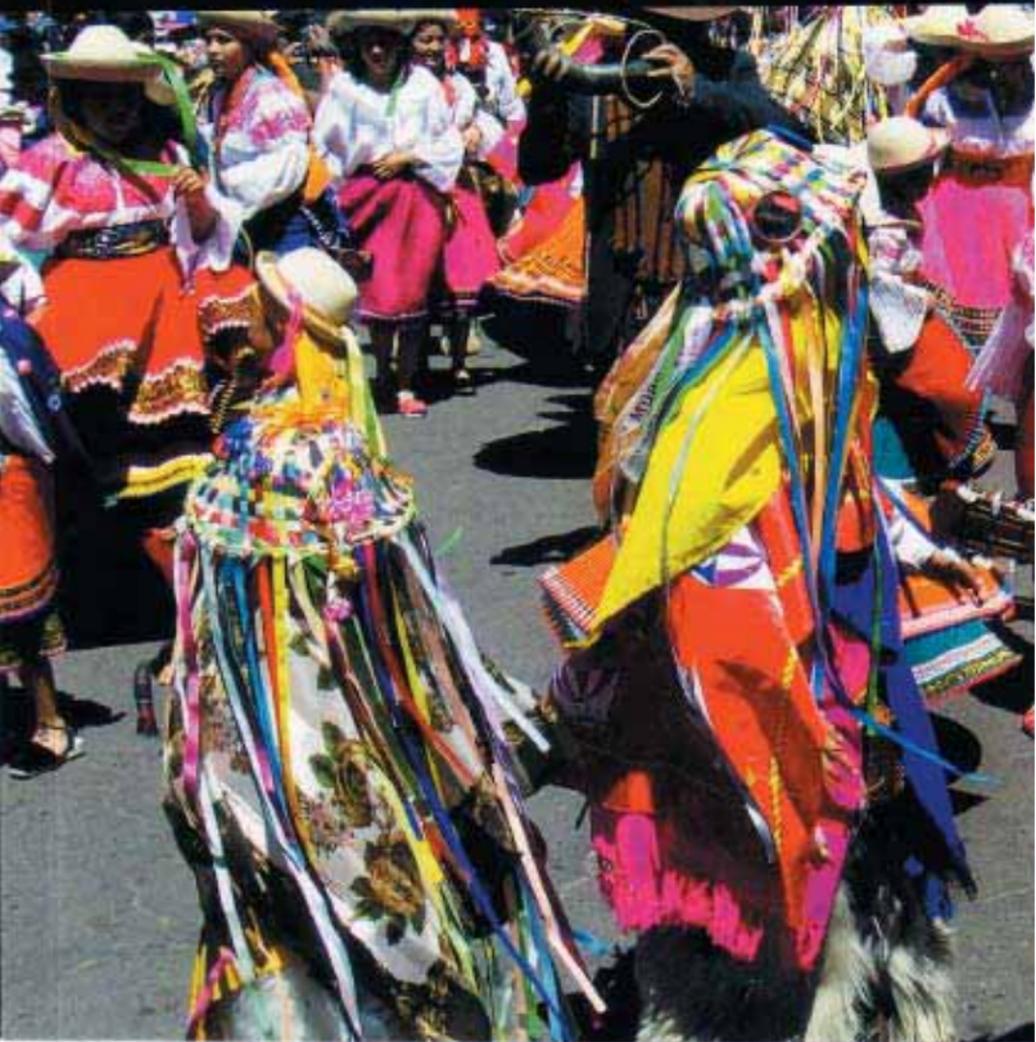


REVISTA DEL CIDAP

67

artesanías
de américa



R E V I S T A D E L C I D A P

artesanías de américa

No. 67

Centro Interamericano de Artesanías y
Artes Populares, -CIDAP- diciembre de 2008

contenido

Nota editorial		5
Ensayo:		
Fiesta popular religiosa.	CLAUDIO MALO G.	9
El Santo de mi Devoción.	OSWALDO ENCALADA V.	29
Fiestas Populares:		
Pase del Niño.		
Descripción del Pase del Niño Viajero.	SUSANA GONZÁLEZ M.	45
Taita carnaval:		
El Caso Cuencano.	HERNÁN LOYOLA V.	79
El Corpus Christi del pueblo indígena del Cañar.	JUAN PABLO MOROCHO G.	101
Fiestas tradicionales		
Virgen de la Candelaria de la Popa.	ENRIQUE LUIS MUÑOZ V.	119
Fiesta Patronal y sistemas normativos alternos entre los Mayas de Yucatán.	ELLA F. QUINTAL AVILÉS ALEJANDRO CABRERA VALENZUELA (CENTRO INAH-YUCATÁN)	139
La fuerza de la devoción Peregrinar por el Perú.	MARCELA OLIVAS WESTON	167
Los elementos andinos y católicos en el contexto de las fiestas religiosas populares.	SIRLEY RÍOS ACUÑA	179

El Santo Negro en la tierra del petróleo. La fiesta de San Benito en Cabimas.	OLESKI MIRANDA	211
La Ritualidad de los Saraguros: Los ramos en las fiestas principales.	MARÍA SISAPACARI BACACELA	235
El Corpus Christi.	M. FERNANDA CORDERO DE LANDÍVAR	261
Preparativos de una Fiesta Barroca en la Cuenca Colonial del siglo XVIII: La participación de la Cofradía de Nuestra Señora de la Asunción de los Montañeses.	DIEGO ARTEAGA	295

Documentos:

"El Pase del Niño Viajero" Patrimonio Cultural de la Nación	MINISTERIO DE CULTURA	331
--	-----------------------	------------

Exposiciones en el CIDAP:		343
----------------------------------	--	------------

nota editorial

La fiesta popular en América Latina está muy cercanamente vinculada a la religión católica. España justificó su conquista y colonización para convertir a los habitantes de este continente a la que consideraba la única religión verdadera. Durante la colonia el poder de la iglesia fue muy fuerte y la sociedad se estructuró en función de las creencias ritos y principios de esta religión los mismos que, en buena medida, se han mantenido en la vida republicana. El calendario litúrgico tenía y sigue teniendo peso en la organización de las actividades del año de las comunidades, a base de celebraciones generales como la Navidad y la semana santa y de celebraciones locales en los distintos conglomerados humanos, teniendo un muy importante papel la fiesta del santo patrono.

La iglesia católica tiene un sistema oficial de organización, una jerarquía eclesiástica que maneja con sentido de autoridad las prácticas y creencias, pero se da también y en abundancia, manifestaciones propias de los sectores populares que, sin contradecir los principios oficiales, dan lugar a expresiones que han conformado y mantienen la identidad de los pueblos. En las fiestas populares religiosas se manifiesta con enorme riqueza esta visión que cada comunidad tiene de la manera de rendir culto a las divinidades, más allá de los ritos oficiales como la misa. Vestimenta, danzas, comidas, música son, entre otros componentes, parte de esta expresión de religiosidad popular.

Este tipo de celebraciones tienen un carácter festivo, quienes en ella participan expresan, de diversas maneras, su júbilo y complacencia. Las procesiones tiene una organización proveniente

de la espontaneidad popular que se mantiene como elemento de la identidad. La tradición juega un muy importante papel y las personas a cargo de la organización no tienen vinculaciones con la autoridad oficial sino que asumen sus papeles respondiendo a la decisiones de los que integran la comunidad. La riqueza de las fiestas populares religiosas se manifiesta de diversas maneras, lo que permite identificar a cada comunidad que la celebra por estas peculiaridades. En esta entrega, Artesanías de América ofrece estudios de algunas de las celebraciones de esta índole en varias partes de América Latina. n





FIESTA POPULAR RELIGIOSA**Resumen**

Además de las actividades que se relacionan con el trabajo, los seres humanos contamos con espacios de tiempo que se denomina ocio, para actuar placenteramente sin los rigores y condicionamientos de la vida ordinaria. Una manera de usar adecuadamente este tiempo libre que implica descanso y evasión temporal de la rutina, es la fiesta que por definición es colectiva. Debido a la fuerte influencia del catolicismo en las colonias españolas, en los sectores populares hay un alto predominio de las fiestas religiosas en las que, además del ritual oficial, hay manifestaciones lúdicas en las que participa la comunidad. Este tipo de fiesta tiene variaciones en los distintos lugares contribuyendo a consolidar la identidad. Vestimenta, música, danza, fuegos artificiales, gastronomía son elementos propios de estas celebraciones nacidas de la iniciativa popular.

Homo Ludens

De una manera u otra los seres humanos, cuando hemos llegado a una edad que sobrepasa la niñez, tenemos que trabajar. De acuerdo con los libros sagrados de la religión judeo cristiana, el trabajo apareció como un castigo por un acto de desobediencia, pues la intención del Creador había sido una vida de ocio total en lugares de extrema abundancia. En otros casos, se considera el trabajo una virtud y su contrario, la ociosidad, un vicio. No es objeto de este ensayo argumentar sobre estas dos visiones, lo que es claro es que el trabajo es una forma de realización de nuestra condición y aprovechamiento de las condiciones con que nacemos para desarrollarlas y patentizarlas en obras de algún tipo.

Por naturaleza, como consecuencia de nuestro psiquismo más desarrollado que el de los demás integrantes del reino animal, somos creativos y esa creatividad se manifiesta en obras que realizamos mediante trabajos de cualquier índole. Los enormes cambios tecnológicos que nos enorgullecen o avergüenzan, son resultado de nuestra creatividad y sin ellos nuestra forma de ser en el mundo sería totalmente distinta. Los animales, salvo casos muy limitados, se adaptan a las condiciones que la naturaleza establece. Los humanos, en buena medida, adaptamos la naturaleza a nuestras aspiraciones y planes.

No somos máquinas para trabajar, en cualquier situación y condición disponemos de tiempos libres que nos permiten organizar nuestro comportamiento sin los condicionamientos que el trabajo establece y de alguna manera, podemos proyectar nuestra creatividad con mayor

libertad. El ocio es parte de la vida humana y su disfrute la enriquece; no se trata de “no hacer nada”¹, sino de realizar actividades liberadas de obligaciones externas para lograr placer. Indispensable es que se de la secuencia trabajo descanso sin que descanso signifique inactividad², salvo el sueño que es indispensable en la vida. Mirar un programa de televisión –al margen de su calidad- es una manera de actuar, aunque se lo haga recostado en la cama. La organización del ocio da lugar a juegos de diversa índole sujetos a reglas que son libremente aceptadas por los que participan. En todo caso implican evasiones de la realidad rutinaria propias de los trabajos. Puede haber juegos individuales, pero son muy frecuentes los colectivos que implican participación de varias personas.

En la infancia el juego es la actividad preponderante, en parte porque los niños no están sujetos al trabajo, en parte porque, siendo limitados los condicionamientos de la realidad, la creatividad y la fantasía tienen más espacios³.

Lo sagrado y lo profano

En todas las culturas hay creencias relacionadas con seres y fuerzas sobrenaturales que, de una manera u otra, intervienen en la realidad en la que se desarrolla la vida. En el origen de las personas y los entornos naturales en el se desenvuelven, se cree que se encuentran en estos seres y fuerzas. De estas creencias surgen las religiones que juegan un papel de enorme importancia en el funcionamiento de las colectividades. El psiquismo superior nos permite preguntarnos permanentemente sobre nuestra condición, origen y sentido de nuestras vidas y una manera de satisfacer estos interrogantes es recurriendo a lo sobrenatural. No se trata en este artículo de discutir su consistencia y peso, se trata de explicar determinadas formas de comportamiento colectivo que parten de estas inquietudes, al igual que las maneras de responderlas.

Hace algún tiempo, en el auge del racionalismo, se difundió la

idea de que este tipo de respuestas eran consecuencia de la ignorancia de conocimiento de la realidad natural y humana. Un camino “fácil” para satisfacer con poco esfuerzo esta curiosidad es lo extranatural y se pensaba que, a medida que las ciencias avanzaran, las religiones perderían terreno hasta llegar a su extinción. Los avances de las ciencias y las tecnologías en los últimos años han sido espectaculares, sin que las religiones y sus prácticas hayan perdido vigencia⁴.

Las ideas y creencias no agotan las religiones. Existe una interrelación permanente entre lo sobrenatural y lo natural, siendo indispensable un sistema de comunicación y relación. Frente a lo sobrenatural el ser humano no es pasivo, tiene que asumir formas de comportamiento que deben estar debidamente reguladas, no siendo deseable que se den desviaciones que podrían, según las creencias, echar por tierra este tipo de relación. Si las personas cuentan con un espacio de libertad, están



en condiciones de tomar decisiones para cumplir o incumplir con los principios religiosos, siendo merecedores de premios o castigos de las divinidades que, en muchos casos, son rigurosas en extremo ante los quebrantamientos. La organización de estas pautas de conducta religiosa en muchísimos casos requiere rituales y ceremoniales que señalan las maneras como deben llevarse a cabo este tipo de comunicación, teniendo los componentes formales enorme importancia ya que, con frecuencia, fallas en este aspecto pueden ser consideradas como desacatos, si es que no injurias, contra las divinidades.

Entre los seres y fuerzas sobrenaturales y las personas, existe diferencia en condición. El mundo de lo sobrenatural está más allá de nuestra realidad concreta y tiene la característica de sagrado, mientras que aquello que es propio de la vida común y corriente está en el campo de lo profano. El universo de lo sobrenatural es de carácter inmaterial, pero en la relación con lo natural se requieren elementos materiales que, por esta vinculación, adquieren también la condición de sagrados⁵; ante estos elementos la conducta humana debe asumir una serie de actitudes y sistemas de relaciones diferentes al de los objetos comunes y corrientes, ya que está de por medio la presencia de elementos divinos que de alguna manera se “materializan”. Se usa el término “hierofanía” para designar la manifestación de lo sagrado en objetos materiales. El carácter de profano o sagrado de los objetos materiales, depende de cada religión y tiene este sentido sólo para los que la profesan. Un cáliz o una vestimenta de sacerdote para la misa son sagrados para los católicos, pero no para los que son parte de otras iglesias.

Muy importante para comprender mejor a las culturas diferentes es saber cuales de sus elementos tienen carácter sagrado. Acciones u objetos que en una cultura no son sagrados, pueden ser en otras y un uso diferente puede dar lugar a reacciones violentas o agresivas por parte de quienes son parte de la religión. En muchos casos, el uso indebido

de objetos sagrados puede llegar a niveles de profanación. Actitudes fanáticas pueden considerar parte de otras religiones como abominables, por comparación con la suya (como el matrimonio poligámico del universo musulmán por parte de los cristianos monogámicos), lo que importa es conocer los fundamentos que sustentan cada forma de matrimonio y no juzgar lo otro con los patrones del entorno humano al que uno pertenece.

Los planteamientos religiosos, con frecuencia, generan posiciones irreductibles ya que, su Dios es el único que existe y cualquier posición diferente puede ser considerada “blasfema” porque Dios nunca se equivoca⁶. Lo que cuenta, en el contenido de este artículo, es incursionar en formas religiosas populares del universo católico, del cual formamos parte, sin polemizar con actitudes similares de otras religiones que parten de concepciones diferentes.



La fiesta como manifestación lúdica

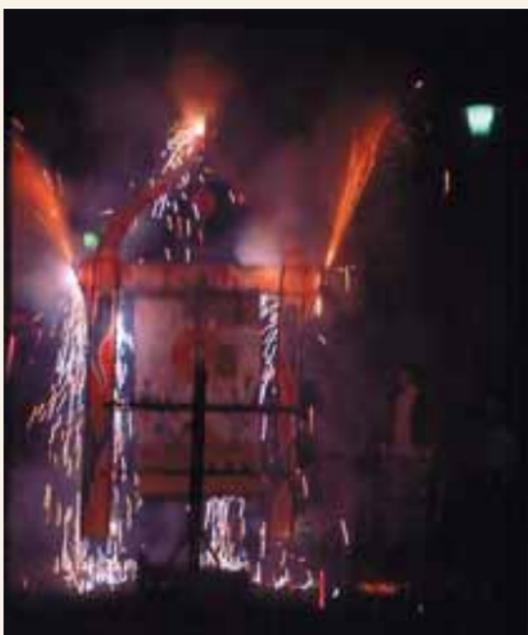
El ocio, que rompe la rutina, se manifiesta, con gran frecuencia en actividades colectivas, sin negar individuales como leer. Una de las expresiones generalizadas de este ocio social son las fiestas en las que, por múltiples motivos, se llevan a cabo formas de comportamiento distanciados de la rutina cotidiana, con un sentido de transitoriedad, por motivos diferentes. Partiendo de algún tipo de juego en el que se requiere por lo menos dos personas, hasta actividades colectivas con motivo de alguna conmemoración, la fiesta tiene por objeto lograr una gratificación psicológica fundamentada en la pausa a la vida cotidiana. La razón de ser de una fiesta es la recreación, es decir, conseguir alguna forma de placer proveniente de una situación en la que se vinculan personas y elementos que no son parte de la vida cotidiana.

Una fiesta es compleja en la medida en que está compuesta por diversos elementos distintos de la rutina. En una elemental suele haber licor, comida diferente, música, baile etc. no siendo raro que la vestimenta de los participantes sea también distinta y la razón de ser de estas fiestas depende de diversas circunstancias. Se podría hablar de una división en fiestas que provienen de situaciones profanas, como la celebración de un cumpleaños o la conmemoración de un hecho histórico y otras que parten de algún elemento religioso, como el bautizo y el matrimonio que son sacramentos reconocidos por la Iglesia Católica⁷. Al ritual oficial se añade una serie de formas de diversión que enfatizan la complacencia de este acontecimiento. Es claro que en las fiestas el sentido de la diversión, propio de lo lúdico, prima pudiendo interpretarse como una evasión que traslada a los participantes a un mundo ajeno al ordenamiento repetitivo de la vida diaria, sin que se pretenda que sean estos momentos permanentes. La comunicación se torna informal y, en gran medida, las jerarquías se debilitan en el trato con las personas dándose un sentido de igualdad entre los participantes, aunque sea transitorio.

Fiestas populares colectivas

Las que más connotación tienen son las colectivas con una amplia participación comunitaria y que están vinculadas con un hecho propio de la comunidad y que lo identifica, como cuando se trata de las fiestas del santo patrono de alguna colectividad rural y, con las diferencias del caso, de un barrio de una ciudad⁸. En este caso se da una participación masiva y el proceso de organización responde a condiciones de cada colectividad con las iniciativas y división de tareas del caso.

Hay fiestas populares que no tienen fundamento ni presencia religiosa, como el carnaval que arranca de festividades romanas, las saturnales. En éstas lo que cuenta es el jolgorio y la pausa a la vida corriente. En las regiones en que se celebra el carnaval puede tener diversas moda-



lidades, como el caso de Brasil, que ha logrado importancia mundial con el desfile de las escuelas de samba en el sambódromo de Río de Janeiro. El Carnaval de Oruro ha sido reconocido como patrimonio cultural inmaterial por la UNESCO, esta fiesta tiene alguna connotación religiosa en cuanto es en honor a la Virgen de Socavón. Otra fiesta popular ampliamente difundida es la de año nuevo que se celebra la víspera. En el caso del Ecuador la “quema del año viejo” tiene un carácter eminentemente popular en el que se demuestra el ingenio de los grupos barriales al elaborar el monigote que será incinerado, con alusiones críticas a personas o acontecimientos ocurridos en el año. El testamento que se lee antes de la incineración, es también un reflejo de la crítica del sector popular hecha con propósito humorístico.

Cabe también distinguir entre la fiesta y la conmemoración. Toda fiesta conmemora algo, pero no toda conmemoración tiene carácter festivo. Si consideramos inherente a la fiesta el goce y la diversión, las conmemoraciones de Semana Santa no reúne las características de fiesta, excepto su culminación con la resurrección de Cristo que debe ser recibida con júbilo. Las conmemoraciones de la pasión y muerte de Cristo destacan el sufrimiento y la maldad de los que lo generan, sentimientos que en ningún caso tendrían el carácter festivo ya que son la antítesis del gozo. Se dan representaciones populares de la pasión, en algunos lugares, en las que se destaca la crueldad de los victimarios y el dolor de las víctimas con una visión “tremendista” que muestra, a veces con exageración, la intensidad de los daños materiales que sufre el redentor. Si la Semana Santa es la culminación de la Cuaresma, la tónica de estos cuarenta días es la penitencia manifestada de diversas maneras, entre ellas el ayuno. En varios lugares, la procesión del Viernes Santo se caracteriza por la participación de flagelantes que lo hacen públicamente como muestra de arrepentimiento por los pecados, aunque ocultando su rostro para evitar una posible muestra de vanidad, pues esta auto tortura es considerada por el público como una demostración de virtud⁹. Este artículo no aborda este tipo de conmemoraciones.

Las peregrinaciones tienen varios elementos comunes con las fiestas, pero no son lo mismo. A santuarios de diversos lugares se dan peregrinaciones a lo largo de todo el año por devoción o “manda”¹⁰ de los participantes. Hay también peregrinaciones con motivo de alguna fecha conmemorativa en las que la participación suele ser masiva, lo que da lugar a que, como parte de ella, haya manifestaciones festivas de diversa índole o se incorporen elementos propios en las fiestas populares religiosas como comidas, danzas, vestimentas, música etc.

Lo Profano en las fiestas religiosas

Con una visión “fundamentalista”, creen algunos que hay una contradicción entre el sentido religioso de estas fiestas y la diversión “mundana” que puede ser invitación al pecado. No faltan quienes se rasgan las vestiduras porque “saliendo de la iglesia se peca”, aludiendo, entre otras cosas, a los excesos de alcohol que suele darse en algunos casos. Lo real es que son manifestaciones humanas en las que el gozo,



más allá del culto espiritual, se manifiesta también en satisfacciones corporales. En la práctica, las fiestas populares religiosas se destacan en los entornos sociales en que se dan y fuera de ellos, en muchos casos, por las expresiones profanas que deleitan a los participantes y, en buena medida, a los de fuera que con diversos criterios se incorporan a la celebración.

En cada fiesta, dependiendo de la tradición y de las peculiaridades culturales de los lugares, se destacan elementos definidores de su identidad. Este hecho explica por qué este tipo de celebraciones son consideradas por la UNESCO componentes del patrimonio cultural inmaterial y, con gran frecuencia, parte fundamental de la identidad cultural de los pueblos. Una fiesta de esta índole está integrada por varios elementos que, sin afán de generalizar, suelen darse con diferentes estilos.

Uno de ellos es la música. Hay la de carácter sacro que se da en el interior del templo, sobre todo en la misa y que se entona en las procesiones en homenaje al patrono. Predomina, sin embargo, la música popular festiva en las afueras, cuando el ceremonial religioso ha concluido, y que, tradicionalmente, estaba a cargo de bandas o conjuntos integrados por músicos del lugar, en la mayoría de los casos, remunerados por los organizadores. El repertorio se acopla a las modas de la región o se vincula al tema que se conmemora, como ocurre con los villancicos los pases del niño en Cuenca. Su función es contribuir a despertar o intensificar la alegría de los que participan en la fiesta popular, de allí su tono festivo. Casi imposible pensar en una fiesta popular sin música. En las últimas décadas, con el progreso y difusión de la música electrónica, las bandas han disminuido su protagonismo ante los tocadiscos y elementos afines. Casi son infaltables en las iglesias de las parroquias rurales los parlantes y altavoces potentes ubicados en las torres del templo para que la “palabra de Dios”, por boca del párroco, tenga mayor alcance y llegue a la población dispersa

acompañada de una serie de invitaciones y avisos de programas, casi siempre alternados con música.

Con las diferencias del caso, algo similar suele ocurrir con la parte festiva de la fiesta religiosa popular, ya que los artefactos eléctricos cumplen, en cierto sentido, con mayor facilidad, la provisión de música por su potencia y porque es más fácil prolongar la duración, pues no se da el cansancio propio de los músicos. Con un afán de resguardar la tradición, se considera importante recurrir a las bandas y afines, aun cuando su número ha disminuido, pues aprender a tocar los instrumentos se torna cada vez menos atractivo ante las alternativas establecidas por los cambios tecnológicos¹¹. En algunas fiestas es fundamental la música instrumental ya que la participación de los intérpretes es imprescindible en su realización.



Muy estrechamente vinculada a la música es la danza, en algunos casos, como en los danzantes de Pujilí en la celebración del Corpus Christi, se trata del elemento central de la fiesta. En otros casos pueden ser parte de un proceso mayor sin que su ausencia afecte a su esencia, como algunas demostraciones de bailes en el Pase del Niño de Cuenca. En ambos casos se trata de partes del ceremonial religioso popular. Las danzas típicas de comunidades que incluyen vestimentas distintivas con frecuencia nacen de estas fiestas. En otros casos, la danza es un elemento que se da como un aditamento a la parte de regocijo añadido a lo formal de la fiesta. Es frecuente que, al son de la música, las personas espontáneamente bailen como si se tratara de una fiesta no comunitaria en la que el baile es algo fundamental. En los últimos tiempos, a la fiesta popular religiosa se ha añadido espectáculos en escenarios abiertos de músicos, cantantes y bailarinas con relativa fama provenientes de otros lugares, para incentivar el regocijo.

Con respecto a la vestimenta¹² su sentido varía. En algunos casos es el componente esencial ya que el disfraz –en el más amplio sentido de este término– es el elemento predominante. Los danzantes de varias fiestas populares son los que dan mayor colorido y esencial a este tipo de danza es la vestimenta que, casi siempre, se la usa tan sólo en esta ocasión. Como es usual, los disfraces están cargados de símbolos que son plenamente captados por los integrantes de la comunidad y que, además, suelen denotar situaciones sociales jerárquicas de las colectividades. No toda persona puede usar disfraces según su determinación, para hacerlo se requiere reunir una serie de condiciones que están establecidas tradicionalmente por la propia comunidad.

En algunos casos, el sentido de la fiesta es reproducir hechos situaciones del pasado lo que implica un cambio de ropaje afín. El caso del Pase del Niño, al que ya me he referido, trata de reproducir de alguna manera el hecho del nacimiento del Niño Dios con las usanzas

y vestimentas propias de la región y el tiempo en que tuvo lugar este acontecimiento, de allí que las escenas bíblicas tengan importancia. En este evento hay otros tipos de disfraces en el sentido de que personas de todo el mundo rinden homenaje al recién nacido pues el mensaje de Cristo rompe la limitación religiosa del pueblo judío y lo amplía a todo el mundo. La diversidad de disfraces, es una expresión de este sentido universal.

Cada región suele tener su tipo de vestimenta que la identifica –sobre todo en los sectores indígenas, siendo una de las funciones del vestido comunicar el rango y el nivel social y económico del grupo. Como en todo conglomerado humano, suele haber vestimenta para la vida cotidiana y vestimenta para ocasiones especiales en las que las personas tienen la obligación social de exhibirlas. Se trata de ropaje más elegante y costoso y las fiestas populares religiosas suele ser una ocasión muy apropiada para exhibirlo y generar la satisfacción interna de sentirse más distinguido dentro de los límites de la comunidad a la que se pertenece. En el caso de las fiestas populares suele ser importante componente de la vestimenta la tradición, a diferencia de los medios urbanos abiertos en los que la variable moda juega un papel fundamental ya que se demuestra estar acorde con las tendencias más avanzadas o tener algún tipo de retraso respecto a ellas.

Vinculada a la vestimenta suele estar la importancia que en las fiestas tiene la edad de los participantes. En algunos casos tienen especial tratamiento los ancianos en colectividades –sobretudo rurales- en las que se considera que ser viejo es sinónimo de sabio por haber vivido mayores experiencias y llegar a esa edad es una muestra de preferencia de Dios. En otros casos suelen los adultos ser los que tienen el más importante papel en la medida en que son ellos los responsables de la organización y financiamiento, hay fiestas en que los niños tienen un papel estelar como en los países de niño, siendo ellos los que son disfrazados por sus padres para representar escenas propias de la fiesta. Cabe anotar que,

pese a la fuerza de la tradición, en las fiestas religiosas populares se dan cambios acordes con las innovaciones de la sociedad global lo que, en el caso comentado, lleva a que jóvenes y a veces adultos participen en la fiesta luciendo disfraces antes exclusivos de los niños¹³.

La gastronomía es un componente casi imprescindible de estas fiestas, con gran frecuencia los participantes comen en cantidades mayores a la común, con la idea de que parte de la celebración es un banquete, lo que se pone de manifiesto si es que los responsables de la misma son sacerdotes. Su prestigio, en alguna forma, depende de la cantidad de comida que gratuitamente ofrecen a los participantes. Hay manjares propios de la fiesta que se los consume casi sólo en esta ocasión. En el Ecuador, los buñuelos son parte de la Navidad, el pan de pascua es generalizado en muchos países del mundo Occidental¹⁴. La fanesca en el Ecuador es un platillo fundamental en la conmemoración de la Semana Santa, lo que pone un toque de deleite en la seriedad y aflicción propias de esta conmemoración. Sin ser una fiesta religiosa, se caracteriza la celebración del Carnaval en la región del Azuay, Ecuador, por la degustación de comidas basadas en



la carne de cerdo. Un refrán español dice que “a todo puerco le llega su San Martín” por la generalización de esta comida en ese día, con el consiguiente sacrificio del animal. Podría decirse en la región que comentamos que “A todo puerco le llega su carnaval.

Lo usual es que en las fiestas religiosas, sobre todo rurales, se consuma el tipo de comida que es propio de la región y que forma parte de su identidad, debiendo notar que se trata de prepararlos con el mayor esmero posible en esta ocasión. Lo dicho de la comida es también aplicable a las bebidas, inclusive las alcohólicas.

Muy difundidas en las fiestas de este tipo son los fuegos artificiales que, al margen de la simbología que pueden portar, constituyen un espectáculo accesible a todos sin que sea necesario concurrir a determinados lugares para observarlos pues su demostración necesariamente tiene que ser al aire libre. Debido a su luminosidad, la noche es la hora más adecuada, pero con frecuencia, se lo hace



también durante el día. Se da una notable variedad de creciente complejidad que va desde camaretas que se agotan en el ruido que provocan como expresión del regocijo festivo cuya elaboración y costos son simples y se llega a castillos de notables dimensiones con una variedad de colores de las luces y efectos que se dan al girar. La duración de la quema de un castillo es mayor, pero en todo caso es reducida si se compara con el largo tiempo que han dedicado los artesanos a elaborarlos. Se trata de una artesanía efímera que se agota, en estos casos, en la celebración¹⁵.

Son también parte de estas fiestas, diversiones populares de diversa índole que varían notablemente según los países y regiones. Hay algunas elaboradas con complicación y tiempo que responden a una tradición, como las escaramuzas a caballo en las que participan grupos que simulan algún tipo de enfrentamiento bélico. En otros casos lo que se trata de demostrar es la destreza de los jinetes al realizar pruebas de diversa índole. Hay también representaciones teatrales populares que, con gran frecuencia, tienen que ver con el motivo de la fiesta y se llevan en homenaje al santo patrono, recordándonos los autos sacramentales de la Edad Media.

Esto eventos forman parte de la religiosidad popular que, más que razonada y discutida, es, como afirma Marco Vinicio Rueda, vivencial y apela más a los sentimientos que a la razón. Además de robustecer la identidad, este tipo de fiestas contribuyen a consolidar la unidad del grupo ya que se trata de celebraciones en las que participan todos los integrantes de la comunidad y necesitan, además, una larga preparación que incluye distribución de responsabilidades en las que, más que una carga, es un honor ser elegido para asumirlas. n

Citas:

- 1 No hay que confundir ocio con ociosidad, en el segundo caso es una tendencia a buscar maneras para no hacer lo que se debe o hacerlo con el menor gasto de energía posible
- 2 Leer un libro por distracción en los momentos de descanso no es igual que hacerlo para preparar clase o planificar algo como parte del trabajo
- 3 Un niño puede transformar un palo de escoba en un brioso caballo o una caja de cartón atada a una cuerda en un lujoso vehículo gracias a su fantasía sin que sea indispensable que cuente con juguetes sofisticados.
- 4 Por mucho que las ciencias avancen siempre quedarán interrogantes como el de la supervivencia espiritual luego de la muerte biológica.
- 5 Podemos hablar de grados de sacralización, no es el mismo el de un elemento circunscrito al culto, como un cáliz que el de la imagen de un santo que se tiene en las casas particulares
- 6 en el universo cristiano del que formamos parte, esta posición era generalizada, en nuestros días con los avances de los movimientos ecuménicos se ha superado, en gran medida, estas posiciones unilaterales.
- 7 Al abordar las fiestas religiosas en este artículo me referiré únicamente a las que parten de las creencias y el ritual católico, predominante en nuestro medio y no a las de otras religiones. Es posible que se realicen fiestas como la del matrimonio sin que esté de por medio la administración del sacramento
- 8 Sin tener carácter religioso, en el Ecuador la quema del año viejo se caracteriza por una intensa participación barrial en los centros urbanos extendiéndose, de esta manera, a toda la ciudad
- 9 Además de la Semana Santa, hay formas de culto con peregrinaciones en las que se muestra la penitencia a la que se someten los participantes

como caminar descalzos o subir con rodillas sangrantes largas escaleras que llevan al lugar en el que se expone la imagen venerada.

- 10 Cuando un devoto pide a su advocación preferida un favor, a veces se compromete a realizar una peregrinación si es que se cumple, en otros casos lo hace como agradecimiento, siendo también posible que se realice para solicitar con más énfasis el favor. Todas estas manifestaciones se las considera mandas.
- 11 En la fiesta popular del Pase del Niño en Cuenca, hasta hace unas décadas era un elemento esencial las bandas. Hoy participan algunas, como algo excepcional de especial atractivo, pero sobrepasan en número los equipos de música eléctricos
- 12 En este caso, la vestimenta incluye los adornos personales,
- 13 En la fiesta del pase del Niño Viajero de Cuenca, los niños participan en la procesión junto a sus padres que son los que los cuidan. Sin formar parte de este ceremonial, los padres que acompañan a sus hijos, con frecuencia aprovechan la ocasión para lucir adornos que muestran alguna forma de nivel social y económico.
- 14 Como resultado de la globalización, algunos manjares propios de países altamente desarrollados se han difundido en otros al margen de la identidad. Un caso es el del pavo navideño propio especialmente de Estados Unidos.
- 15 Los fuegos artificiales en el pasado eran casi exclusivos en las fiestas religiosas populares, en las últimas décadas se han difundido en celebraciones y actos que no tienen estas características.



EL SANTO DE MI DEVOCIÓN

Resumen

Entre el poder omnímodo – o por lo menos muy superior- de los dioses y la debilidad humana; del mismo modo que entre la naturaleza inmortal de los seres divinos y la temporalidad humana, se sitúa una tercera opción, la de los seres semidivinos. Entre los griegos eran los héroes o semidioses (Heracles, Aquiles, etc). En el mundo de la religión cristiana este nicho está ocupado por los santos y santas. Estos – y estas, obviamente- son seres especiales. Han llegado a tal estatus por lo ejemplar o sacrificado de sus vidas, y por estar más cerca de Dios pueden hacer el papel de mediadores entre las necesidades humanas y la misericordia divina. Los santos son los mediadores y los abogados. Muchos de ellos sufrieron torturas y suplicios especiales, y de esa especialidad surge su campo de acción.

Aunque la ciencia –sobre todo la médica- ha limitado drásticamente su accionar, todavía quedan muchos santos y santas ante quienes el creyente acude, con la fe de que su petitorio será escuchado. Además de los santos “ortodoxos” hay otros que han sido evocados, unos en broma; otros, para realizar tareas poco compatibles con el espíritu religioso. Junto a ellos existen también los santos nacionales y las advocaciones especiales de una imagen religiosa, advocaciones que sirven para especializar a la efigie.

En la cultura griega clásica podemos encontrar a los dioses, habitantes del Olimpo, y a los humanos, habitantes de la tierra, del humus (de donde viene la palabra latina *homo*, el hombre) Entre estas dos categorías ubicadas en los extremos se halla una tercera opción, la de los semidioses o héroes. Son personajes que reúnen características de ambos. Es el caso de Hércules y de Aquiles, por ejemplo. Hércules es hijo del supremo dios Zeus y de una humana, Alcmena. Su don divino es la fuerza, cuando muere (su lado humano), asciende al cielo. Aquiles, el de los pies ligeros, es invulnerable (don divino), excepto en el talón (lado humano).

De la misma manera, en el campo de la religión cristiana encontramos a Dios y a los humanos (seres creados del barro, como dice la Biblia) y entre los dos a una categoría especial, intermedia y mediadora, la categoría de los santos y santas. Estos se encuentran más cerca de Dios y, por tanto, pueden interceder por los humanos, tan necesitados siempre.

Las plegarias de los humanos deberían dirigirse directamente al Dios único y omnipotente; pero seguramente la condición humana ve como demasiado lejana a la divinidad y por eso busca un intercesor u abogado. Ese papel lo cumplen los santos.

Al ser la religión cristiana monoteísta (aunque Dios englobe una trinidad) no puede haber más que un poder excelso, de ahí que un ser tan importante como la madre de Dios, la Virgen María, tenga la misma

categoría que un santo. Así, en el LIBRO DE LAS MARAVILLAS de Juan de Mandávila (hacia 1329) se encuentra esta invocación: “*A loor y gloria de la Sanctísima Trinidad y de la Sanctísima Virgen Sancta María madre de Dios y señora abogada de todos los peccadores*” (p.174)

¿Cómo nacen los santos?- Los santos son seres humanos que se distinguieron por una vida especial de rectitud, de sacrificio de amor, de benevolencia hacia los demás, y de una vida particularmente dedicada al servicio de lo divino. Ese es el punto inicial. Cuando una de esas personas ha muerto la gente común, el pueblo, se acuerda de ellos y, como lo consideran cercano a Dios, le piden su ayuda. La concesión o la ocurrencia de lo solicitado, hace que empiece a solidificarse la devoción, crece la fama en el pueblo, se consolida el culto y finalmente la iglesia termina aceptándolo como uno más de los seres dignos de estar en los altares.

Al menos esta era la manera antigua y tradicional. La devoción del pueblo imponía a la iglesia. La fe popular era, originalmente la única capaz de santificar a alguien o a algo. En el caso de los primeros santos de la cristiandad este fue el proceso. La fe, sin la intervención normativa de la iglesia pudo haber originado devociones equivocadas. Es el caso de san Ganelón, o san Perro, curiosa y festiva noticia que trae Feijoo, devoción que fue anulada por la jerarquía religiosa:

“Un señor francés, natural del condado de Auverna, en tiempo de Ludovico Pío, había salido a caza, dejando en casa a un infante, único hijo suyo, al cuidado de la ama que le daba leche y de otras dos o tres mujeres. Estas, aprovechándose de la ausencia del amo, salieron a pasear, quedando el niño sin otra custodia que un valiente perro, llamado Ganelón, echado junto a la cuna. Ya se habían apartado de la casa buen trecho, cuando los terribles aullidos que oyeron dar a Ganelón las hicieron volver solícitas por saber qué accidente irritaba

la cólera del generoso bruto. Fue el caso, que una espantosa serpiente, saliendo de un lago que ceñía el edificio, a la ayuda de una anciana yedra que llegaba a los balcones, había subido a la sala donde estaba el tierno infante; y acudiendo a su defensa Ganelón, la lid fue tan reñida como la de Juba y Petreyo, que quedaron ambos muertos en el combate. En efecto, las mujeres, cuando llegaron, hallaron tendido sobre el pavimento, palpitando con las últimas agonías, mutuamente vencedores y vencidos, los dos brutos. Sabidor el dueño del suceso, y reconocido el servicio que el perro le había hecho en guardarle su más preciosa alhaja, hizo labrar un vistoso sepulcro junto a una fuente, donde enterró su cadáver.

Esta historia, aunque entendida entonces de toda la provincia, en el discurso de uno o dos siglos se fue olvidando de modo, que solo quedó la noticia de ser aquel el sepulcro de Ganelón, sin saber quién fuese Ganelón, ni en individuo ni en especie. La experiencia o la imaginación de algunos empezó a acreditar de saludables para



algunas enfermedades las aguas de la fuente vecina al sepulcro. Ni fue menester más para aprender el vulgo milagrosa aquella virtud, infiriendo al mismo tiempo, que el sepulcro que se decía de Ganelón, lo era de un hombre santo que había tenido este nombre, y por cuyos méritos Dios había comunicado aquella sobrenatural virtud a la vecina fuente. Fortificada esta imaginación con el común asenso, se levantó en el mismo lugar una capilla con la advocación de San Ganelón, donde por mucho tiempo acudieron los pueblos vecinos con votos y ofrendas a implorar socorro a sus necesidades; hasta que un sabio y celoso obispo, empeñándose como debía, en averiguar el origen de esta devoción, después de mucho trabajo, al fin halló la historia que acabamos de referir en un antiguo papel, que se conservaba en el archivo del palacio, que había sido teatro del combate entre el perro y la serpiente”. (Feijoo; milagros supuestos;1778;114)

Otro caso hilarante es el de la advocación de la Virgen María, fugazmente conocida como LA VIRGEN DE LA EMPANADA, graciosa historia de nuestra vida colonial. El oidor de la Audiencia de Quito, Cristóbal de Cevallos, celebraba el día de su santo en el año 1707, como era lo usual, con una comilona

“En aquel tiempo las empanadas de morocho, por ser tan grandes no se servían en plato, sino en una hoja de papel redonda, asentada en una torta de pan (...) El doctor Cevallos se aprestaba a meterse entre pecho y espalda la reverenda empanada que tenía delante cuando al llevársela a la boca, la dejó de pronto caer lleno de asombro.

-¡Madre mía! ¡Virgen Santísima! Decía fijos los ojos en el papel sobre el que había reposado la empanada.- ¡milagro, señores, milagro, portento!

Y cogiendo religiosamente la hoja de papel en que la empanada había dejado la mancha de la manteca en que había sido frita.

-¿No veis, decía, la imagen de la Madre de Dios?

Todos los comensales se precipitan, las sillas de vaqueta hacen

estruendo al voltearse, los invitados se apiñan al rededor del magistrado, y todos reconocen en el papel grasiento la imagen de la Reina el Cielo.

¡Milagro!, gritan todos al unísono.- Unos caen de rodillas, otros dan voces que se oyen desde la calle, y la multitud, al ruido, invade la casa del Oidor que, tembloroso, emocionado, subido en una silla, exhibe en alto el papel manchado de manteca, en el que todos ven ya a la “Virgen de la Empanada”

Los frailes que habían asistido al interrumpido almuerzo se adueñan del papel mantecoso, y la procesión se ordena y la milagrosa imagen es transportada al oratorio de la casa, para exponerla, en medio de luces y de flores, a la veneración de los fieles. (...)

Por fin, el Comisario del Santo Oficio, en nombre del terrible Tribunal de la Fe, obtuvo la entrega del papelito y el señor Ladrón de Guevara, verdadero iconoclasta, con escándalo público, quemó a Nuestra Señora de la Empanada, y nos quitó, así, una gloria nacional, privando a tortilleras, tamaleras, buñoleras, etc., de la patrona que netamente les correspondía. Es fama que desde esa profanación, se han vuelto indigestas las empanadas de morocho”. (Gangotena;1960; La virgen de la empanada)

Ladrón de Guevara fue el obispo de Quito en aquella época.

Pero aun hoy, en nuestros días del siglo XXI un laboratorio clínico tiene el nombre de LABORATORIO SANTANARCISA, como se sabe Narcisa de Jesús Martillo Morán no es santa, es una beata y está en proceso de santificación; sin embargo ya el pueblo la ha consagrado.

Actualmente el proceso de santificación es mucho más lento y “académico”. El aspirante debe pasar por dos etapas previas. Primero debe ser declarado “*siervo de Dios*” y luego, “*beato*”. La última etapa es la de *santo*. En este proceso interviene un promotor de la causa y un opositor (el abogado del diablo). La causa suele durar décadas antes

de ser aceptada oficialmente por la iglesia; aunque hay casos también en que los procesos se aceleran de manera tan vertiginosamente divina que, al parecer, los afortunados deben contar con alguna gran palanca celestial que los apadrine. Es el caso del papa Juan Pablo II, muerto hace apenas pocos años (1920-2005) y que, sin embargo, tiene ya muy avanzado su proceso de santificación, mientras que otros oscuros y desconocidos hombres piadosos y de vida ejemplar tienen que sudar la gota gorda para no ser enterrados en el olvido, y aun así, muchas veces perecen en él.

La especialidad de los santos.- Muchos de los santos y santas consiguieron su estatus semidivino en los tiempos de persecución de la iglesia, es decir, fueron mártires, sufrieron suplicios y la muerte. El tipo de tormento y la clase de muerte determinaban que un santo fuera designado para atender algún área de los favores pedidos por los humanos. Así, si alguien sufrió la tortura de que le arrancaran el pelo, ese santo será a quien haya que invocar para –obviamente– curarse de la caída del pelo. Además que el supuesto santo será nombrado patrono de los peluqueros, hoy pomposamente llamados estilistas.

En la Edad Media, sobre todo, las devociones hacia los santos eran más frecuentes. Hoy la ciencia ha disminuido enormemente su campo de acción.

He aquí un breve catálogo de santos y santas con sus respectivos dominios casi exclusivos:

Santa Apolonia.- Santa nacida en Alejandría, en el s. III, en su tormento le arrancaron los dientes, uno por uno. Por esta razón es la patrona de los dentistas. En la Edad Media era la santa a quien le pedía auxilio para el dolor de muelas. Así mismo se vendían muelas de esta santa. En Europa había tantas muelas de Apolonia, que con ellas se podían llenar algunas carretas.

Santa Bárbara.- Fue una virgen de Nicomedia “*martirizada por su propio padre, que en castigo pereció fulminado por el rayo. A esto*

se debe talvez que Santa Bárbara sea la patrona de los artilleros”. (Tibón;1956;74) y que también a los depósitos de pólvora y municiones se los denomine con este nombre. Lo expuesto explica también la razón por la que se invoca a esta santa cuando hay rayos. Se dice:

Santa Bárbara doncella,
Líbrame de la centella.

San Judas Tadeo.- El patrono de las causas imposibles.

Santa Cecilia.- Virgen y mártir romana del s. II. *“Fue sofocada en el vapor del baño de su propia casa; según la leyenda cantó hasta su muerte, y fue por eso proclamada patrona de la música”.* (Tibón;1956;105)

Santa Lucía.- Santa siciliana (principios del s. IV) *“a quien sacaron los ojos durante su martirio (...) se ha vuelto la patrona de los ciegos”.* (Tibón;1956;336)

San Cristóbal.- la leyenda hace referencia a un soldado romano de gran estatura, que tomó al niño Jesús y con él cruzó un río. Es por esto



el santo de los que tienen su profesión en el agua: los marineros.

San Isidro.- Fue un labriego español del siglo XII. Es el patrono de la agricultura. De ahí que, en nuestro medio, se recitaban estos versos entre los niños:

San Isidro labrador,
Quita las aguas y pon el sol.

Santa Margarita.- Una mártir de Antioquia (s.III) es la patrona de las parturientas.

San Vito.- Mártir de Lucania (principios del s. IV), es “*invocado contra la epilepsia o baile de San Vito*” (Tibón;1956;544)

San José.- El Esposo de la Virgen María, por su trabajo artesanal, es considerado como el patrono de los obreros, y se lo llama también: *San José Obrero*.

Santas en broma.- En algunas situaciones humorísticas ciertas personas suelen invocar a una supuesta santa Cachucha. Del mismo modo, en la Edad Media y el Renacimiento español se invocaba una imaginaria Santa Nefixa, patrona de las prostitutas. Francisco Delicado, en su novela LA LOÇANA ANDALUZA (1528) hace algunas referencias a esta “santa”: “*Cuerpo de mí es más ábile a mi ver, que santa Nefixa, la que daba su cuerpo de limosna*” (p.75) “*Engañó a la loçana, como que fuera yo santa Nefixa, que daba a todos de cabalgar en limosna*”. (p.161)

Los santos nacionales.- Además de especializarse en ciertas tareas, los santos también pueden volverse patronos particulares de determinados pueblos. Así:

Santiago.- Nombre compuesto de *Sant* y *Jacob* (pronunciado *iácob*), es el patrono de España, defensor de su patria, y, por lo mismo, ayudante en los combates de los españoles contra los enemigos, sobre todo, los moros. Era tal el poder de Santiago – y tal la fe de los españoles- que alguna vez cruzó los mares y llegó a luchar contra los indios americanos.

San Jorge.- El príncipe de Capadocia (principios del s. IV), debe su fama por haber combatido contra un dragón. Es patrono de Inglaterra, Portugal, Lituania, Georgia, Cataluña y Aragón.

San Patricio.- Su “*verdadero nombre era Sucait*” (Tibón;1956;418), adoptó el nombre de Patricio y se convirtió en el evangelizador y patrono de Irlanda.

Santa Brígida.- En la lengua gaélica (Irlanda) Brighid es el nombre de la diosa céltica del fuego. Este y otros atributos “*fueron aplicados a una santa irlandesa de los siglos V-VI, patrona de Irlanda, como San Patricio*”. (Tibón;1956;88)

El caso de San Antonio.- Aunque no se especifica de quién se trata realmente (puede ser el anacoreta egipcio del s. IV o el portugués San Antonio de Padua) San Antonio tiene una relación especial con los que buscan el amor y la pareja. A este santo se le pide el favor y si el devoto nota que el santo comienza a hacerse el moroso y desentendido, lo pone de cabeza hasta que atienda favorablemente la súplica.

El novelista Eduardo Mera alude a esta práctica; la personaje -una mujer casada- cuenta cómo consiguió marido: “*Pero yo le hice una novena a mi santo bendito, le quité el niño y las azucenas, y por último, ¿lo oyes? le puse de cabeza; y parece cuento: antes de que terminara la novela, por ahí, por el octavo día, se aparece en el dormitorio*” el futuro novio. (Mera;1953;12)

Esto de la persuasión mediante la violencia ocurre también en otras partes y de diferentes maneras. “*Es sabido que los aldeanos del México rural, por ejemplo, azotan las imágenes de los santos patronos por administrar mal las lluvias o no mantener alejada la enfermedad*”. (Harris;2002;374)

En la ciudad de Cuenca, a principios del s. XX, para pedir un favor escolar, los párvulos lanzaban piedras a una imagen de San Pedro:

“En años pasados era costumbre de los escolares que se encontraban mal en los estudios, arrojar piedritas a una imagen de san

Pedro, esculpida en la columna izquierda de la puerta principal del templo del Carmen de la Asunción, solicitando protección durante los exámenes, en la persuasión de que era el único santo a quien podían pedir esta gracia". (Sarmiento; 1984;85)
Sin duda que en este caso debe haber alguna huella no muy remota de la petrolatría que practicaban algunos pueblos indígenas americanos.

Un santo para lo malo.- San Gonzalo (san Gonzalo Chiquito o san Gonzalito) es el santo a quien se le pueden pedir maldades, satisfacción de venganzas y otras cuestiones negativas. Tiene un culto algo clandestino, sobre todo en la provincia del Tungurahua.

Las advocaciones.- Una entidad sagrada puede recibir varias advocaciones, que de alguna forma sirven también para especializar a la imagen. Así, la Virgen del Camino es la patrona de los viajeros, sobre todo de los choferes. La imagen puede especializarse por el tipo de acción o por el lugar de la devoción originaria. Así tenemos: Virgen del Perpetuo Socorro, Virgen del Auxilio, Virgen del Quinche, etc.



He aquí, una mirada parcial sobre las advocaciones de Jesús, en nuestro país:

Señor de Andacocha.- Advocación de Jesús, que se venera en el cantón Paute, el 24 de septiembre.

Es nombre híbrido de español y quichua *anta* = cobre, y *cucha*

= laguna. Laguna de cobre.

Señor de Burgos.- Advocación de Jesús. Se venera en el cantón Solano. Entre la segunda y la tercera semanas de noviembre.

Señor de Cuicuno.- Advocación de Jesús. Cuicuno es un lugar de la parroquia Guaitacama, cantón Latacunga. Es nombre híbrido de español, quichua *cuy*, el conejillo de indias, y un elemento de origen desconocido.

Señor de Cumbe.- Advocación de Jesús que se venera los cuatro domingos de enero y en junio 29.

Es nombre híbrido de español y esmeraldeño, *pe, be* = agua, río.

Señor de Girón.- Advocación de Cristo en la cruz. Se venera en el cantón Girón. Se lo llama también el **Señor de las Aguas**, porque es reputado como milagroso cuando se necesita de la lluvia para la agricultura. También se lo celebra el 14 de septiembre, en el cantón Puyango.

Señor de Guachapala.- Advocación de Jesús, que se venera en el cantón Paute.

Es frase híbrida de español, cañari (*guacha*) y quichua *pala* = áspero.

Señor de la Agonía.- Advocación de Jesús, que se venera en el cantón Cotacachi, como también en Riobamba.

Señor de la Buena Esperanza.- Advocación de Jesús, que se venera en Lindopata (cantón Píllaro) y en otros lugares del país. El 24 de mayo en Salinas, parroquia del cantón Guaranda

Señor de la Buena Muerte.- Advocación de Jesús.

Señor de la Calera.- Advocación de Jesús.

Señor de la Caridad.- Advocación que se venera en la parroquia Malacatos, cantón Loja, el 1 de enero.

Señor de la Paz.- Advocación de Jesús, que se celebra el 3 de mayo.

Señor de las Aguas.- Advocación de Jesús. V. Señor de Girón.

// 2. Otra designación para el **Santo de Same**.

Señor de la salud.- Advocación de Jesús que se venera en la parroquia Santiago, cantón San Miguel, el 29 de septiembre.

Señor de las Angustias.- Advocación de Jesús que se venera el 3 de mayo.

Señor de la Santa Cruz.- Advocación de Jesús que se celebra en Huambaló, cantón Pelileo, el 14 de septiembre.

Señor de las Flores.- Advocación de Jesús.

Señor del Buen Suceso.- Advocación de Jesús que se venera el 20 de agosto en el cantón Gonzanamá. También en Riobamba, el **martes santo**.

Señor del Consuelo.- Advocación de Jesús que se venera el tercer domingo de septiembre.

Señor del Divino Amor.- Advocación de Jesús que se venera en Caranqui, cantón Ibarra.

Señor del Gran Poder.- Advocación de Jesús que se venera en Tungurahua y otros lugares del país.

Señor del Monte.- Advocación de Jesús que se venera el 21 de febrero en Huambaló (cantón Píllaro).

Señor del Monte Calvario.- Advocación de Jesús que se venera en Poloma.

Señor de los Azotes.- Advocación de Jesús que se venera la segunda semana de octubre.

Señor de los Milagros.- Advocación de Jesús que se venera los cuatro domingos de enero y también el 5 de septiembre en algunos lugares del Azuay.

Señor del Río.- Advocación de Jesús que se venera el 20 de enero, en Tufiño.

Señor del terremoto.- Advocación de Jesús que se venera en el cantón Patate el 4 y el 5 de febrero.

Señor de Macas.- Advocación de Jesús. Recibe también el nombre de el **Señor de Maquitas**. Macas es una comunidad de la provincia del Cotopaxi.

Macas es nombre cañari. Los macas fueron una tribu cañari.

Señor de Maquitas.- V. Señor de Macas.

Señor de Pomasqui.- Advocación de Jesús que se venera en Llacao, parroquia del cantón Cuenca, el primer domingo de septiembre. Pomasqui es nombre híbrido de quichua *puma* = el león americano, y caranqui *-qui* = lugar. Pomasqui es una parroquia del cantón Quito.

Un taumaturgo en la sombra.- En muchas regiones de la costa y parcialmente en la sierra se da culto al hermano Gregorio. El hermano Gregorio fue un médico venezolano, de mucha bondad y de –aparentemente- curaciones milagrosas. Se trata de una devoción no autorizada por la iglesia. Las devotas, sobre todo, curanderas, le dan culto en pequeños altares rodeados de flores y velas. Al hermano Gregorio se lo representa básicamente como una estatuilla. Viste traje negro, con sombrero, y además usa bigote. Al no estar dentro del santoral católico, no tiene fecha para la celebración de sus fiestas o novenas. n



Bibliografía:

DELICADO, Francisco. *La loçana andaluza*. Edición digital, en línea.

ENCALADA Vásquez, Oswaldo. (2005) *La fiesta popular en el Ecuador*. Cuenca, CIDAP.

FEIJOO (1778) *Teatro crítico universal*. Madrid, Real compañía de impresores y librereros.

GANGOTENA y Jijón de, Cristóbal. (1960) *Al margen de la historia*. Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana.

HARRIS, Marvin (2002) *Nuestra especie*. Madrid, Alianza editorial.

MANDÁVILA, Juan de *El libro de las maravillas*. Edición digital, en línea.

MERA, Eduardo. (1953) *Serraniegas*. Ambato, Casa de la Cultura Ecuatoriana.

SARMIENTO Abad, Octavio (1984) *Cuenca y yo*. Cuenca, editorial Amazonas.

TIBÓN, Gutierre (1956) *Diccionario etimológico comparado de nombres propios de persona*. México. Uteha.



PASE DEL NIÑO**Descripción del Pase del Niño Viajero****Nota**

Este artículo es tomado del libro El Pase del Niño de la autora Susana González Muñoz. Editado por La Universidad de Cuenca, el Centro Interamericano de Artesanías y Artes Populares -CIDAP- y el Consejo Provincial del Azuay en 1981.

Corresponde al tema Descripción del Pase del Niño Viajero, del capítulo segundo "Clasificación Sistemática del Pase del Niño. (páginas 57 - 82)

Los pases del Niño que se realizan en la ciudad de Cuenca desde el primer domingo de Adviento hasta los Carnavales, alcanzan una mayor intensidad a partir del 24 de Diciembre con el pase del Niño Viajero, del cual se originan otros pases a las distintas Iglesias, hasta terminar en el campo, donde proviene la mayoría de participantes. Dura todo el día.

Por considerar que el pase del Niño Viajero reúne las características más completas de un pase mayor, y además es el más atractivo, popular y admirado entre los participantes y espectadores, haremos una descripción más detallada y completa de su desarrollo. Tomando en cuenta que las características de este pase son comunes a los demás, especialmente en lo que se refiere a personajes, carros alegóricos, indumentaria, productos alimenticios, música, acompañantes que estructuran la parte visible de la ceremonia, etc., al referirnos al pase mayor del Niño Rey, a los pases de pueblo y a los pases menores, se describirán únicamente los aspectos diferentes que presentan en relación con el pase del Niño Viajero.

El pase del Niño Viajero debe su nombre a que esta escultura, trabajada en el año 1823, fue llevada por su dueño, el Vicario de la Arquidiócesis de Cuenca, a visitar los lugares Santos, recibiendo la bendición del Papa. Cuando regresó en 1961, la gente devota del pueblo y en especial la mantenedora por muchos años del pase del 24 de Diciembre que se realizaba en varias Iglesias (La Merced, El Cenáculo, María Auxiliadora y especialmente con el Niño del Hospital), exclamó al ver la escultura: **“Ya llegó el Viajero!”**.

En los días anteriores al pase del Niño Viajero, la mantenedora y priostes tienen una intensa actividad que incluye invitaciones a autoridades locales y personas de “última hora” como mayores que no fueron invitados con la debida anticipación. Además, realiza gestiones para conseguir las bandas de música del Ejército y la Policía, la organización del tráfico, etc. La mantenedora, ayudada por sus familiares, elabora con algunos días de anticipación la chicha* y sus enormes cantidades de pan de dulce que serán repartidos entre los participantes, el día de la procesión.

En las primeras horas del 24 de Diciembre, la actividad preparatoria de personajes, caballos y carros alegóricos no es muy intensa en Cuenca, por cuanto la mayoría de los arreglos, como collares de alimentos y frutas, han sido ensartados la víspera. La preparación es más notoria en los pueblos como Baños, San Joaquín, Misicata, El Arenal, Naranca, Yanuncay, ya que tiene que efectuarse con más tiempo porque el trayecto hasta llegar a la ciudad es muy largo. Generalmente, los actuantes prefieren reunirse en grupos en la plaza pública para continuar a la ciudad en carros alquilados para la ocasión; también resulta frecuente encontrar en la carretera principal niños disfrazados a pie o en caballo, guiados por sus familiares que tratan de llegar a tiempo al lugar de concentración y a la hora señalada: 9:30 de la mañana en el barrio del Corazón de Jesús. En las calles de la ciudad, cuando aclara el día, es frecuente la presencia de personas arreglando los carros alegóricos, cubriéndolos con cortinas de raso si las escenas son bíblicas, o elementos autóctonos si son motivos folklóricos. Este trabajo es realizado por sus propios dueños o por artífices contratados para el efecto. Algunas calles o mercados de la ciudad se destacan por la presencia de caballos que son arreglados por los padres de los niños que saldrán de mayores y demuestran un gran interés por ordenar estéticamente los carros y caballos, no por llenar simplemente de cosas, sino por combinarlas bien, por lo que resulta frecuente oír ciertas

frases de los padres de familia al arreglar su obra:

“¡Chocha, trae más ajies! aquí está faltando a que quede más bonito!” o “¡anda a volver trayendo de la tienda una botella de vino!, otra de Cristal! Y una sardina porque faltó!”.

Momentos antes de la hora señalada, o a veces con algo de retraso, los participantes pasan por la casa de la mantenedora para recibir un pan y un vaso de chicha, sin bajarse del caballo o carro en el que se encuentran. Los familiares de la organizadora se acercan a servirles, advirtiéndoles que ya no pidan pan en la Iglesia de la Catedral cuando se dé por terminado el pase.

Anualmente, los partícipes y priostes de los distintos pases realizados el día 24 de Diciembre, se concentran en el mismo lugar y a la hora señalada. Inicia el desfile el Ángel de la Estrella, seguido por los Reyes Magos, comparsas de pastores con diferentes caracterizaciones,



mayorales a caballo, bandas o conjuntos musicales, carros alegóricos, grupos del Tucumán que ejecutan el baile de cintas, hasta terminar con el carro alegórico en el que se encuentra la imagen del Niño Viajero llevado por el Vicario, quien va acompañado de 2 ó 3 sacerdotes y en ocasiones del Arzobispo de Cuenca.

A pesar de que el lugar de concentración es claramente determinado a través de las invitaciones y propagandas por radio, hay grupos de personas que se unen al pase cuando éste ha comenzado, y lo que inicialmente constituye un verdadero desorden, luego de recorrer 2 o 3 cuadras se organiza perfectamente. El pase transita por las principales calles de la ciudad y se dirige al centro por la calle Bolívar, de allí a San Alfonso, toma la calle Borrero, luego la Sucre hasta terminar en el parque Calderón; la mayoría de los niños disfrazados, especialmente los que van a caballo, se protegen del sol en los portales, esperando dar la bienvenida al Niño Viajero, que una vez llegado a la Iglesia de la Catedral Nueva, es levantado ante la muchedumbre por el vicario de la Arquidiócesis, para dar la bendición y depositarlo en la Iglesia. A pesar de que el pase del Niño Viajero tiene un programa que previamente es difundido entre las organizadoras y participantes más activos, en el que consta el orden del desfile y el lugar de donde provienen los niños actuantes, por la gran concurrencia de los distintos barrios y gente del campo, es imposible que éste pueda cumplirse exactamente. En el atrio de la Iglesia de El Sagrario (Catedral Vieja), se encuentran los familiares de la mantenedora repartiendo chicha y pan a los niños que no recibieron en su casa. Una vez que el pase ha llegado al parque central, se desordena la procesión y se da por terminado el pase del Niño Viajero, continuando con los pases restantes de las distintas Iglesias, que aunque formaron parte del pase del Niño Viajero, tienen sus propios sacerdotes e invitados. Así, en la Iglesia de El Sagrario se encuentran esperando para su traslado, las esculturas de los Niño Dios de las Iglesias de María Auxiliadora, San José, San Roque, que son llevados por los sacerdotes de estos templos a pie o

en carro alegórico. Una vez que el pase del Niño Viajero se ha dispersado, se inicia el recorrido de los pases restantes con los mismos personajes y carros alegóricos que iniciaron la procesión, aunque en menor número, debido a que la gran mayoría de gente del campo que intervino en el pase, especialmente mayores y pastores, se retira a sus respectivos pueblos para dar alcance al pase del pueblo, que con su párroco, les esperan a 2 ó 3 km. de la población para iniciar el desfile. La intervención en los distintos pases realizados de un buen número de personas con sus niños disfrazados, carros alegóricos, etc., obedece a la invitación recibida por los organizadores para que intervengan en sus respectivas procesiones o también porque desean colaborar espontáneamente por devoción o porque una vez hecho el gasto es preferible exhibirse en un mayor número de calles y quedar bien con quienes les invitaron.

En la Iglesia Catedral espera la finalización del pase un sacerdote mercedario, que luego llevará al Niño de la Iglesia de San José acompañado de los priostes e invitados con sus niños disfrazados de ángeles, Reyes Magos, pastores; carros alegóricos, etc. Una vez depositado el Niño en la Iglesia, se realiza una agasajo de las priostes a los niños actuantes en el patio del convento, con caramelos, galletas y chicha, retirándose luego a sus casas o a colaborar con otro pase.

En la misma Iglesia Catedral se halla esperando el Niño Dios de María Auxiliadora, que, colocado en un carro alegórico y acompañado de muchos niños disfrazados con sus familiares, avanza por la Padre Aguirre hasta llegar al templo de María Auxiliadora, en donde un sacerdote o una prioste baja a la escultura y la deposita en la Iglesia. En el atrio, 3 priostes principales reparten pan desde una camioneta, y desde otra se brinda un vaso de chicha a todos los que han intervenido en el pase, especialmente a los niños disfrazados. La procesión no se interrumpe, sino continúa por la calle Vega Muñoz hasta la Antonio Borrero, para luego llegar a la Iglesia de La Merced, en cuya plazoleta descansan y se resguardan del sol; del convento salen los priostes y reparten desde

grandes canastas y baldes, pan y chicha a todos los niños. Los padres de la mayoría de los niños comen algo de lo llevado como fiambre, o, en algunos casos, parte de la misma ofrenda como papas, huevos duros, fruta o algo de carne; además, ofrecen refrescos y alimentos a sus hijos. El pase continúa con el Niño de la Iglesia de San Roque (que se encuentra en La Merced) por la Calle Larga, baja por el puente de El Vado hasta llegar a la Iglesia respectiva, en donde depositan al Niño; a su vez, el Párroco de El Sagrario con los respectivos sacerdotes y buena parte de las personas que integraron los pases restantes llevan en procesión al Niño y regresan a la primera Iglesia a la que llegó la procesión inicial (Catedral vieja) y depositan la escultura en el altar.

A su vez, de la Iglesia de San Roque, lugar en el que se encuentra un numeroso grupo de personas que intervinieron en los pases anteriores, se divide parte del desfile, incluyendo niños disfrazados con sus familiares, carros alegóricos, y música, y se dirigen a la Iglesia de la Virgen de Bronce; otro grupo va directamente por la Avenida Loja a la Iglesia de Fátima (en Narancay); en el atrio de esta Iglesia se toma un descanso, algún tipo de refrigerio y se recibe el pan y la chicha que los sacerdotes siguen repartiendo; otro conjunto de disfrazados con sus familiares continúa hasta Don Bosco y la mayoría se retira a sus casas.

Gran parte del fiambre llevado por los padres de familia para dar a sus hijos, consiste en gaseosas, panes, galletas o guineos, y en algunos casos, cuando los pases van llegando a su fin, empiezan a desarmar las frutas de los carros alegóricos, por lo que resulta muy curioso ver a un mayoral muy elegante comiendo un guineo o un pan más grande que su boca, mientras descansa en el atrio de la Iglesia.

De la descripción anterior se puede notar que los pases del Niño concluyen en la ciudad cuando se entrega el Niño en la respectiva Iglesia, la mayoría de sus integrantes colabora y participa en casi

todos los pases realizados en la ciudad y ello obedece a la invitación recibida o al entusiasmo del momento.

Visto en rasgos generales el desarrollo del pase del Niño Viajero de la Iglesia Catedral y los demás pases del resto de Iglesias, pasamos a describir brevemente a los personajes más característicos que intervienen en ellos, su indumentaria, los carros alegóricos, las ofrendas y la música que forman parte esencial de todo este complejo de rasgos conocido como pase del Niño.

Personajes

Por motivos metodológicos, hemos clasificado a los personajes en religiosos y civiles. Dentro de los religiosos están aquellos que por su indumentaria y la función cumplida en los pases, representan a los personajes de la época del nacimiento de Cristo. Entre éstos tenemos: el Ángel de la Estrella, la Virgen, San José, San Juan Bautista, Herodes, soldados romanos (en aquella época, Judea era provincia romana, lo cual explica la participación de estos personajes en el pase).

Los personajes civiles pueden dividirse en autóctonos y en forasteros. Entre los autóctonos tenemos a los que son propios de las regiones del Azuay y Cañar y están representados por pastores con la indumentaria característica de estas zonas y llevan ofrendas locales, razón por la que, a pesar de ser personajes religiosos, los hemos incluido dentro de los civiles, para lograr entre ellos una mayor unidad.

En el pase del Niño se presentan también niños con indumentaria de las distintas provincias del Ecuador y otros que simulan personajes foráneos de otros países como: charros mejicanos, gitanas, colombianos, árabes, etc., cuya indumentaria por tener un carácter internacional y ser más conocida, no será descrita en este trabajo.

Personajes religiosos

El Angel de la Estrella.- Es el personaje que inicia el desfile y simula guiar a los Reyes Magos y pastores a la adoración del Niño Dios. Este personaje está representado por un niño de 10 a 13 años, con una melena rubia artificial y una gran túnica blanca que le cubre todo el cuerpo; sobre su cabeza lleva una corona dorada con un tul blanco; a sus espaldas, grandes alas blancas de papel; sus sandalias, guantes y medias son también blancos; sostiene en su mano derecha un madero forrado de papel plateado que termina en una estrella plateada. El ángel monta un caballo blanco, cubierto de una manta de raso blanco, el que va siempre guiado por su dueño o algún familiar. Como el Angel de la Estrella abre siempre el desfile, todos los pases del Niño cuentan con la actuación de este personaje. Hay otros niños de corta edad que hacen de ángeles y llevan un disfraz parecido al anterior, a excepción



de la estrella, y generalmente van cargados por sus madres o formando escenas bíblicas en los carros alegóricos, aunque en ocasiones van a pie tirando chagrillo a la escultura del Niño Dios.

La Virgen.- Está representada por una niña de 8 a 12 años, de preferencia rubia y con pelo largo. Viste una túnica de raso blanca, celeste o rosada, cinturón dorado o plateado, guantes, medias y zapatillas blancas y lleva sobre su cabeza una mantilla española o de tul; siempre va acompañada de San José. Antiguamente, los priostes escogían a niñas de un nivel social y económico alto, hoy se eligen de cada nivel social que interviene en la procesión. En los pases antiguos tenían una actuación muy importante las representaciones teatrales que se realizaban en los pases del 24 de Diciembre; actualmente, es la figura más importante de las escenas bíblicas representadas en los carros alegóricos: “La Anunciación a María”, el “Nacimiento de Jesús”, “La Huida a Egipto”, etc. (esta última escena frecuentemente es representada a pie: la Virgen sobre un burro, guiado por San José); adelante del carro que lleva al Niño Viajero van niños revestidos de



la Virgen y San José.

Reyes Magos.- Gaspar, Melchor y Baltasar están representados por niños de 8 a 13 años y son más conocidos en el pueblo como Rey Blanco, Rey Negro y Rey Indio. Visten un pantalón de raso de color encendido y brillante y una túnica que les llega hasta las rodillas, que contrasta con su capa de terciopelo o raso; sobre su cabeza sostienen una corona dorada con adornos de perlas y brillantes artificiales; en algunos casos, reemplaza a la corona un turbante; tienen además una larga barba, a excepción del Rey Negro cuya cara está pintada con hollín y grasa y sus labios muy rojos. Los 3 Reyes Magos sostienen un cetro y portan cofres que simulan las ofrendas que los Reyes llevan al Niño: oro, incienso y mirra. Generalmente, cuelgan de su cuello collares de cuentas o mullos grandes y llamativos, siempre van sobre un caballo cubierto de elegantes gobelinos o mantas; son personajes muy admirados y por su costosa indumentaria y el alquiler del caballo, necesitan ser invitados; acompañan a los Reyes, niños disfrazados de embajadores o de soldados romanos.

Herodes y su corte.- El Rey Herodes (es la figura principal en el pase del Niño Rey del 5 de Enero) lleva un pantalón bombacho y capa roja de terciopelo o raso brillante, corona dorada y cetro; los embajadores visten una indumentaria parecida, pero sin cetro ni corona. Los personajes de la corte de Herodes visten uniforme militar de color azul marino, con franjas doradas a sus costados y en los puños y cuello de la chaqueta; sobre sus hombros lucen charreteras doradas, la gorra suele ser roja o del mismo color del uniforme. Algunos miembros de la corte de Herodes acompañan a los Reyes Magos; lo más frecuente es que estén junto a Herodes en los carros alegóricos y actúen en los autos sacramentales del 5 de Enero, especialmente en el titulado “La furia de Herodes”.

San José.- Es un niño vestido con túnica café y manto verde, lle-

va una cabellera castaña y largas barbas y generalmente sostiene una azucena en la mano izquierda. Su función consiste en acompañar a la Virgen en las escenas bíblicas que requieren de su presencia, especialmente en los carros alegóricos.

San Juan Bautista.- Está representado por un niño con el dorso desnudo, pintado su cuerpo con rayas de colores y adornado con cintas rojas. Una piel cruza su hombro y otra le sirve de falda, en la mano derecha sostiene una cruz y en la izquierda un cabestro con un borrego blanco pintado en parte, y adornado con lazos y cintas de colores. Generalmente, los niños disfrazados de Juan Bautista son pocos y de corta edad, no pertenecen a grupos determinados y siempre van acompañados de sus padres. Aparte de este personaje, son frecuentes los niños disfrazados de monaguillos que agitan inciensarios y otros niños que en ocasiones optan por disfrazarse de curas y monjas.

Personajes Civiles

Además de los personajes foráneos como charros, gitanas, colombianos, árabes, etc., se distinguen los personajes autóctonos del Ecuador; de entre éstos, se destacan por su número y riqueza de indumentaria los niños que representan a los indígenas de las Provincias del Azuay y Cañar. Por considerar que los personajes más destacados y admirados por los participantes y espectadores de la pasada son los mayores, hemos creído necesario hacer de ellos una descripción más detallada, sin pasar por alto, aunque en forma más breve, al resto de personajes folklóricos.

Mayorales.- El sistema administrativo de una hacienda serrana, que se mantuvo perfectamente estructurado hasta hace 20 años aproximadamente, se refleja con claridad en este vistoso y atractivo personaje. Los mayores actuantes en el pase, representan a nativos de la vecina provincia del Cañar, que tenían un fuerte poder y prestigio dentro de

los indígenas o peones de una hacienda serrana, por ser los encargados directos de los patrones para controlar el trabajo campesino.

En el pase del Niño, el mayoral guía al resto de pastores que llevan ofrendas y su indumentaria es la de cañarejo*, por ser la provincia de Cañar, vecina a la del Azuay, la que más fuertemente mantuvo el sistema administrativo de hacienda. La vestimenta es la típica del cañarejo: pantalón de lana negro, alpargatas* de cabuya con cintas rojas en los pies, camisa blanca con bordados de colores en el cuello y puños, chusma* o poncho de lana negro o rojo (generalmente reversible) escotado en punta y doblado sobre los hombros, haciendo visible una guarda roja o negra. Sostiene el poncho, y da varias vueltas a la cintura una faja tejida en colores fuertes de 8 a 10 cm. de ancho, llamada chumbi*; lleva un sombrero blanco de lana maceteada*, cruzado por cintas rojas. La habitual compañera del mayoral es la mayorala, con trenzas adornadas con cintas rojas, lleva una pollera de colores muy encendidos: amarillo, rojo, azul, de bayeta* de castilla muy bordada en sus extremos inferiores; dentro de ésta, otra pollera de lana sencilla llamada ucunchi*, polca* o blusa bordada como la de los varones, pero sin cuello ni puños. Cubre la espalda la lliglla* o rebozo de bayeta de castilla, sostenida por el tupulli* o alfiler de plata con piedras; cuelgan de sus orejas grandes aretes de oro y perlas. Esta vestimenta típica de los cañarejos ha sufrido ciertas innovaciones en el pase, especialmente en lo referente al material; actualmente se confeccionan casi todas las prendas de vestir de terciopelo o gamuza de colores muy fuertes, con lo que se logra un aspecto muy vistoso y de mucho lujo. Hay mayorales que llevan sombrero de paja toquilla, propio de la chola cuencana, y en ocasiones el típico paño de Gualaceo.

Los mayorales conducen caballos muy adornados con cintas de colores, sobre cuya fuente portan estrellas confeccionadas con monedas de plata y cartón plateado o dorado, lazos grandes de colores y riendas elaboradas con guirnaldas de frutas. Cubre el lomo del animal un

gobelino o manta muy elegante y en los flancos llevan un castillo* de un armazón de carrizo o tiras de madera de un metro de largo por 60 centímetros de ancho, arreglado con frutas tropicales y locales y otros alimentos y adornos. Las frutas más frecuentemente utilizadas son peras, duraznos, reinaclaudias, saczumas, chirimoyas, gullanes, tunas, granadillas, granadas, ciruelas, racimos de uvas naturales o artificiales, piñas, papayas, naranjas, toronjas, limones, zapotes, plátanos, manzanas, etc. Algunas de estas frutas van cubiertas de purpurina dorada y cada una es atravesada por un hilo, formando de este modo verdaderas guirnaldas o collares. A igual procedimiento de arreglo son sometidas las leguminosas en vainas como porotos, habas, arvejas, vainitas, ajíes, o productos de abarrote como enlatados de sardina, atún, cajas de pasas, ciruelas, chicles, bombones rojos y grandes arreglos en forma de



collares, fundas de caramelos, fideos ensartados, frascos de salsa de tomate, chupetes como guirnaldas, botellas de licor: vino, aguardiente (licor de la región), whisky.

Entre los objetos que cuelgan de los caballos de los mayores están los cántaros de chicha, instrumentos musicales, como quipa*, pingullo*, flauta, rondador, concertina y objetos plásticos como Papá Noel, coronas navideñas, frutas artificiales, termos, máquinas de fotos, radios transistores, tocadiscos, rollos de papel higiénico, servilletas, etc. En los castillos de las mayorales se nota un predominio de productos alimenticios y en el de los mayores, de botellas de licor, demostrándonos con ello una diferenciación clara que se tiene para cada sexo. Los mayores pueden ir solos, en pareja y en ocasiones forman grupos que reflejan claramente el sistema administrativo de una hacienda serrana. El patrón, cubierto por un paraguas, viste un terno negro con chaleco, clavel rojo en el ojal, camisa blanca, sombrero de copa negro, medias blancas y zapatos negros de charol. La patrona viste pantalón rojo camisa blanca de volantes, chaleco negro, botas negras, sombrero cordobés y van seguidos por un grupo de mayores con ricas ofrendas, 2 huasicamas*(1) con ropa de cañarejo muy sencilla, poncho y pantalón de lana negro, blusa bordada y alpargatas u ozhotas, montan un caballo sin mayores adornos y llevan a cada lado del animal una jaba con aves. Cierra el conjunto, un grupo de cuatro cuentayos*(2) a pie que llevan en andas de madera o carrizo, una batea o tinaja con chanco hornado decorado con billetes de \$1.000 o \$100 en el hocico y rodeado de ajíes y papas cocidas.

Los participantes y espectadores entusiastas del pase del Niño, consideran que los mayores son los principales personajes en la fiesta por ser los más vistosos y elegantes; el costo de un mayoral es de \$4.000 a \$6.000 aproximadamente, lo cual incluye indumentaria propia (\$2.000), alquiler del caballo con 3 meses de anticipación (\$400) y arreglo de los castillos (3 a 4 mil sucres).

Los niños pequeños que se disfrazan de mayores, van amarrados a la montura o sostenidos por uno de sus familiares; a pesar de estas precauciones, muchos padres tienen recelo de sacar a sus hijos en caballos por los constantes accidentes ocurridos, razón por la que prefieren que sus hijos salgan en los carros alegóricos en grupos de 4 a 10 mayores, sin perder por ello el privilegio de ser considerados los personajes más importantes del pase. Los costados de los carros alegóricos son adornados con castillos iguales a los de los caballos, con una mayor abundancia de alimentos y objetos de adorno.

Tanto en los castillos de los caballos de los mayores como en los de los carros, ocupan el lugar central grandes panes con figuras de personas –guaguas de pan- o de animales –cuchi panes- mandados a confeccionar con tiempo con panaderas profesionales y cuestan de \$200 a \$500. Algunos panes van retocados con purpurina dorada, con lo que se consigue un efecto vistoso y elegante.

Los carros alegóricos

Son generalmente camiones de transporte de materiales, que alquilados previamente se arreglan con esteras, palmas de coco y en especial, grandes cortinas de tela, hasta cubrirlos por completo.

La decoración varía de acuerdo a lo que se trata de representar. Así, las escenas bíblicas como “El nacimiento de Jesús”, el “Niño Jesús entre los Doctores”, “La adoración de los pastores”, la “Anunciación de María”, la “Huída a Egipto”, etc. tendrán una decoración religiosa que simule templos; se utilizan además gobelinos con motivos bíblicos. En estas escenas, la Virgen, el Niño Dios, San José y los ángeles, constituyen los personajes centrales.

En los carros alegóricos en que predominan motivos indígenas, los

elementos de decoración consisten en esteras, montes y paja para cubrir el piso y la cubierta; utensilios campesinos como ollas y medianos* de barro; instrumentos de labranza: yugo y arado; instrumentos musicales indígenas, que sus integrantes simulan tocarlos. Los personajes de estos carros alegóricos representan a los indígenas de diferentes lugares del país como cañarejos, saragureños*, otavaleños. Generalmente, forman grupos y en ocasiones bailan el Tucumán, al compás de una concertina. Los costados y parte posterior de estos carros están cubiertos por alimentos campesinos, frutas y productos de la ciudad. No todos los carros son camiones alquilados, hay muchas camionetas grandes y pequeñas y hasta carritos de empujar, cuyos dueños los decoran prolijamente para que sus hijos se exhiban en ellos.



En la procesión o pase, los carros alegóricos se intercalan entre los pastores que van a pie y las bandas de música. Casi todos los barrios de la ciudad sacan sus propios carros alegóricos, porque para algunos participantes son más fuertes los intereses por lucirse en grupo que individualmente. Los disfraces de cañarejos son frecuentes entre los pastores que llevan sus ofrendas a pie, los que, unidos casualmente al momento del desfile, dan la impresión de formar grupos muy bien organizados. Su indumentaria es la utilizada por los mayores con la prenda característica del cañarejo: el zamarro*; utilizan además alpargatas (de cabuya) y a veces ozhotas (de cuero de res). Los cañarejos acostumbran llevar el pelo largo y se forman atrás una trenza, llamada guango*. Las cañarejas llevan generalmente un huso* con lana para hilar, lo cual es costumbre frecuente entre las campesinas, más todavía si consideramos que casi toda la indumentaria de los cañarejos es tejida en telares y bordada por sus mujeres.

En la indumentaria del niño disfrazado de cañarejo, nunca falta el rondador, un pote* de chicha (calabaza), la shigra* (bolsa tejida como red en la que transportan su fiambre o cualquier otra pertenencia) y el chicote(4).

Las mujeres cargan a la espalda una canasta con el fiambre: granos cocidos, mantel con mote, papas cocidas, cuyes asados y ajíes. En ocasiones, llevan muñecas que simulan guaguas envueltas en bayeta de lana blanca, con sus extremos bordados(5).

Las indias

Tienen la indumentaria igual a la de las cañarejas, diferenciándose únicamente en que no llevan sombrero de lana maceteada, sino de paja toquilla con un cintillo negro o de colores. Sobre sus hombros cargan pequeños costales de cabuya con productos del campo: papas, maíz, cebada, trigo, avena, porotos, arvejas, habas, mellocos*, ocas*.

Los indios de San Juan visten pantalón negro de lana, poncho rojo con franjas longitudinales cafés o azules, alpargatas de cabuya y sombrero de lana maceteada. Estos grupos de indios van con frecuencia acompañados por un conjunto musical compuesto por pingullo, rondador y redoblante*.

Los jíbaros



Pertenecientes a la región oriental, visten un anaco* de color entero (generalmente rojo), con flecos o rayas que les cubre de la cintura a las rodillas; sobre su cabeza, un penacho de plumas rojas y amarillas de papagayo o alguna otra ave oriental; de sus hombros cuelga un morral y llevan una lanza de chonta* en la mano; frecuentemente, cargan a la espalda un arco de chonta con flechas; su dorso y piernas desnudos están pintados con rayas rojas formando figuras (a veces calaveras); en algunos casos, transportan una jaula con 2 papagayos del Oriente ecuatoriano. Cuando los jíbaros van a pie y en grupo, realizan una serie de danzas guerreras. En los pases de los pases de los últimos años se han presentado varios carros alegóricos con jíbaros que representaban la selva, con una decoración debidamente adaptada; por ejemplo, en los pases de

1978, 1979 y 1980, se presentó un carro que había sido prolijamente arreglado con ramas naturales de árboles frutales de los que colgaban frutas, especialmente naranjas y limones, combinados con ramas de capulí, chirimoyas y aguacates. Las personas que arreglaron el carro se sentían muy orgullosas del resultado logrado, haciendo notar que son “**árboles de verdad, traídos de Yunguilla**”. Este carro alegórico resultó muy admirado, por lo que fue invitado a participar en todos los pases mayores y en 40 pases menores(6).

Los Saraguros

Son niños que representan a los nativos de la provincia de Loja. Su característica es vestir siempre de negro, ya que, según una leyenda, ellos visten de este modo en señal de luto por la muerte de Atahualpa. La parte más vistosa de su disfraz consiste en llevar grandes sombreros de



lana maceteada combinada en negro y blanco. Las indias de Saraguro están arregladas con collares de cuentas y grandes aretes, llevan husos con lana para hilar y generalmente intervienen en los carros alegóricos acompañados de un conjunto musical indígena.

Otros personajes

En el pase del Niño, se destacan grupos de bailarines como los contra-danza* y negros-danza* que nunca dan la espalda al Niño Dios; al pasar a su lado, hacen una reverencia con su cabeza y doblan la pierna derecha en señal de respeto. Las negras-danza llevan una falda y blusa de colores fuertes y contrastantes, turbantes rojos, collares y grandes aretes; la piel de su cuerpo está pintada de negro (con manteca y hollín) y sus párpados y labios, de rojo encendido.

En los pases del Niño llevados a cabo en la ciudad, es frecuente encontrar numerosos grupos de niños disfrazados de indios colorados, que actúan como personajes de los carros alegóricos o formando comparsas.

El tucumán

Es un grupo de 12 a 24 personas de ambos sexos, o a veces sólo hombres, que forman un conjunto de baile que actúa frecuentemente en las fiestas patronales o de los pueblos y en las pasadas de Niño de la ciudad y el campo. En el Pase del Niño, configuran el Tucumán grupos de niños disfrazados con una indumentaria muy variada, de colombianos, cañarejos, otavaleños, contra-danza, etc. (todos con el mismo disfraz). Se escoge generalmente un ropaje vistoso y elegante; sus integrantes realizan figuras tejiendo cintas de colores a un palo central llamado pabellón* que es sostenido por una persona mayor. Para lograr un tejido perfecto de las figuras, cintas al compás de la música que generalmente consiste en sanjuanitos*, albazos*, cachullapis*, y en el pase del Niño, los tonos del Niño*, en su mayor parte

ejecutados por instrumentos campesinos. Generalmente, este conjunto de baile ejecuta las siguientes figuras: “número uno”, “guía cambiado”, “número dos”, “número tres”, “jimba”, “trenza”, “trencilla”, “ocho grande”, “ocho chico” y la “choza”(7), cada grupo de Tucumán tiene sus propios músicos, que tocan el bombo, pingullo, violín, flauta, guitarra, bocina* y que, contratados con varios días de anticipación por su organizadora, vienen desde lugares muy lejanos para actuar en el pase (generalmente acuden cuando se les envía mensajes por una emisora local).

Los grupos del tucumán, tienen importancia en el pase del Niño, porque, además de vistosos y elegantes, demuestran habilidades en



la elaboración de las figuras formadas y su éxito depende de la buena organización de su mantenedora. Cada uno de los 8 conjuntos de Tucumán estudiados en este trabajo tiene su propia organizadora que cumple su función por muchos años, con sumo entusiasmo; tal es el caso de algunas personas mayores que intervienen con sus grupos de baile desde hace 40 ó 50 años; ellas manifiestan su devoción y entusiasmo por el pase del Niño a través de responsabilizarse de la preparación de los niños actuantes, de escoger un disfraz atractivo, de ser gentiles con sus madres para que colaboren con ropa nueva y ayuden económicamente al pago de la banda de música. Casi todas manifiestan que el trabajo es incómodo, porque sus familiares y vecinos –entre quienes escogen a los niños- no siempre brindan la colaboración esperada. Cuando una de las mantenedoras no domina la formación de figuras, contrata a algún campesino conocedor del baile, para que **enseñe** a los niños y ella pueda continuar con los ensayos. Por sentirse que con los mayores son el centro de atención en el pase, sus organizadores exigen con frecuencia que la ropa de los niños actuantes sea nueva y propia –no alquilada- para lograr mayor elegancia y uniformidad entre todos. Generalmente, los chicos que intervienen en los conjuntos de Tucumán del pase del Niño Viajero son invitados a través de su mantenedora a casi todos los pases y reciben en recompensa caramelos, galletas, pan y chicha, y ocasionalmente comida brindada por los dueños de la fiesta. Con frecuencia, acompañan al tucumán grupos de pendoneros* y borleras* llevando un estandarte con una cruz de la que salen borlas y cintas; su representación es muy elegante, siendo más frecuente la de otavaleños (pendoneros y borleras son las personas que harán de priostes del Niño el año siguiente). Las organizadoras de estos conjuntos cumplen por años sus funciones porque sienten deseos de mantener la tradición. Al respecto, una informante comenta:

“¡nosotros hemos heredado esta costumbre de nuestros mayores!, mamita era entusiasta por el tucumán y nosotros hemos seguido con lo mismo por más de 40 años!”.

Entre los niños con disfraces civiles, no faltan los policías municipales, los contrbandistas y el reto* (personaje disfrazado de soldado que montado a caballo anuncia la fiesta mayor de un pueblo y recita una poesía satírica en contra de las autoridades locales).

La mayoría de campesinos que intervienen en el pase del Niño del 24 de Diciembre, se reúnen en grupos para venir a Cuenca con sus hijos disfrazados de mayores, danzantes, cholos, indias, etc. Las poblaciones de Baños y San Joaquín y las comunidades vecinas, se destacan por intervenir en el pase del Niño Viajero con un elevado número de mayores, que previamente han sido invitados por la mantenedora de este pase. Muchos campesinos devotos por esta fiesta pero con escasos recursos económicos, participan de una manera individual y espontánea con disfraces muy sencillos, que no requieren mayor gasto.



En los distintos barrios de la ciudad, las organizadoras tratan de reunir a los niños disfrazados para formar grupos, destacándose los mayores de los mercados 10 de Agosto, 9 de Octubre y de barrios El Vergel y El Vado. En los pases del Niño Viajero efectuados en los últimos 3 años, se destacaron los grupos de mayores de la Virgen de Bronce y del vecindario La Gloria, porque fueron los que mejor presentaron, a través de sus niños disfrazados de cañarejos, toda la jerarquía administrativa de una hacienda serrana, con patrones, mayores, huasicamas, cuentayos y peones (aunque no estén conscientes de su verdadero significado).

Generalmente la indumentaria usada por los distintos personajes es propia; las personas que no pueden comprarla la alquilan a roperas que tienen este negocio en Cuenca desde hace muchos años. El alquiler de la ropa varía según la importancia y lujo del personaje que se intenta representar; así, los trajes de los Reyes Magos, mayores y Ángel de la Estrella, valen \$200 a \$400; el resto de disfraces son alquilados entre \$100 y \$200. Las personas que llevan la ropa, dejan a la ropera prendas de joyas que son devueltas cuando el traje ha sido entregado nuevamente y en perfecto estado; si se ha producido algún daño como haberse descosido o ensuciado el traje, no devuelven la prenda de joyas, razón por la que las madres de los niños disfrazados cuidan de que éstos no maltraten la ropa y, en ocasiones, apenas llegados a la casa de la dueña de la fiesta, luego de celebrada la Misa, les cambian de ropa, guardando la alquilada. Las roperas, a su vez, cuentan de quienes les alquilan, que en ocasiones traen maltratada la ropa y al no devolverles la prenda que dejaron, les insultan, acusándolas de “**ladronas y abusivas**”, lo cual ha llevado a que la mayoría de personas tenga su propia indumentaria, que es heredada por los distintos niños de la casa.

Cada año se nota mayor lujo en el material de los disfraces. El paño o bayeta de castilla, propios de la indumentaria indígena, ha sido

sustituido para estas ceremonias con el terciopelo de seda y la gamuza de encendidos colores. Las acompañantes al pase, visten también sus mejores posturas, con elegantes bolsicones* y polleras*, polca* bordada, paño* de cachemira y grandes y costosas joyas. Las personas que no usan la ropa campesina, lucen elegantes abrigos y joyas antiguas, destacándose los aretes de oro con grandes perlas, esmeraldas, rubíes y brillantes.

Las ofrendas

Entre los dones que se ofrecen al Niño Dios en el pase del Niño, se destacan los alimentos preparados, como chanchos hornados, cuyes asados, gallos y papas cocidas que se presentan en los caballos de los mayorales y carros alegóricos con motivos autóctonos, o llevados por el resto de pastores que trasladan estas ofrendas a pie, cargados en canastas o costales a la espalda o en andas y combinados en su decoración con huevos duros, banderas y ajíes (condimento propio del nativo americano)



antes de la llegada de los españoles y que se ha introducido en la dieta alimenticia del habitante urbano). El chanco y pavo generalmente llevan un billete de \$1.000 en el hocico y pico, y los cuyes uno de \$100, lo cual hace pensar que el campesino otorga una cierta jerarquía a los animales con los cuales vive. Entre las ofrendas de dinero se encuentran los billetes de \$1.000 cosidos al sombrero de los mayores, lo cual demuestra la riqueza de la ofrenda y del devoto.

El participante en esta ceremonia religiosa tiene un especial interés en arreglar artísticamente sus ofrendas y lo consigue especialmente a través de un arreglo vistoso y elegante de los carros alegóricos, en los que combina productos campesinos como porotos, choclos, vainitas, arvejas; frutas de la región: reinaclaudias, peras, duraznos, manzanas, aguacates, gullanes con frutas de la Costa y productos de abarrote, que no acostumbra utilizarlos: sardinas, bombones, chicles, pasas, y botellas de licor extranjero: whisky, vino, vodka, previamente alquilados en la tienda del barrio. A los invitados que intervienen en el pase, les interesa combinar los elementos de distintas formas y colores con el objeto de llamar la atención sobre lo mucho que han gastado.



Hay sacerdotes que consiguen que la ofrenda presente la mayor complejidad y vistosidad posibles, tal es el caso de una sacerdote de Quevedo, que logra arreglar un gran carro alegórico con fruta propia de las montañas de la Costa enviada especialmente como ofrenda al Niño Dios por devotos de esa zona (previamente invitados). Entre la fruta traída por ella de las comunas del interior de la montaña, especialmente de los recintos La Familia y Fátima (pasando el río Toachi), se destacan algunas que son desconocidas en nuestro medio, como la mococho* -que por no ser comestible, la reparte entre los reclusos de la cárcel para que hagan con ella anillos de corozo.- A más de ésta, hay achiote, guabas, ciruelas, palmas de coco y una fruta muy similar a un racimo de uvas (comestible cuando está amarilla y con sabor a naranjilla), fruta de pan, ramas de cacao, papayas, barraganetes (plátano), mangos, dominicos, maracuyá, limones con espinos, aguacates, toronjas, naranjas, piñas, etc. A esta sacerdote le interesa traer frutas raras y en estado natural, para lograr mayor admiración por el resultado conseguido en el arreglo completo del carro alegórico.

Generalmente, los pastores que van a pie llevan alimentos cocidos como papas, mellocos, cuyes, mote; en otros casos, cargan pequeños



costales o canastas con maíz, cebada, trigo, avena, porotos, arvejas, habas, papas, ocas, etc. Estos alimentos especialmente los preparados, que simbólicamente son ofrendas para el Niño Dios, luego de acabado el pase del Niño, se reparten entre los invitados a la fiesta. Además de los alimentos exhibidos en el pase, podrían también considerarse como ofrendas o dones, los regalos de pan, dulces y vino ofrecidos por la mantenedora y priostes durante la invitación, al igual que la cuota dada por los devotos el día de la velación, el pago de la misa y otros ofrecimientos, porque constituirían una forma similar de potlach(*) al cumplir la función propia de todo don: la obligación de devolver lo que se recibe. En el caso del pase del Niño, la gente hace un sacrificio económico con la seguridad de ser retribuido generosamente por Dios en distintos aspectos: salud, trabajo, dinero y, sobre todo, mejoramiento de status.

El pan constituye uno de los productos alimenticios de mayor importancia dentro del pase, por la abundancia con que se presenta en los caballos del pase, por la abundancia con que se presenta en los caballos de los mayores y carros alegóricos y la función social cumplida al ser repartido entre los participantes durante el pase o procesión en la celebración posterior. Las figuras de pan son confeccionadas desde el mes de Noviembre hasta los carnavales por las panaderas de algunos barrios de la ciudad, especialmente de El Vado y Todos Santos. Generalmente las personas que confeccionan los panes son, a su vez, organizadoras y mantenedoras del pase mayor del 24 de Diciembre y reciben con tiempo los pedidos de gente del campo y de la ciudad. Debido a que su preparación es bastante laboriosa, buscan siempre sus ayudantes, aunque personalmente son las únicas que pueden hacer las distintas figuras y dar los últimos retoques. Hay figuras de pan antropomorfas, llamadas guaguas de pan; zoomorfas, que representan caballos, chanchos, perros, elefantes, leones, tigres, osos, vacas, gatos, venados; ornitomorfas: gallina, águila, paloma, pájaro, cóndor y águilas bicéfalas(8).

La chicha –bebida muy utilizada en el pase del Niño–, es llevada en potos o calabazas por los cañarejos que van a pie, en caballo o en el carro de los mayorales, y constituye, con el pan, el principal don que reparten los mantenedores entre los actuantes en el pase del Niño. En nuestro medio, especialmente entre las clases populares de la ciudad y el campesinado, es más utilizada la chicha de jora (9). En el pase del Niño, se consume en mayores cantidades una chicha dulce porque los principales agasajados de esta fiesta son los niños(10). Las priostes principales de los distintos pases, preparan esta chicha con varios días de anticipación y la reparten entre los participantes (especialmente niños) antes y después de la procesión, en el atrio de las diferentes iglesias.

La música

Los participantes y espectadores del pase del Niño otorgan gran importancia a la música que acompaña las distintas actividades cumplidas en esta ceremonia religiosa. Esta música navideña popular conocida como “tonos del Niño” (cuya letra es anónima) logra dar un verdadero ambiente navideño a los pases del Niño realizados en Cuenca y sus alrededores.



En las velaciones y misas de Niño realizadas en la ciudad, la dueña o las priostes del Niño, contratan músicos para que toquen el saxofón, bajo y violín. Generalmente, estos conjuntos musicales actúan en la ciudad acompañados de niños cantores, que con pitos de hojalata o barro y llenos de agua, entonan los villancicos populares. (De estos conjuntos, se destaca una familia de cantores del pueblo de Sayausí que es muy solicitada para actuar en las velaciones y misas de Niño realizadas en Cuenca(11)).

Los conjuntos musicales campesinos contratados para las velaciones son los mismos que intervienen en los pases del Niño de la ciudad y acompañan a grupos de disfrazados, especialmente al baile de cintas o tucumán. Generalmente, los instrumentos musicales de estos conjuntos lo constituyen la bocina, el pijuano o pingullo –muy utilizado para acompañar el baile del Tucumán-, el bombo, la flauta, la quipa y el rondador (el violín, acordeón, guitarra y concertina también son usados para acompañar a los conjuntos de danzantes en el pase). n



Citas

- (1) Los huasicamas eran peones encargados de trabajar en la casa de hacienda y tenían a su cuidado aves de corral, porcinos y la limpieza en general del patio de la hacienda. Cumplían su trabajo por una semana y en turnos, descansaban 2 semanas, realizando sus propias labores agrícolas, para reintegrarse nuevamente a sus funciones vinculadas directamente con el patrón de la hacienda.
- (2) Una hacienda grande tenía normalmente 4 cuentayos. Eran peones que cuidaban el ganado del páramo –cuentayo paramero- y que se responsabilizaba de las gabillas de trigo en épocas de cosecha –cuentayo de sementeras-.
- (3) Prenda que cubre las piernas, elaborada con cuero de borrego, previamente secado al sol y cortado en forma de pantalón. Su uso es indispensable para los indios de la provincia del Cañar que deben soportar el intenso frío de los pajonales; además de funcional, lo consideran una prenda elegante y hacen gala de su uso en las fiestas patronales (con cascabeles en los tobillos, producen sonidos con el movimiento)
- (4) “Chicote”: palo con una veta o, en algunos casos, confeccionado de madera de chonta con adornos de plata. Le sirve como arma.
- (5) Entre los indígenas es costumbre frecuente envolver a los niños muy pequeños, fajándoles fuertemente con la creencia de que así lograrán que sean más fuertes y rectos anatómicamente.
- (6) Este grupo de 20 niños disfrazados de jíbaros, está perfectamente organizado por una persona que se preocupa de darles la indumentaria y es quien hace los “contratos” con varios priostes de diferentes pases. Debido al éxito alcanzado, los chicos actuantes en este cuadro se sienten recompensados al ser considerados “actores” y recibir algo de comida en casa de la dueña del pase, una vez que éste ha finalizado.
- (7) MANUELA. LANDIVAR hace una descripción del “baile de cintas” en

su artículo “*Fiesta del Señor de las Aguas de Girón*”, publicado en la Revista de Antropología N°3 (Editorial Casa de la Cultura Ecuatoriana, Núcleo del Azuay, Cuenca-Ecuador, 1971). De acuerdo a esta descripción y a lo observado directamente, los bailarines ejecutan las figuras en grupos dirigidos por guías, uno de los cuales dirige hacia la izquierda y el otro, a la derecha. Cuando el guía principal pita, se cambian de posición los integrantes y una vez lograda la figura, siguen danzando en el mismo terreno hasta que el guía indique la figura siguiente.

- (8) Las águilas bicéfalas se mantienen como muestra de la gran influencia cultural ejercida durante la conquista y colonización españolas. Sobre la elaboración del pan hay un interesante estudio en la “*Revista del Instituto Azuayo del Folklore*” N°4, pp. 75-100.
- (9) La “chicha de jora” está hecha con maíz morocho grueso previamente hervido y fermentado; por su grado de fermentación alto, es más utilizada en las fiestas de los campesinos y para los participantes mayores del pase, especialmente durante la velación
- (10) Para preparar la chicha dulce se lleva a ebullición agua con panela, avena y condimentos aromáticos como canela, pimienta dulce, hizhpingo, corteza de piña.
- (11) Los integrantes de este conjunto de canto repiten la función cumplida por sus antecesores y mantienen manuscritos de villancicos populares cuencanos.
- (*) “Potlach”: ceremonia característica de los indios de la costa norteamericana del Pacífico, en la que la propiedad se concede o distribuye con largueza, a fin de adquirir o mantener un determinado estatus social



FIESTA ANDINA DEL TAITA CARNAVAL**Resumen:**

Taita Carnaval arranca de un ritual andino precolombino relacionado con la contradicción escasez abundancia abundancia. Los españoles cambiaron la fecha y, como en muchos casos, conservaron este ritual vinculándolo a la fiesta del carnaval. Se trata de un personaje que aparece como portador de este anhelo de los campesinos al que hay que darle una cordial bienvenida para congraciarse con los beneficios que trae. Como en todo ritual, aparte del personaje que tiene variadas versiones en la distintas comunidades juega un importante papel la actitud de la comunidad. Aborda además el tema del pukara que se realiza en las mismas fechas y se trata de un “ritual de sangre” mediante enfrentamientos de grupos y que tiene como objetivo contribuir a la fecundidad de la tierra.

En la época prehispánica todos los actos en la vida del *runa* (hombre andino) formaban parte de un todo y estaban regidos por ciclos agro-astroales en los que se celebraban momentos especiales de desarrollo de los cultivos y se cumplía con el mandato sagrado de la reciprocidad. La fiesta kañari de *Taita Carnaval*, posiblemente fue un efecto paradigmático, fecha que correspondía a un espacio astral cercano al otoño austral (21 de marzo), en el se ofrecía los primeros productos de la chacra a seres míticos para que los recompensen en la futura cosecha; en este mismo período y como parte del carnaval, se realizaba el juego del *pukara* un rito de sangre o batalla en la que actúan las comunidades con el fin de controlar un espacio (*pukara*)¹ o vencer a sus oponentes y al mismo tiempo verter la sangre como un elemento de fecundación y producción para los cultivos.

No se puede considerar como una fiesta occidental o de comienzo de la cuaresma cristiana, pues sus principios son diferentes. Por lo tanto se debe analizar bajo conceptos propios de la cosmovisión andina prehispánica en donde hombre y cultivo forman parte de un todo; Ensternmann señala que el *runa* no es un productor agrícola, es *agri-cultor* o cultivador de su chacra regido por mandatos astrales o cósmicos (calendario solar) que formaba parte de un todo vivo en donde actúan el hombre, la chacra y seres míticos.

Con estos antecedentes, nuestro objetivo es tratar de rescatar a la fiesta y al mito andino de Taita Carnaval que posiblemente se modificó, y finalmente se pierde con el avance del tiempo y la imposición de una cultura y una religión diferentes. Probablemente haya sufrido

modificaciones en su nombre, en la fecha de festejo e incluso en los mismos principios y componentes de sus ofrendas, al respecto Blitz de Lozada² señala:

Si se considera “lo andino” como una categoría que se encuentra en el devenir, entonces descubrir las expresiones culturales propiamente “andinas” resulta ser una vacua petición de principios. Por el contrario si se acepta que en el decurso de la historia, en la interacción social y en la construcción múltiple de la lógica cultural se configuran, variando o siendo decurrentes, éstos u otros patrones cosmovisivos, entonces se superan nociones anodinas tales como la de “simbiosis” o “sincretismo cultural”, y se asume la totalidad de una sociedad compleja que expresa multiplicidades que se rehacen, se destruyen y renacen.

El Rito como Elemento de Referencia

Es necesario señalar que el mundo andino, y en este caso sus fiestas, son eminentemente rituales y no descriptivas, esto nos permite diversificar e incluso disentir en algunos conceptos al tratar de analizar al mito que permanece vigente en sus ritos.

Martínez Juan 1996 indica: *La relación entre mito y ritual ha sido difícil de definir. Se ha señalado que el ritual debe basarse en un mito y por lo tanto la interpretación del ritual debería remontarse al conocimiento del mito* el mismo autor y con referencia a Hopkins al analizar el juego del *pukllay* en una comunidad del Cuzco (un similar a nuestro pukara) señala que forma parte de: *Una serie de elementos simbólicos invariantes que se extraen de un extenso ciclo ritual. Estos elementos se encuentran en la fertilidad de la tierra, animales domésticos y seres humanos, los cuales se vinculan en una relación de reciprocidad.* Por último, en el libro de los kañaris y al referirse a la fiesta andina de Corpus Christi se indica : *Por ello ver con nuevos ojos los simbolismos y ritos de esta fiesta nos ayudará*

a encontrar creencias y valores profundos que aun guían la vida de muchos cañaris, sustentando su religiosidad.

Esto nos permite reforzar nuestra hipótesis de que es una fiesta de reciprocidad andina hacia seres míticos o *urcuyayas* (padres del cerro) que vienen a verificar el estado de un cultivo en el inicio de producción de la chacra, para lo cual se entrega los primeros productos, de esta forma se bendecirá con la abundancia o de la contrario quedará la pobreza en el hogar. Por otro lado el pukara fue un rito de sangre que fertilizaba la chacra o cultivos andinos.

Con lo expuesto nos queda por lo menos una serie de interrogantes trataremos de explicar.

1. ¿La fiesta de Taita Carnaval formó parte un ritual andino que se guardó como un sincretismo desde la conquista española y principalmente para evitar la persecución religiosa que trataba



de erradicar las idolatrías?

2. ¿Los conquistadores modificaron su fecha para ubicarla en una más adecuada a sus principios religiosos como es el carnaval o comienzo de la cuaresma católica³, que estaba siendo afectada por las fiestas andinas en la que se rendía culto a seres míticos los *urcuyaya* y así se cumplía con el mandato sagrado de los Andes: la ley reciprocidad?
3. ¿Las dualidades que encarnan a personajes y espacios, propios de los Andes son diferentes a las de la cosmovisión católico-occidental?

La Fiesta de Taita Carnaval en la Región Austroandina.

Esta fiesta kañari tiene algunas variantes de acuerdo a la localidad, sin embargo su simbología y ritos prácticamente son los mismos. Taita Carnaval es un personaje mítico que representa a la abundancia y está acompañado de otro protagonista el *Musay* o *Yarcay*, el hambre; estos personajes salen de un lugar también mítico como son los cerros (*urcu*), por lo tanto reciben el nombre de *urcuyaya* (padres del cerro): Taita Carnaval es el personaje que viste muy bien, lleva un morral o picsha llena de comida y una caja o redoblante como instrumento de música; el Musay en cambio está pobremente vestido, lleva un fiambre muy pobre y toca el pijuano o pingullo cuyo sonido anunciaba el Carnaval.

María Rosa Crespo⁴ con referencia a Luis Chimbo habitante de Turi describe la leyenda de Taita Carnaval, cuyo resumen se da a conocer:

En carnaval desde las entrañas del Boquerón un cerro mítico entre Turi y el Valle⁵, salía Taita Carnaval y su compañero Musay. El primero vestía como los *cañarejos* y traía consigo un gran morral lleno de

comida: cuy, papas, mote gallina, ají y una shila de chicha, así como una caja o redoblante. El Musay, pobremente vestido, solo tenía un pequeño atado de nabos con máchica y un pijuano o pingullo cuyo sonido anunciaba la proximidad del Carnaval. Luego de caminar y cuando el sol estaba *bien alto* sintieron hambre y se sentaron a la orilla de la quebrada, el primero en ofrecer su comida fue el Musay pero tenía mucha vergüenza sin embargo le convidó a Taita Carnaval y él comió un poquito de la máchica con nabos y le entregó su sustancioso fiambre que de inmediato fue consumido, ya con la barriga llena se *echaron a dormir*. Pasado cierto tiempo se incorporaron *porque tenía que hacer visitas a Turi*.

Los campesinos estaban enterados de estas visitas, entonces arreglaban sus casas y una mesa con mucha comida, chicha y en el centro una cruz de romero y retama, luego se alejaban de la vivienda porque Taita Carnaval y Musay solo entraban en las casas donde *no hay nadie*.

Taita Carnaval y Musay probaban y comían de todo lo que habían dejado los habitantes, si aceptaban (*suertudo*) se aseguraba una buena



cosecha y muchos borregos, cuyes y gallinas; si no estaba bien puesta la mesa y limpia la casa, Musay o el hambre quedaba el resto del año junto al fogón, se perdían las sementeras y morían los animales. Finalmente en medio de la música del tambor y el pijuano los personajes se perdían nuevamente por el cerro del Boquerón.

Niels Fock y Eva Krecner⁶, al referirse al carnaval de Juncal, localidad que se encuentra al norte del cantón Cañar relata la presencia de los dos personajes Taita Carnaval y Yarcay al que le da un nuevo nombre **Chiqui** (mal ojo), ellos vienen de las montañas del Noreste, el primero está vestido de vaquero⁷ con zamarros y lleva un sombrero enorme de cuero bien reforzado para *protegerse de los golpes con bolas de piedra*, tiene un buen fiambre: *pollo, cuy*; y el Yarcay está mal vestido y lleva un fiambre muy pobre: *papas flacunchas con cáscara, nabos, mote tostado y tasnus*⁸, durante el viaje Yarcay convida su fiambre a Taita Carnaval que prueba y luego le entrega su sustancioso fiambre para ser consumido entre los dos.

Paralelamente los habitantes del pueblo tienen que preparar la casa o su corredor y entregar comida: *cuy bien salado, papas, chicha trago y pan adornado con flores en forma de achupillas (Bromeliaceae) y tórtolas*, lo mejor para el dueño es no quedarse en la casa porque habrá más posibilidades de que taita carnaval entre a la casa para dejarle *su suerte* o de lo contrario prevalecerá la pobreza (yarkay). Se comprueba que Taita Carnaval visitó la casa porque el cuy perdió la sal y el trago bajo en su contenido alcohólico.

La información que recoge el libro *Nuestras Fiestas*, editado por el Servicio de La Salle, al respecto señala:

Aparece cada año, precedido de toda la fuerza de la naturaleza, para visitar a las comunidades con su bendición. Los hombres, por su parte, deben recibirle con abundante comida y chicha, ofrenda que sirve evitar su maldición, que traería un año de

carestía y de miseria (malogradas las sementeras, muerte del ganado, etc.).

Su figura va unida a su compañero “Musuy” (o Taita Yarcay), el huambra, personaje pobre y de mal augurio encarnación del hambre, la miseria y la pobreza, que va mendigando por todas partes.

Si no se recibe adecuadamente a Taita carnaval, si no se le presentan las ofrendas rituales, será Musuy quién se quede en la familia o en la comunidad.

El Pukara

La fiesta de Taita Carnaval terminaba con la fiesta, juego o ritual de la sangre.

Martínez⁹ indica que el rito de la sangre fue precolombino y panandino, y que está presente en ciertas fiestas locales como el de *gallo pitina de Cumbe* o el *del toro en Girón*. Pero es necesario indicar que también se puede apreciar en algunos sectores de la región actos o ritos de entrega de la sangre del cuy u otros animales a las chacras andinas, para que mejore la cosecha.

El pukara o toma de un sitio importante enfrentaba a dos comunidades adversarias denominadas: las de arriba (*hanan*) y las de abajo (*urin*). Este rito ocurría en el carnaval en casos específicos, el martes de carnaval por lo se conocía como *auca punzha* o el día salvaje (posible concepto mestizo), tenía como fin el tomar la parte alta de una loma o *pukara* (fortaleza), en la pelea se presentaba muertes o al menos heridos y la sangre que se vertía servía para fertilizar la tierra o el cultivo que traía la bendición a la comunidad victoriosa con una buena cosecha, por eso no se vengaba la muerte de los adversarios, aun más los triunfadores eran considerados como héroes.

Hopkins en referencia hecha por Martínez “*El objeto de esta batalla rituales... es generalmente el derrame de sangre con una propiciación*

destinada asegurar abundante cosecha. Aquí la fertilidad de la tierra (Pachamama) y la fertilidad humana están claramente relacionadas. Al tratarse de un rito (batalla) que conlleva un mito como es el pukara nunca se pensó que se trataba de juego homicida sino una entrega de sangre en bien del cultivo que se convierte en el elemento de supervivencia de la comunidad, Leslie Ann Brownrig señala: Los indígenas saben vengarse del asesinato, pero no consideran la muerte de pukara así, sino como un sacrificio, para que las cosechas sean buenas.

Se debe recordar que en varias oportunidades las autoridades regionales trataron de eliminar este rito considerado como salvaje, sanguinario u homicida. Martínez¹⁰ transcribe tres documentos del Archivo Nacional de Historia sección del Azuay que tratan de eliminar el juego del Pukara, el primero fechado 3 de marzo de 1868, en el que el Teniente de San Juan se dirige al Gobernador del Azuay haciéndole conocer el nombre de los Indígenas de esa localidad que incumplieron las órdenes del Jefe Político y la imposición de la multa correspondiente; el 7 de febrero de 1874 Benjamín Pesántez da a conocer el incumplimiento del orden del gobernador de evitar que los Quingeo realicen el juego de Pukara e ingresaran a la localidad de Ludo y el último documento en ser transcrito es el 10 de enero de 1896 desde el mismo Quingeo, todos estos llamados e incluso prohibiciones fueron desconocidos por los campesinos que persistían en mantener este rito. Por fin en los años sesenta del siglo pasado desapareció este ritual andino.

Conozcamos algunas descripciones del Pukara:

Las personas de Cañar¹¹ señalan que:

Parece que, antes de la llegada del Carnaval Europeo, la fiesta cañari propia (que en algo le podría corresponder) era el rito sacrificial del PUCARA.

Los “pucará” eran colinas o lugares altos, estratégicos, para los

habitantes del Hatún Cañar (aún hoy día varios montículos conservan ese nombre, alrededor de los cuales los cañaris celebraban juegos bélicos y sacrificios rituales).

El ritual del “pucara” se desarrolla para iniciar el ciclo agrícola, consistiendo en una entrega de ofrendas, principalmente de sangre, a la Tierra (en fechas que coincidirían con la fiesta posterior del Carnaval). Con ello se pretende asegurar una buena cosecha y un buen año agrícola.

Los juegos bélicos consistían en peleas entre grupos o comunidades (normalmente entre los “Hanan y los Urin los de “arriba” y los de “abajo”).

Hartmann¹² Al referirse al carnaval de la localidad de Quingueo señala:

Dicho "juego" tiene lugar en la semana de carnaval entre tres pueblos: el de Ludo (cantón Sigsig), que se cita con los Quingeo (cantón Cuenca) y San Juan (Cantón Gualaceo). Los equipos de cinco a nueve jóvenes, llamados pucareños, previamente selec-



cionados y adiestrados para el encuentro, se reúnen en un lugar apartado y secreto. Cada equipo va acompañado de familiares y un crecido número de espectadores. Igual que para una fiesta se ha preparado lo mejor de comida así como cantidades de chicha. Como requisito indispensable, bien amarrado a cuello, cada jugador lleva un enorme sombrero de piel de res no curtida, llamado “angaron” o “cobijón”, para proteger la cabeza y partes del cuerpo contra los golpes de la bola de honda de las que se valen como arma. La copa que cubre la cabeza es reforzada adicionalmente. El diámetro de estos angarones puede medir 1.20 m. aprox. (véase la ilustración que acompaña a este artículo). Los pucareños visten además la cotona, que es como un chaleco de lana. La honda o “Huaraca” es una bola de piedra, hierro o bronce sujeta por una cuerda de cuero de varios metros. Los dos equipos, cada uno encabezados por mandón, después de haber probado de la chicha empiezan a cercarse entonando canciones y lanzándose tuzas y otros proyectiles de semejante calibre. Habiéndose acercado hasta cierta distancia se enfrentan primero los dos mandones. Cambian hasta cuatro golpes tratándose cada uno de defenderse con el angarón lo mejor que pueda. Los demás jugadores siguen en la misma manera. A manera que van embriagándose entre los turnos ya no atinan a defenderse del impacto de la huaraca. Tan pronto como uno caen los vencedores se apoderan del angarón y de la huaraca como trofeos. Se dice que a los heridos se los cura y se los devuelve más tarde a sus familias, los muertos en cambio son enterrados en seguida. Mientras más muertos haya, mejor año de cosechas cabe esperar. Los parientes del difunto tratan al cadáver con maldiciones porque es para ellos pronósticos de escasos rendimientos. Las perspectivas de venturas y abundancia son siempre del bando victorioso. Si, en cambio, si el juego resulta sin muerto alguno, los dos partidos tienen que contar con un mal año

El mismo autor señala que coinciden los datos aportados por Laslilie Ann Browring a base de su estudio de los pobladoes de la

antigua hacienda Monjas y del caserío Caspi Corral en la parroquia de Quingeo; agrega algunos datos como sitios donde se jugaba: *Curiosas planicies, que también se llaman Pukara y que se encuentran en remotos cerros y que están en uso continuamente y por siglos.* Indica además que tiene que *correr sangre para las buenas cosechas. En el “Pasado” cuando murió un campeón, su vencedor cortó su garganta para reclamar su sangre con el fin de sembrar ésta en su chacra.*

Martínez transcribe un relato de Jesús Chillogalli un poblador de Quingeo en el que los principios de la fiesta se vuelven a narrar, con la diferencia que se señala el sitio de la pelea la *Loma de Pungoshiña.*

Hartmann y Oberem transcriben el relato de dos pobladores de El Valle acerca del Pukara de Gullanzhapa que tiene algunas variantes. El juego o el enfrentamiento lo realizan las comunidades de las parroquias de El Valle o los Urin (*de abajo*) y las de Tarqui o de Hanan (*de arriba*) se jugaba en las tardes del lunes de carnaval a miércoles de ceniza, no llevaban ropa especial, algunos utilizaban los sombreros de lana y zamarros. Se indica que los autores del documento realizaron cambios del mismo para una mejor comprensión, hecho que también lo realizamos y exclusivamente para dar continuidad al relato, observemos: *durante el día se pasa comiendo y bebiendo chicha y toda clase de aguardiente, cantando y gritando, lanzando alaridos y llevando zamarros los jóvenes...y los embriagados cantando el carnaval y gritando, gritando a los del bando opuesto y provocándoles a la pelea, cuando ya son las tres de la tarde, salen a la loma de Gullanzhapa. Poco a poco vienen para enfrentarse.*

Tan pronto como se encuentran ya empiezan a lidiar, hablándose duro e insultándose. Unos de abajo insultan a los de arriba y los de arriba insultan a los de abajo. Así hablándose duro gritan. Uno de los informantes (el padre) señala que en la lucha tenían un dicho !Quitamos la raya!.Entonces empiezan a pelear con “vicupas”, con

hondas, incluso con escopetas, con garrotes y piedras. Reuniéndose entre varios llegan para dar golpes. Cuando logran coger a alguno le dan en la cabeza con “vicupa”, le dejan tendido con la cabeza rota.

En el relato se indica que en la pelea se retira los sombreros o prendas de vestir de los oponentes y les hecha polvo para que se les reconozca, también señala *Que desde que nos acordamos este (juego del) pucara ha habido heridos cada año, cabezas rotas; algunos andan con brazos rotos, con piernas rotas.*

Cabe señalar que parte del rito o pelea termina con la obtención de una buena cosecha por parte de los ganadores. También se debe mencionar que toda la comunidad toma parte de los juegos, especialmente las mujeres que entregan comida y chicha y abastecen de piedras, wicupas pidras o estrellas amarradas con un veta (soga de cuero) y son parte de los gritos de amenaza hacia los contrincantes.

En la zona de Cañar el rito o la pelea se da entre Taita Carnaval y un joven, al hablar del carnaval de Juncal se indica: *Taita Carnaval viene vestido de vaquero con zamarros y lleva un sombrero (un sombrero enorme de cuero de buey reforzado para protegerse de golpes con bolas de piedra), además de una waraka (bola de piedra) y una picsha (un bolso cilíndrico cosido de cuerda de cabuya) para su comida.* Esto nos permite suponer que se trata de fiestas similares tal vez modificadas con el advenimiento del cristianismo ya que en el presente caso la pelea ocurre entre un joven y Taita Carnaval.

Un juncaleño se encontró una noche con Taita Carnaval que iba vestido de vaquero y que tocaba su pingullo y su caja y decidieron seguir el camino juntos. Cuando habían andado un rato vieron como los cerros se abrían para dar paso a Taita Carnaval de modo que él y su compañero podían entrar directamente. El interior de los cerros era igual que las ciudades con calles y viviendas en las tierras bajas. También habían seres humanos, pero como en

Juncal Taita Carnaval no entró en contacto con ellos: por todas partes habían mesas bien puestas con la mejor comida de la que sirvieron, chicha y trago. Hacía calor en el cerro y había frutas de todas clases, pero las frutas eran de oro y había un chorro de agua que caía directamente en un tanque de piedra.

*Primero Warakana (= "pelear con **waraca**", el cementerio actual) se había abierto y habían entrado y poco después estaban al pie de Pillcopata que también se abrió, después Simbrasawan y por fin entraron en Chamba Pucara y por todas partes abundaba las frutas exóticas. Cuando salían de Chamba Pukara, Taita carnaval dijo a su compañero "¿ Tú me puedes o no me puedes?" entonces empezaron a batirse con las warakas . Si me puedes, te dejo todo lo que tengo: sombrero, zamarros, wara, picsha, pingullo y caja". Si no puedes perderás todo. Esto fue después de que habían comido bien y dormido un poco, estaba amaneciendo y se batieron durante horas hasta que de pronto Taita Carnaval fue herido ligeramente en la mejilla por la waraka de su compañero. "Esta bien puedes llevarte todo", dijo Taita Carnaval y el hombre de*



Juncal se lo llevó todo consigo a casa, pero el tamborcillo era de oro, le fue demasiado pesado. Aunque era muy pequeño como un palmo apenas lo podía levantar del suelo. Las cosas que el hombre se llevo consigo las conocían de antemano los juncaleños, el premio más grande era de que había ganado la suerte por la que se batían.

Este tipo de descripciones se multiplican, y se indica que algunas veces ganaba Taita Carnaval, entonces al día siguiente del combate se encontraban con cosas insignificantes como algunas plumas de perdiz.

Fecha y Nombre de la Fiesta.

¿Esta fiesta fue eminentemente andina, cuyo nombre desconocemos y que posteriormente se impuso un nombre y una fecha española-cristiana?

Hay investigadores, entre ellos Francisco Lojano¹³ que indica que recibía el nombre de *Samay o Jatun Samay* (gran energía) incluso señala que la cruz se hacía con laurín (laurel de cera) y la flor de maíz o zambo y que luego con el advenimiento del cristianismo se realiza con romero y retama. En el Cañar se indica que puede corresponder a la fiesta ancestral del *Jatun Pucuy* (Gran maduración), Luis Cordero al pukara lo llamó *shitanacuy*¹⁴.

¿Cuándo se realizaba la fiesta?

En cuanto a la fecha se presentan algunas inquietudes especialmente por el temor que se presenta cuando carnaval se festeja temprano:

Maria Rosa Crespo al referirse a los pobladores de Turi señala que hay problemas cuando carnaval se festeja temprano, ... *cuando*

*el carnaval cae muy pronto no hay choclos, ni porotos tiernos, los capulíes se lanchan y - ¡no mismo hay como preparar tanta comida!- es porque Taita Carnaval se ha regresado de medio camino, como no ha bajado a visitar las casas, el año será para todos de mucha carestía y miseria, esta creencia es común en los campesinos de toda la región y señalan que cuando el carnaval cae bajo la cosecha será mala y algunas personas de Cañar anotan que siempre se siembra pensando en el carnaval . Es por eso que la fecha de su celebración debía estar relacionada con el equinoccio de otoño austral¹⁵ (21 de marzo) y que en otros lugares del mundo andino también se celebraban fiestas relacionadas al maíz y en esta época así: en la provincia de Imbabura se festeja el **Tumay-Pacha o Pawkar-Raymi**¹⁶ los saraguros festejan simplemente el Pawkar-Raymi que hoy se ha generalizado en los*



Andes ecuatorianos y como ya se indicó los de Cañar posiblemente festejaban en un época que se iniciaba un ciclo de la chacra el *Jatun Pucuy*: la gran producción.

Gloria Pesántez¹⁷ al referirse a sus investigaciones señala que los campesinos en el pasado indicaban los instrumentos musicales específicos y tienen su razón de ser: el tambor con sus golpes no fuertes, llama a la tierra para que se abra el cerro, para que permita que Taita Carnaval salga desde las profundidades del cerro, que a su vez es el dador del agua y la riqueza que viene de las tierras altas; en cambio el sonido del pingullo o pijuano, a más de ser un llamado a la tierra, su sonido se parece al canto de las aves, que despierta a la chacra, especialmente cuando la planta de maíz está en estado de señorita o sea cuando asoman los pistilos o pelos de choclo (flor femenina), para ser fecundada y por lo tanto cuando debe ser fertilizada para generar la mazorca o fruto del maíz (*kike*), el pingullo es el instrumento musical del guambra y pobre de la región. Se debe señalar que hasta hace unas pocas décadas se vendía y tocaba el pingullo a partir de carnaval y hasta semana santa.

Bajo las consideraciones anteriores es posible que las fiestas prehispánicas se han celebrado en función de un acontecimiento especial: el inicio de la producción de chacra o *jatun pukuy*. Se ofrecía los primeros productos de la chacra y se reforzaba cuando era alimentada por la sangre de la comunidad (*pukara*) y los seres míticos (*yayaurcus*) venían a observar el comportamiento del *runa* y su actividad agrícola en reciprocidad le entregaba abundancia o miseria.

Por lo tanto se puede pensar que su nombre y la fecha de celebración sufrieron modificaciones para evitar interferencias con las fiestas católicas (cuaresma o semana santa) y así evitar todos los problemas que arrastraba la famosa extirpación de idolatrías que impuso la iglesia católica en la conquista, más cuando estaba íntimamente relacionada

con el pukara o encuentro sangriento de dos comunidades.

Como argumento final en los relatos hay tres conceptos andinos fundamentales:

1. La presencia de dualidades míticas: los urcuyayas que encarna a la abundancia y al hambre Taita Carnaval y el Yarkay o Musay; la ofrenda de comida y el pago mitológico con la abundancia o la pobreza, pero también está relacionada con los espacios geográficos o espacios andinos hanan y urin presentes continuamente en las toponimias regionales de: de alto y bajo o chico y grande.
2. Todo está en función de los cultivos y de acuerdo al período de inicio de producción, *Cuando se necesita la lluvia y cuando las sementeras están en pleno desarrollo (la época del Jatun Pukuy de los antiguos)* por lo tanto corresponde a la ofrenda de los primeros granos que de la chacra que se brindaba a un ser mítico que en reciprocidad entregara a la familia abundancia o de lo contrario le encadenará al hambre.
3. Los ritos aquí descritos expresan una realidad holista, en la que hay una relación directa entre el runa, la chacra y los ciclos agro-solares (calendarios solares). n



Bibliografía.

- CORDERO LUIS. Diccionario Quichua - Castellano y Castellano Quichua. Corporación Editora Nacional, Quito Ecuador, 2006
- CRESPO MARÍA ROSA. Estudios, Crónicas y Relatos de Nuestra Tierra. Universidad de Cuenca, Casa de la Cultura Ecuatoriana Benjamín Carrión , Núcleo del Azuay, Cuenca Ecuador 1996.
- ENSTERMANN JOSEF. Filosofía Andina, Ediciones Abya-Yala, Quito Ecuador, 1998.
- FOCK, NIESL Y EVA KRENER Suerte y Taita Carnaval en Cañar. Revista del Instituto Azuayo del Folclor N°6, Cuenca, julio de 1979.
- LOZADA BLITZ, Visión Andina del Mundo, Revista Estudios Bolivarianos N° 10, 2003
- MARTÍNEZ JUAN, La Muerte Sagrada: Pucara o Shitanacuy. En las provincias Ecuatorianas de Azuay y Cañar. Anales Universidad de Cuenca Tomo XL 1996
- ROSWITH HARTAMANN. Más Noticias sobre el “Juego del Pucara”. Estudios Americanistas 1978.
- Nuestras Fiestas, Biblioteca Campesina, 42. Servicio La Salle de Promoción Rural, Cañar Ecuador, 2000
- Los Cañaris 2, Biblioteca Campesina, 23. Servicio La Salle de Promoción Rural, Cañar Ecuador, 1996.
- LOJANO FRANCISCO Investigador Andino, información personal.
- PESÁNTEZ GLORIA Investigadora Andina, información personal

Citas

- 1 Fortaleza o montículos sagrados.
- 2 Visión Andina del Mundo
- 3 Cuarenta días antes de la semana santa que es un fiesta católica cuya fecha de celebración corresponde al primer domingo del plenilunio del equinoccio de primavera boreal (21 de marzo)
- 4 Estudios, Crónicas y Relatos de Nuestra Tierra 1996
- 5 Parroquias rurales del sur de Cuenca
- 6 Revista N° 6 del Instituto Azuayo de Folclor.
- 7 Hay que considerarlo bajo el concepto de vaquero andino con poncho, zamarro de cuero de borrego o llama y sombrero de lana.
- 8 Granos tostados
- 9 Anales Universidad de Cuenca 1996
- 10 Anales Universidad de Cuenca.
- 11 Nuestras Fiestas, revista editada por Servicio de La Salle.
- 12 Referencia de artículo Más noticias sobre: el “Juego del Pucara”
- 13 Investigador y profesor universitario nativo de Totorillas Cumbe (parroquia rural de Cuenca).
- 14 Juego bárbaro del carnaval Es un verdadero combate en el que se majan a golpes de porras o atadas a hondas.
- 15 Es necesario señalar que la zona de los cañarís está al sur del Ecuador

y por lo tanto es afectada por el clima y las estaciones del hemisferio sur, por eso cuando nos referimos a la fiesta católica de Semana Santa se indica del equinoccio de primavera boreal y cuando lo hacemos con la fiesta de Taita Carnaval nos referimos al equinoccio de otoño austral, y que tienen una misma fecha: 21 de marzo.

16 Fiesta de floración del maíz

17 Investigadora regional.





EL CORPUS CHRISTI DEL PUEBLO INDÍGENA DE CAÑAR.**Resumen**

En el ritual religioso precolombino, en el mundo andino, la celebración en el solsticio del 20 de Junio tenía gran importancia ya que se daba gracias a la divinidad por la provisión de alimentos al coincidir con la época de cosechas de maíz. Los colonizadores españoles hicieron que coincidiera esta fecha con la celebración del Corpus Christi. Esta celebración mantiene elementos indígenas y españoles y se lleva a cabo con notable solemnidad en Cañar. En este artículo se hace un seguimiento del proceso festivo que implica preparación y responsabilidades de los organizadores hasta que llega “el gran día” con las coloridas y ricas manifestaciones propias de este pueblo.

Para todo el mundo Andino, la festividad del *Corpus Christi*, es una de las más importantes del calendario católico, en cada pueblo, se vive de una manera particular esta celebración. En el pueblo indígena del Cañar esta fiesta es el momento propicio para dar gracias a “*Tayta Dios*” por los favores recibidos en la familia, trabajo y cosecha.

A la Cultura del pueblo indígena del Cañar, históricamente se han incorporado elementos culturales, sociales y específicamente religiosos de occidente. Esto ha dado como resultado vivencias y expresiones religiosas, que si bien son consideradas expresiones netamente cristianas, en realidad y posiblemente de manera inconsciente, conservan numerosos elementos propios Cañaris; conforme se fue “*aculturizando*” las tradiciones católicas de los indígenas con la llamada extirpación de idolatrías, estos de la misma manera fueron “*aculturizando*” las tradiciones católicas occidentales, es decir “*La religiosidad andina es un mestizaje religioso(...) los elementos andinos son cristianizados, y los elementos cristianos son andinizados*”¹, Estos símbolos culturales del *Abya Yala* (América) perviven en el tiempo, aunque la sociedad indígena se ha transformado desde la colonización, estos elementos se los puede recuperar dentro de sus festividades religiosas como la del *Corpus Christi*.

Además no hay que olvidar que las fechas litúrgicas del santoral católico tienden a coincidir con las del mundo precolombino vinculado al ciclo agrícola, sobretodo en la siembra y la cosecha.

Los vocablos “*Corpus Christi*” tiene origen latín y significa: El Cuerpo de Cristo. Esta festividad como fecha móvil se suele celebrar por la última quincena del mes de Junio de todos los años donde la iglesia Católica celebra la institución del Sacramento de la Eucaristía.

Para el pueblo Cañari el hecho de la conquista produjo una *yuxtaposición* cultural: La Occidental y la Cañari; pero hay aspectos que distinguen la cultura religiosa del pueblo Cañari:

Las festividades originales de los Cañaris tienen relación con la siembra y cosecha del maíz, tenían actos religiosos de acción de gracias. Cuando son conquistados por los Incas, los ritos y fiestas fueron remplazadas por el culto a los dioses cósmicos como el Sol, “*el Inti Raimi, era un ritual de danza solemne en honor al sol, en el intermedio de los solsticios (...) precedida de ayuno, con sacrificio, música, cantos y solemnísimos bailes generales*”²

La evangelización transformó la fiesta del *Inti Raimi* en la fiesta del *Corpus Christi*, fiesta que se mantiene hasta nuestros días.

El *Corpus Cristi* que se festeja actualmente, se fundamenta en la cosmovisión Andina, en sus fiestas ancestrales, primero del maíz y luego del *Inti Raymi*. Es más, el *Corpus Christi* coincide con la época de maduración del maíz, símbolo de una síntesis cultural.

Danzantes Cañaris.

También conocidos como *ángeles* o *alianzas*. Es el personaje tradicional del *Corpus Christi*, es el reflejo de épocas anteriores y que con seguridad pertenecían a la Cultura Cañari. Es un rito de lucha y guerra originario de Hatun Cañar “*En esta ceremonia danzaban oficiales y soldados vestidos con morriones dorados, plumajes, joyas y armas bruñidas resplandecientes y labradas en cobre templado por sus propias manos. La música se hacía con tambores, flautas y pifanos. Las armas eran batidas ritualmente al son de las notas musicales*”³ Esta supervivencia ritual es un signo claro de la identidad de una cultura viva, estos personajes son originarios de Zhud y actualmente acuden

al *Corpus* invitados por los priostes.

Su presencia es de vital importancia, ya que sin ellos la festividad no podría ni siquiera dar comienzo. Ellos son los encargados de marcar la secuencia de los actos rituales que se van desarrollando en los diferentes espacios y momentos de la festividad.

Desarrollo de la Festividad.

Hoy en día en la mayoría de las comunidades de Cañar, y en especial en Socarte, el *Corpus Christi* se ha convertido en una tradición cultural propia. El *Corpus Christi* tiene carácter de “*rogativo a Tayta Dios*” para que bendiga la tierra, y para que dé fertilidad al ganado, pues la ganadería se ha convertido en los últimos años en símbolo de



prosperidad económica para los habitantes de Socarte. Así el indígena recibe “*bendiciones*” para su ganado y para que sus cosechas sean prósperas.

Preparativos.

Para el desarrollo de la fiesta se nombra con un año de anticipación al prioste, que será el encargado de “*llevar la fiesta*”, y de prepararla. Así, según la versión de los mismos indígenas el Sacerdote, “*nombra*”, formalmente en la misa al que será el prioste mayor. El Sacerdote como intermediador entre Dios y la comunidad tiene la potestad para este nombramiento; aunque la persona postulante para Prioste es reconocida por su sabiduría por toda la comunidad. Lo que evidencia la jerarquización social dentro de la comunidad indígena

Desde el momento que se ha nombrado al prioste, éste velará por el desarrollo de la fiesta, hasta en el más mínimo detalle. Esto obviamente supone un gasto económico, pues se compromete “*a pelar*” el ganado para las *visperas* y la *uyansa*. Socarte y en la Provincia del Cañar en general es una sociedad ganadera, los gastos corren por la venta de algunas “*cabezas de ganado*” en los mercados locales.

Las que donan los cuyes se las llama *Cuy ñaña*, crían doce cuyes durante todo el año con la clara conciencia que son para el prioste, así se hace evidente la *reciprocidad* entre la comunidad y el prioste. Prioste y Comunidad están íntimamente relacionados y se complementan uno con otro. Doce cuyes, por los doce meses del año, no puede ser ni uno menos, ni uno más, esto como símbolo de *unidad* y de *reciprocidad* dentro del mundo Cañari.

La fiesta “en sí”.- Visperas, Día Grande y Uyansa.

En *las Visperas* se anuncia la llegada de la fiesta por los *quiperos*, quienes se colocan en la puerta de la iglesia con ocho días de anticipación para tocar las *quipas*, esto en señal de que se acerca la

fiesta mayor.

Un día antes de las vísperas el grupo comandado por el sacerdote, el mayordomo, los guadores, y la comunidad en general se “toman la plaza”, al mismo tiempo que le piden permiso al Párroco para realizar la festividad; llevan la imagen del niño Jesús a la casa del sacerdote para la velación.

El *mayordomo* es el encargado de arreglar la iglesia y un altar en la casa del sacerdote, es el segundo responsable en la organización de la fiesta pues tiene contacto directo con el sacerdote.

Otro personaje es el *guiador*, el que tiene en sus manos una vara de chonta, en su parte superior lleva un metal que se asemeja al Santísimo





Sacramento, o en algunos casos a una luna llena o al sol. Detrás de los elementos rituales católicos se encuentra toda la riqueza autóctona Cañari, estas cuatro partes del pendón “*simboliza al Chinchasuyo o norte del territorio inca, el colllasuyo o sur incario, el antisuyo equivalente al este del territorio y el cuntisuyo el oeste, es decir, que representa los cuatro puntos cardinales (...) En el pendón se disfraza con la figura circular*”⁴

Vuelven a la casa del prioste en procesión, amarcado al niño Jesús la priosta, *mayordomos* y *guías*, hacen *tambos* (lugares de descanso) para ir anunciando la fiesta a través de los sonidos de los cohetes, al mismo tiempo que los *danzantes cañaris* bailan al ritmo del bombo y el pingullo.

En ese mismo día de vísperas sucede el rito de la “*vacallachun o desposte de una vacona*”⁵

La matanza del animal se lo hace con una ceremonia especial, primero los *danzantes cañaris* bailan al ritmo del pingullo y bombo. La persona que está encargada de matar el ganado se la ha denominado como “*rucuyaya*” o “*colaborador*”, que es contratado especialmente para el efecto, coloca una gran estaca al frente del altar de la casa donde amarran al ganado, una vez en el suelo “*el mardomo sostiene la cruz (el guión), permanecía de pie delante del animal que se iba a sacrificar y de espaldas al altar, la priosta convidaba chicha a los matadores (...) se cortó la yugular, mientras las muñidoras recogían*

la sangre y uno de los matadores empezó a brindar el huagrayaguar, una mezcla de sangre humeante con trago”⁶. Luego, y una vez que ha muerto el ganado, cortan la carne en partes, que servirá para los días posteriores, las *muñidoras* son las que se encargan de llevar la carne hacia la cocina y prepararla.

Al otro día que aún son vísperas, el rito principal es la “*bajada*” de la casa del prioste hacia la iglesia, acompañados de toda la comunidad.

Salen de la casa del prioste con las *andas*, *ceras* y *mesas*. Las *andas* son llevadas por señoritas entre 15 y 16 años; los que llevan las *ceras* se denominan *ceramarcas*, mientras las *mesas* o *asuacatic* (estructuras de madera a manera de sombrero) son llevadas por adultos.



Primero va el *guía*, a continuación se colocan el prioste amarcando al niño Jesús o en algunos casos a sus lados dos niñas con sus *tiestos* que humean incienso y romero, luego las *andas* que están adornadas con cintas de colores blanco y azul, además de cuadros de imágenes de la Virgen María, San José y



San Antonio; al lado del anda se colocan los respectivos *ceramarcas* y *mesamarcas*.

Las *cantoras* además de ir cantando, llevan en sus manos pétalos de rosas. A todo esto se le añade el sonido de las quipas y de los cohetes. Llegan a la iglesia para la adoración del *Corpus Christi* (La Hostia Consagrada). Así las vísperas comienzan prolongándose hasta altas horas de la noche.





Llegado *el Día Grande*, la celebración central es la Eucaristía donde están presentes los sacerdotes, los personajes y toda la comunidad. El sacerdote y sus familiares se colocan en las primeras bancas del templo, como símbolo de poder y prestigio dentro de la Comunidad, pues se cree que entre más cerca estén al Santísimo Sacramento, más favores y bendiciones recibirán de Dios. Alrededor del templo mayor se colocan las *iciensieras*, *ceramarcas* y las *andas*. Una vez más sale a relucir la *jerarquía* dentro de la comunidad, el sacerdote y su familia primero, pues como ellos “*pasaron la fiesta*” tienen todo el derecho de estar más cerca a “*tayata Dios*”.

Una vez concluida la Misa salen en procesión con el Santísimo. *Quiperos* y *danzantes cañaris*, anuncian este acontecimiento. Dan una vuelta la plaza, el sacerdote brinda chicha, caramelos y guineos a los que están presentes, luego regresa el Santísimo hacia el Altar mayor. Y la festividad continúa en la tarde y no-



del prioste el siguiente día. En la noche de los días de Vísperas y Día Grande en la plaza baila la *vaca loca o toro gente*.

La *Uyansa* es el último día de festejo en la casa del prioste, están encargados los *mayordomos* los cuales recogen las colaboraciones de chicha, trago y comida por parte de la comunidad. Así mismo como en los días anteriores se canta y baila hasta altas horas de la noche.

Luego de este período de festejos el Cañari vuelve a sus labores cotidianas, alegre por haber celebrado en comunidad.

Fiesta y Cosmovisión Andina -Cañari.-

El *prioste* es el personaje importante en el desarrollo de la festividad religiosa del *Corpus Christi* de Cañar. En cada comunidad y para cada fiesta, siempre va a existir alguien quién realice la festividad. El prioste es por excelencia el personaje guiado a hacerlo.

Prioste significa “*primero*”, aunque es una forma verbal Occidental implementada, no es en ninguna manera acogida en los pueblos con este significado. El prioste sin lugar a dudas es el primero, pero el primero en “*dar...*” a la comunidad, dentro de la cosmovisión Andina Cañari no se pueden entender nada si se lo separa de sus partes, desde el “*todo*” se puede explicar la función del Prioste, este personaje no está separado de la comunidad, no tiene el poder de “*mandar a...*” a la manera occidental, sino más bien es el portador de sabiduría y respeto hacia sus semejantes. El prioste también forma parte de su comunidad, no está aislado de ella, es más, la comunidad en símbolo de *reciprocidad* (uno de los principios de la filosofía andina) ayuda al desarrollo de la festividad con comida o bebida. Se puede considerar como la redistribución de los productos agrícolas de manera equitativa y solidaria.

A esta *reciprocidad* entre comunidad y prioste que es la fiesta en

sí “no solo que es el eje de las relaciones socioeconómicas de la fiesta misma, sino que constituye la genuina y máxima expresión de la trama y urdimbre de la vida cotidiana, a través de la familia ampliada. En esta imbricación, a su vez, permite comprender las relaciones políticas y culturales, fundamentadas sobre la vivencia religiosa en tanto en cuanto interrelación hombre – naturaleza – divinidad”⁷. Todo está relacionado con todo (principio de *relacionalidad*). Todo acto humano es completo e íntegro sólo cuando le corresponde a un acto recíproco y complementario. Al igual que cuando el indígena recibe algo de la Pachamama debe ser devuelto recíprocamente, aunque sea simbólicamente.

Prioste – Personajes Festivos – Comunidad – Naturaleza – Dios, están íntimamente relacionados, es más, la falta de uno de ellos significa la incomplementariedad de la comunidad indígena, y luego entonces no se puede realizar la fiesta.

Esta *relacionalidad*, se expresa claramente en las mingas festivas que se realizan durante la fiesta del *Corpus Christi*. La minga es la principal institución de reciprocidad indígena y se constituye como una de las bases fundamentales de la organización social andina. La minga en este sentido, durante las fiestas perdura como un ritual de convocatoria y cohesión de la comunidad. Se llama a minga para juntar la leña, pelar el mote, hacer la chicha, preparar los cuyes, matar la res, servir la comida, etc.

En la festividad del *Corpus Christi* se hace presente la vida comunitaria y la participación de todos dentro de la comunidad, así salen a resplandecer las virtudes del Ser Humano Andino Cañari como la solidaridad, reciprocidad y redistribución entre los miembros de la comunidad que festeja.

Solidaridad porque la mayoría ayuda con algo; reciprocidad,

porque otros vienen a devolver lo que recibieron en años anteriores y redistribución porque los encargados de pasar la fiesta redistribuyen entre los asistentes lo que han recibido.

El prioste se convierte en el eje principal de la festividad, y se convierte en el dueño de la fiesta, ya sea que esté dentro de su comunidad o en las plazas del pueblo. Y su prestigio es tan grande que hasta supera al sacerdote y al teniente político; esto es aceptado por toda la comunidad. En cada festividad indígena se reafirma la identidad cultural del grupo, y es una oportunidad para que la memoria colectiva se mantenga. Así el Prioste “*el que lleva la fiesta*”, es el que integra lo antiguo con lo actual.

El *Corpus Christi* es el momento propicio para revivir costumbres del pasado mediante la participación comunitaria, se fortalece la unidad social entre sus miembros y con otras comunidades. “*Los personajes (o cargos) del Corpus Christi, han demostrado y siguen demostrando su gran fe y devoción a las fiestas religiosas especialmente en las del Corpus Christi, por el hecho que es la fiesta mayor dedicada especialmente a Cristo, representado en la hostia; en ella están presentes la distribución, la reciprocidad y la redistribución, tanto como en la vida cotidiana e inclusive con mayor profundidad en este momento sagrado*”⁸

Los cargos existentes dentro de una festividad tiene un estricto orden: para llegar a *guía, quipero, mesomarca, danzante cañari o prioste* se debe pasar por una verdadera “*carrera diplomática*” donde adquiere experiencia. La edad y la sabiduría del indígena inciden para que ocupe tal o cual rango dentro la fiesta.

La religión cristiana ha sufrido una fuerte re-interpretación desde el mismo pensamiento andino, así, la idea de Dios para el indígena es diferente, en sus fiestas siempre se escucha “*tayta Diosito*”, fuerte influencia de occidente. Pero para el indígena, Dios no puede estar más

allá de ellos, no la concibe como una realidad trascendente, absoluta, inmutable; para ellos Dios no puede existir fuera de toda *relacionalidad* y más allá del universo. Para ellos es una *red universal de relaciones* que se puede expresar en la fiesta: Prioste – Comunidad – Naturaleza.

El Ecuador sin lugar a dudas es un país muy rico en su diversidad Cultural, esa diversidad cultural se debe convertir en nuestra verdadera identidad. En la actualidad debemos ver y entender al Pueblo Cañari como una sociedad con rituales propios, cosmovisiones propias, jurisdicción propia, festividades propias, pero todo esto dentro de la nacionalidad Ecuatoriana, se los debe reconocer como pueblos autóctonos y originarios de nuestra identidad. Debemos aprender de los Ayllus (sociedades indígenas) y sus prácticas de reciprocidad y solidaridad entre ellos y con la Pachamama (Naturaleza). n

Bibliografía.

Álvarez Carlos “*Corpus Christi en Socarte. Ritualidad de Propiación y Fertilidad del Ganado*” Universidad de Cuenca, Instituto de Investigaciones, Departamento de Cultura, Cuenca – Ecuador, 2002.

Centro Interamericano de Artes Populares. CIDAP, “*Cuadernos de Arte Popular*”, Nro 2. Cuenca, 1982.

Cordero Íñigues “*Tiempos Indígenas o los Sigsales*” Municipalidad de Cuenca. Primera Parte, 2007.

Einzmann Harald, Almeida Napoleón, “*La Cultura Popular en el Ecuador*” Tomo VI Cañar, Centro Interamericano de Artesanías

y Artes Populares, CIDAP, Cañar, Tomo VI.1991.

Encalada Vasquez, *La Fiesta Popular en el Ecuador*, Centro Interamericano de Artesanías y Artes Populares, CIDAP, Cuenca – Ecuador, 2005.

Chalán Aurelio, Chalán Polivio, y otros, *Los Saraguros Fiesta y Ritualidad* Universidad Politécnica Salesiana, Ediciones Abya Yala, Quito, 1994.

Josef Estermann *Filosofía Andina*, *Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Ediciones Abya Yala, Quito – Ecuador 1998.

Martínez Juan *Detrás de la Imagen, un estudio de la iconografía popular del Azuay*, Cuadernos de Difusión Cultural, Banco Central del Ecuador, 1992.

Malo Claudio, *Arte y Cultura Popular*, Centro Interamericano de Artesanías y Artes Populares, CIDAP, Universidad del Azuay, Primera Edición, 1996.

Zaruma, Bolívar *Identidad de Hatun Cañar a través de su Folklore* Monsalve Moreno Cia. Ltda. – Cuenca.

Citas

- 1 Estermann Josef , “*Apu-Taytayku*”, , Pág 1.
- 2 Zaruma, Bolívar “*Identidad de Hatun Cañar a través de su Folklore*” Pág. 26.
- 3 Ibidem. Pág. 51
- 4 Ibidem. Pág 34.
- 5 Álvarez Carlos “*Corpus Christi en Socarte. Ritualidad de Propiación y Fertilidad del Ganado*” Universidad de Cuenca, Instituto de Investigaciones, Departamento de Cultura, Cuenca. Pág 106.
- 6 Ibidem Pág 107.
- 7 Chalán Aurelio, Chalán Polivio, y otros, “*Los Saraguros Fiesta y Ritualidad*”_Universidad Politécnica Salesiana Pág 116.
- 8 Ibidem. Pág 152.



**FIESTAS TRADICIONALES
VIRGEN DE LA CANDELARIA DE LA POPA****Resumen:**

El ritual responde a la condición lúdica del ser humano y se manifiesta de múltiples maneras. Los españoles al conquistar América incentivaron esta tendencia al culto católico y al fundar las ciudades buscaban un Santo Patrono. En Cartagena de Indias fue San Sebastián. Pero el culto a este santo tuvo poca acogida, a diferencia de la devoción a la Virgen de la Candelaria de la Popa que se ha fortalecido y mantiene en nuestros días como la más importante manifestación de religiosidad popular. Se analiza las razones de este cambio informal, considerando el componente étnico. La Virgen de la Candelaria responde al culto de los sectores populares, en este caso con alto contenido de raza negra. Se analiza este proceso y la manera como se celebran los actos de culto en nuestros días.

“EL LENGUAJE COMO JUGUETE CODIFICA LA VIDA Y UTILIZA SU PODER COMO HERRAMIENTA DE DOMINACIÓN. LA DEVOCIÓN DEL PUEBLO CARTAGENERO POR LA VIRGEN DE LA CANDELARIA DE LA POPA DEVASTA Y DESBARATA LA IMPOSICIÓN PATRONAL.”

En la historia de las culturas, en todos los tiempos, la humanidad ha practicado rituales de carácter festivo. Ello muestra que la fiesta, lejos de ser un fenómeno secundario, circunstancial, ajeno a la misma condición antropológica cumple un papel *fundamental* en la vida de los pueblos. No puede concebirse como un suceso candoroso, que ocurra por eventualidad o que sólo se celebre para recoger una tradición que ha permanecido por fuerza inercial; la real importancia de lo que las fiestas contienen y significan, en el fondo, responde a hechos reales a necesidades colectivas y particulares en las que están implantadas y ponen de manifiesto preocupaciones, conflictos sociales inherentes al individuo, relaciones de fuerza, jerarquías, juegos de poder.

Las fiestas, enfatizan la esencia lúdica del ser humano, una de las funciones del jolgorio público o privado es recrear la ficción colectiva de la unidad del grupo al que se pertenece. Permite definir la identidad tanto personal como grupal con la cual se comparten valores que afinan la simpatía electiva y permiten, muy a pesar de los elementos identificadores, tomar distancias de algunos hechos. Aquí se refuerza la idea con el pensamiento de Aristóteles al expresar: “nunca se alcanza la verdad total, ni nunca se distancia totalmente de ella”. La verdad del valor identificador con lo que se comulga y comulgando con el se puede distanciar de ciertos hechos y de las ideas que la exponen. Pensar en el otro implica consenso y disenso tanto en el caso particular como en mundo festivo.

Las fiestas muestran, además de aspectos culturales, procesos

políticos sociales y económicos de la sociedad en la que se inscriben. Permiten pensar la ciudad en diferentes líneas, van más lejos en la complejidad orgánica del mundo colectivo¹.

Historia singular

Quizás, la única ciudad del mundo católico romano que no celebra su Santo Patrón titular sea Cartagena de Indias; pocas veces se ha visto el desplazamiento de la figura sagrada por otra y por la representación de la mujer. Sobre el tema no existe ningún estudio que de razones, ni relatos ni descripción de por qué se da el despliegue de una iconografía que surge desde fuera del poder.

Desde los primeros días de la fundación de la ciudad, la España colonizadora impuso su mosaico sociocultural apoyada en la religión católica apostólica y romana, para propiciar y posibilitar un acervo de costumbres que consoliden las devociones cristianas a partir de la instancia del poder político, militar y religioso, al someter a las poblaciones indígenas y más tarde a las naciones africanas traídas al puerto mediante la trata negrera. Este doble sometimiento produjo una cultura que se desbalancea desde sus propios credos para asimilarse al modelo trasculturador y expresarse como hecho sincrético.

Este sincretismo se fundamenta en la hacienda. La economía colonial propende una supuesta coalición religiosa y cultural para controlar el poder y lograr no solo el sometimiento del cuerpo físico, sino también los componentes espiritual y emocional.

La España dominadora y colonial se afianzó en la intención, siempre manifestada, de buscar ayuda celestial y fundamentar la ciudad sobre las bases sólidas de la fe, consistentes en su nombre (designado desde el mando político de su naturaleza) o en la advocación católica. La España vieja era reproducida en las nuevas tierras de ultramar².

El Santo Patrón

De acuerdo con el calendario eclesiástico y atendiendo al concepto hispánico de la fundación de ciudades, el santo patrón de Cartagena de Indias es San Sebastián, titularidad que oficia y legaliza la colonización española como dispositivo de poder político y religioso. Mediante documento público (estamento) el 20 de enero asigna a San Sebastián patrón de la villa recién fundada.

San Sebastián, mártir del cristianismo y soldado pretoriano, practicaba su fe de manera clandestina hasta que fue descubierto por los romanos; el emperador Diocleciano ordenó su ejecución a flechazos, logrando sobrevivir a las heridas mortales. Encara al gobernante denunciándolo y éste ordena nuevamente su muerte a garrotazos. Este ícono del catolicismo encarnaba mejor que nadie la categoría arquetípica de Santo Varón para que a una de las ciudades de ultramar la corona española le adjudicara su titularidad patronal. La ciudad escogida fue la antigua tierra de los Kalamaríes llamada entonces San Sebastián de Kalamarí (hoy, Cartagena de Indias).

El nombre de San Sebastián ya era conocido en la región de Urabá, y aparece bajo el registro de San Sebastián de Buenavista. Esa nomenclatura la España colonial la había acuñado tanto en su territorio como en las tierras de ultramar. Reproducían a modo de estrategia nominal la imagen del mártir para arraigar la fe del catolicismo e imponer la voluntad indomable de quien otorgó la vida sin titubear por abrazar el ideal cristiano.

El modelo de un santo patrón como protector de la ciudad no caló entre sus congregados (pueblo raso, plebeyos) y de nada valió que San Sebastián fuera mártir y santo, ni que el primer hospital levantado en Cartagena llevara su nombre; en el fervor popular surge la imagen incuestionada de la Purificación de Nuestra Señora de la Candelaria, o como la llama el pueblo de Cartagena, la Virgen de la Candelaria

de La Popa.

¿Qué pasó?

Este interrogante formula la pregunta de lo que no se sabe y a la vez facilita el camino para esclarecerla con apego a la documentación histórica y cotejar algunas conjeturas cuando el acopio documental es escaso y poco consistente. Esto requiere una visión heurística y para dar seriedad a solución del problema. La cultura popular, en un quita y pon, a la mejor manera de la estructura del carnaval, termina por legitimar en contra vía lo que la oficialidad legaliza como poder de gobierno en las esferas política y religiosa.

La legalidad oficial del estamento señala como santo titular a San Sebastián y la plebeyez -como despectivamente se llamaba al pueblo- logra legitimar a la Purificación de Nuestra Señora de la Candelaria (Virgen de las Candelas³ o Virgen morena, Virgen de La Popa) como su patrona en un acto de desobediencia a la política y la jurisdicción religiosa colonial.

El hecho de que los padres Agustinos Recoletos hayan construido el edificio y templo de la Candelaria de La Popa en 1606 en la cima del cerro, en reconocimiento a la devoción popular, puede ser el comienzo del desconocimiento rectoral de San Sebastián como patrón de la ciudad antigua, que luego mantendría su nombre en el viejo y reducido corregimiento de San Sebastián de Ternera (hoy, barrio de Ternera) que en otrora celebraba el 20 de enero al santo con fandangos y corridas de toros hasta la primera mitad de 1960. En la actualidad, la fiesta venida a menos, para no decir en pleno olvido, si se considera que las familias tradicionales de la comunidad, en el plano familiar, conmemoran aún.

Una de las posibles causas de la insurgencia católica, pudo haber-

se dado en el componente étnico de la ciudad convertida en puerto negrero, lo que bien pudo dar al traste con el desconocimiento del santo patrono. La imagen de la Candelaria de la Popa o Virgen de las Candelas sustentada en la devoción popular, mayoritariamente negra y mulata, llegó a ser el mayor acontecimiento para que los descendientes de Etiopía le rindieran culto excepcional para contrariar la pragmática religiosa española y así, desbancar la oficialidad de San Sebastián.

El padre Alonso de Sandoval⁴, tutor de Pedro Claver que vivió en la ciudad, estudió de manera ordenada a los negros que la trata esclavista traía al puerto de Cartagena y llevó un registro pormenorizado de sus lugares de procedencia, tránsito y permanencia en la ciudad, e inclusive referencias en cada una de las naciones a lo que hoy sería la clasificación antropométrica de su condición física, logrando casi un cuadro personal de cada uno de ellos, atendiendo su acervo cultu-



ral; luego, publicó en Sevilla, en 1667 como obra cumbre el estudio etnológico conocido: “De Instauranda Aethiopum Salute”, que se traduce Por la Salvación de los Negros. Etiopía, significa hombre de rostro tiznado para referirse al negro, ya que no aparecía el nombre histórico-geográfico de África, que se traduce sin frío, o sea caliente, calor que quema.

La conjetura que se plantea, con pretensión de hipótesis, es que siendo el puerto de Cartagena el escenario de la tragedia del negro trasplantado de su entorno natural original a una arena desconocida, muestren como signo de resistencia su culto y den sentido a su religiosidad en una imagen afín a su piel. La cercanía de la fecha de celebración de San Blas, el santo patrón de los negros esclavos (3 de Febrero), se desplazó a San Sebastián (20 de enero) por la Purificación de Nuestra Señora de la Candelaria de La Popa (2 de febrero) y se prolonga con la fiesta de San Blas, crearon las condiciones para desplazar una tradición oficial del orden religioso católico.

Una ojeada a las hojas de censos y padrones permite comprobar la composición étnica de Cartagena de Indias, donde paradójicamente la presencia negra y mulata es mayoritaria a la población aborigen de descendencia Caribe, desde los mismos albores de la ciudad como lo señala el médico Juan Méndez Nieto en el siglo XVI y, más tarde, los ilustrados Jorge Juan y Antonia de Ulloa en 1735. Cartagena, de acuerdo con su composición socio racial, es negra y mulata con una imagen variopinta desde su nacimiento. Pero los blancos provenientes de Europa acuñaron la nomenclatura raza⁵ para tomar distancia de lo que ellos consideraban seres inferiores, lo que llevaría al antropólogo cubano Fernando Ortiz Fernández a decir en su obra publicada en 1946 “El Engaño de las Razas” “que el término raza es de mala cuna y mala procedencia”. Años después, Europa recalca la locución etnos para reemplazar el vocablo raza, que varía en la forma y no en su contenido, ya que etnoi__etnoi ___ en griego. quiere decir el otro que es distinto de mí.

Y la Virgen de la Candelaria de La Popa es morena, quemada por las candelas; la simbología de las candelas proviene de los candela-bros y su color pudo resignificar la mixtura del santoral y advocación mariana con el panteón de dioses etíopes (africanos). Esta celebración es más una elección simpática que un hecho impuesto afin a su culto y a la coloración de la piel.

Tradición y modernidad

La tradición nos dice que la Virgen de la Candelaria tiene 17 siglos de existencia; ha trascendido el espacio y el tiempo de manera que, con 1700 años de historia religiosa, ha congregado a múltiples generaciones humanas que la acogieron para honrarla y celebrarla en la variedad de diversas culturas.

La tradición define culturalmente, en un contexto espacio-temporal, la pertenencia como valor cultural de cuyos estimativos se transmiten noticias que paulatinamente van configurando la ciudad ritual en torno de La Candelaria donde las costumbres, de manera sustantiva la oralidad, muestra los hechos con las características del imaginario colectivo divulgado de generación en generación como saber antiguo. Pero el documento escrito permite con mayor solidez testimoniar los hechos que podrían reconstruirse de acuerdo con los textos que se refieren a los relatos de la historia de la virgen morena de Cartagena de Indias. Por lo tanto, la tradición es pasado que permanece ¿hasta dónde debe permanecer? la lógica indica que al valorar un acontecimiento cultural la sociedad decide si esta debe continuar o truncarse; si vale la pena, trasciende lo temporal re significando lo espacial de la ciudad ritual.

Las dinámicas culturales religiosas definidas en las prácticas festivas de la Candelaria de La Popa, que tiene como escenario una ciudad que ha incrementado el patrimonio monumental y humano, ha traído como consecuencia la ampliación de espacios que hoy son lugares que definen la memoria para posesionar y posicionar la tradición que

celebra la Purificación de Nuestra Señora. Se perpetúa en las manos de artesanos incansables que ofician desde el trabajo a partir de la imagen icnográfica.

Las fiestas populares religiosas, caso específico la Virgen de La Popa, son el resultado histórico del traslado de espacios simbólicos y culturales que operan a modo de cuño del catolicismo desde la época de Constantino El Grande hasta nuestros días, con sus respectivas transformaciones de una nueva ciudad ritual que crece y al mismo tiempo menos creyente, desde la perspectiva de la devoción mariana y su advocación la Purificación de Nuestra Señora, como signo inequívoco de modernidad.

Los procesos de cambio, son a las claras, los mayores indicadores de la modernidad, que en su avance de desarrollo humano pone en contrapunto el pasado con su carga de lentitud, con los vértigos de la velocidad que definen los tiempos modernos. En apariencia, tradición y modernidad parecen excluirse, en el fondo, permanecen en constante diálogo revitalizador.

Tradición y modernidad son dos nociones necesarias que se requieren para existir como realidad social, histórica y cultural. Esta conversación permite una mejor comprensión del pasado y del presente, como se significan y resignifican en diferentes contextos de sus celebraciones.

Cómo participa el pueblo creyente que celebra fuera del ritual católico, la oficialidad política religiosa y la observancia de otros credos, cómo operan e interactúan en la fiesta de la Candelaria de La Popa. La religiosidad popular del catolicismo vive el gozo desde afuera, es externa; mientras que las prácticas no católicas consideran el gozo desde adentro y permanente en Dios. No recurren ni al juego, ni al alcohol, ni a ningún tipo de conmemoración que dé rienda suelta al derroche festivo. En grandes rasgos, la multiculturalidad expone

las diferencias que rompen la homogenización de una cultura festiva religiosa y es clave esencial para entender lo que se celebra desde la hondura de la tradición y los cambios que asigna la modernidad.

Una evocación al siglo XVII y el tránsito al XVIII, muestra la fiesta de la Candelaria de La Popa en concordancia a las costumbres de la época, que posibilita la comprensión de que manera se celebraba la adopción del pueblo de Cartagena a su patrona legitimada por una membresía de creyentes fieles desde la misma colonia.

La participación festiva de las vecindades otorgaron al rito su carácter sagrado y secular (donde aparecen las huellas del preludio del



carnaval de Cartagena), lo que hace de La Candelaria la conmemoración de mayor relevancia y antigüedad que terminaría influyendo, años después, en la fiesta del 11 de noviembre resignificándola desde lo carnavalesco.

La historia del cerro de la Popa está ligada a un punto de estrategia militar, de cuya evidencia hay pruebas irrefutables tanto en la literatura del relato y descripción histórica, como en el registro de una partitura del alemán Emilio Herbrugger⁶, titulada: Asalto a la Popa 1815. La composición es un homenaje a los patriotas de Cartagena que resistieron el asedio y asalto de Morillo.

El convento de la Popa, no solo fue recinto de recogimiento espiritual, fue utilizado también como lugar carcelario donde fue recluido en la primera década del siglo XIX, el Virrey Antonio Amat y Borbón⁷ y, por supuesto, trinchera de combate en la independencia de Cartagena de Indias.

Evocación

La fiesta de la Candelaria de la Popa en el período colonial fue la más importante como manifestó un testigo de vista, el General cartagenero Joaquín Posada Gutiérrez (1797-1881) en sus *Memorias Histórico-Políticas*, libro editado en la segunda mitad del siglo XIX, en el que expone la continuidad festiva en la ciudad, cuando aún practicaba culto a San Sebastián el 20 de enero y continuaba el 2 de febrero y el 3, día de San Blas patrono de los esclavos africanos.

En los días de vísperas la misa era el centro del oficio eclesiástico para conmemorar a los santos o a la advocación mariana (Virgen de La Popa⁸). En la madrugada, la oración que preludiaba las fiestas empataba el ritual con la celebración secular para agasajar el cuerpo con el goce de una feligresía amante del aguardiente y del bullicio propiciado por la música alterna de marchas marciales y religiosas,

con la cadencia africana y melodías indígenas que anunciaban el baile de un pueblo proclive al mismo, como lo señalan Méndez Nieto y los ilustrados Juan y Ulloa.

La Iglesia del convento era el centro del rito. A las 9 de la mañana se celebraba la misa solemne en la conducción del Obispo y asistida por los poderes civil, militar y eclesiástico. Hay que valorar lo que implicaba la ciudad en el siglo XVII y XVIII por la distancia del centro amurallado, estancias (casas campestres) y el cerro de la Popa. La concurrencia era nutrida, de acuerdo con la información de Posada Gutiérrez. La romería iba a pie y los potentados a caballo para marcar diferencias, con sus excepciones. La caballería simbolizaba el poder militar del regimiento de La Popa y la puesta en escena de los hacendados y comerciantes de la ciudad y parte de la antigua provincia de Cartagena de Indias.

La cabalgata mostraba el poder del hacendado y del comerciante como signo de locomoción; a la imponente figura del caballo se añadía la suma vanidad en la arrogancia del jinete. El caballo jugaba un doble papel de poder: transporte y medio de diversión de quien domina la política, la hacienda, el comercio y el punto más alto de la clase social de aquel período, amenizado por bandas de músicos. La parte popular de la cabalgata con carreras de burros, era signo de la condición de subalterno del campesino y relación de una sociedad que hacía tránsito de lo rural a lo urbano⁹.

Las fiestas extramuros

En el mundo festivo de la Candelaria de La Popa hay que considerar el espacio extramural donde era permitido a todos los estamentos sociales el juego de envite,¹⁰ suerte y azar. Banca, trompico, treinta y una (hoy, veinte y una), primera envidada¹¹, batea, y otros con encuentros, azares¹² y reparos. Se veía en las apuestas doblones de oro y al universo

del juego acudían los amigos del hurto y el ultraje. Había libertad y relajación de las normas que exigen el comportamiento decoroso del cuerpo. Las estampidas de amantes furtivos por los célebres caminos tramposos, eran claros signos de escándalos que los obispos exponían a sus altos jerarcas y al rey mediante cartas¹³.

El aporte histórico de Posada Gutiérrez con respecto a las festividades de la Candelaria de La Popa es el documento decimonónico más importante para aproximarse a esa rancia tradición de religiosidad popular en Cartagena. Como testigo de vista, supo retratar el mundo bullente de las fiestas que honran a la Virgen morena e intenta desentrañar la madeja de los ritmos vernáculos y los bailes que tuvieron como sede la ciudad al hacer descripciones de los mismos. De esta manera que deja para la memoria la vida de la urbe, señalando innumerables maneras de las relaciones inter subjetivas y las formas de relacionarse en una sociedad estratificada por castas. Deja en claro el General que con las celebraciones de la liturgia se legitimaba el tiempo de ocio y los fervientes feligreses no tenían faenas laborales de acuerdo con la legislación de la época y sin distingo de condición social.

La procesión

Desde tiempos lejanos la procesión se realiza en las horas de la tarde y se considera el segundo acto oficial ritual más importante de la ciudad desde la colonia hasta nuestros días.

Al presentarse las andas¹⁴ de la Virgen en la puerta del templo, todas las cabezas se cubrían inclinándose reverentes sobre el pecho y veintiún cañonazos de la plaza saludaban a la imagen de la Rosa Mística. La música militar, cerraba detrás de las autoridades la majestuosa pompa, dándole mayor auge y solemnidad. Siendo el espacio de la planicie de la cumbre del cerro sumamente corto para permitir el movimiento de la numerosa concurrencia, la procesión marchaba con

la mayor lentitud, sobre una alfombra de flores y hojas olorosas¹⁵.

El tiempo festivo genera un submundo: fondas de comensales, cantinas, garitos, música y bailes, ventas callejeras de frituras de toda especie, guarapos y otras bebidas y los inmascables trozos de cañas de azúcar y el palito de chupa-chupa como santo y seña de haber subido al cerro de la Popa por donde transitan la romería entretejida de fervientes creyentes y personas del común ajenas a cualquier religiosidad.



El tiempo constante ante los ojos permite ver el ocio de vagancia y el ocio creador en el mundo simbolizado de las fiestas. Pero al mismo tiempo, supone la dinámica de los cambios sustanciales inmersos en el universo festivo religioso, y de manera central, en la celebración de la Candelaria de La Popa. Desde lo personal se presiente los modos de ser con toda la parafernalia cultural y prendas ornamentales que exhiben las fiestas en la escala social de sus diversos participantes.

La temporalidad de la fiesta define el grado de su tradición y maneras de mostrarse y ser mostradas por actores que, como sujetos sociales e históricos, participan en ella y las formas de relacionarse desde diferentes roles culturales y simbólicos.

Desde luego, las fiestas tradicionales de la Purificación de Nuestra Señora de La Candelaria propician un lugar para los encuentros en el seno de la especialidad circunvecina a las faldas del cerro de la Popa y del convento como escenario ritual desde la antigua ciudad. Igual que a la de hoy sigue quebrantada y fragmentada en sectores de exclusión social, económica, cultural, comenzando siempre, esos fragmentos por intentar juntarse en el mundo festivo de religiosidad popular que busca y necesita la inclusión de sus componentes humanos, para que lo humano deje de ser la adjetivación hueca y se convierta en algo sustancial. En la confluencia de muchos, alguien que cante, a modo de epifanía, que lo humano es una construcción de todos.

La socialización de la cultura festiva de la Candelaria de La Popa instala a sus participantes como usuarios y traductores de símbolos religiosos del imaginario popular que encuentra en la música la conexión de una dinámica de signos que esclarecen los códigos más ocultos en la comprensión de las manifestaciones festivas de Cartagena. Desde esa perspectiva, en la comunicación el símbolo es un signo que tiene existencia y explicación por sí mismo en la memoria colectiva

develando la conexión entre lo religioso y lo político.

En ese orden de ideas hay que mirar y comprender los significados que han venido operando desde el pasado, los símbolos identificadores de la Virgen de La Popa: la caña de azúcar y el palito de chupa-chupa.

Las fiestas tradicionales, incluyendo la de orden religioso como la Candelaria de La Popa, pueden mostrar de manera palmaria que la lúdica que opera a manera de diversión, trasciende lo formal del festejo para convertirse en un eje de articulación entre los estamentos y todo lo institucional. Esencial es una cultura que vive y palpita en los amplios sectores de Cartagena y que posibilita la construcción de un discurso ciudadano que no se queda en la palabra, sino en las acciones individuales y plurales para edificar la ciudad y con ella ejercer ciudadanía con la pragmática de los hechos y, siempre, estimulada por la educación como instrumento transformador del cambio.

A la luz de este tiempo, la tesis que sirve de argumento se fundamenta de manera esencial en la religiosidad popular, vista y comprendida desde la semiología y la hermenéutica a través de la investigación. La semiología nos instala en el territorio del símbolo y el conjunto de sus significados; la hermenéutica trata del análisis y el estudio de textos que en su orden tienen que ver con la vida religiosa y sus implicaciones culturales en el ámbito rural y urbano, que se manifiestan en Cartagena y en su nombre la fiesta de la Virgen de la Candelaria.

Tiempo productivo y tiempo de ocio han existido a lo largo de la historia humana, de lo que se infiere que las fiestas son útiles y necesarias para la cohesión de sus integrantes. Además generan su propia economía y sus valores agregados que el gobierno local, por medio de quienes han ejercido el cargo por ser miopes, displicentes y por ignorar la historia social y cultural de Cartagena, ha estado de espaldas a un ojo de agua que fluye y refresca a la administración para construir

una mejor ciudad, hacerla vívida, amable y conviviente.

La insistencia en la importancia cultural de las fiestas, ya sean políticas, religiosas o de cualquier orden, hay que estimarlas y ponderarlas en lo que proponen en su vientre nutricio. El valor académico para discutir las a través de la reflexión serena y reposada, las tertulias que puedan generar, la palabra gozosa de las conversaciones informales y todos los escenarios posibles para que prime el diálogo ponen en escena a la realidad y a la imaginación en el cara a cara de la historia, el mito y la ficción.

El mito como pre conciencia de los sucesos humanos y verdad del otro, la historia como ciencia social que restaura la memoria y uno de los ejes de la conciencia crítica como la filosofía deben fundamentar la indagación de la religiosidad popular. La ficción como meta relato que no excluye la verdad histórica, sino que desde los predios de la imaginación funda su verdad inventada, son tres hilos conductores para abordar las fiestas tradicionales de la Candelaria de La Popa. n



Citas

- 1 Ver el trabajo de Brenda Escobar Guzmán: La Fiesta de la Virgen de La Candelaria en Medellín Colonial. Esta ponencia es de gran utilidad en la comprensión del universo festivo.
- 2 Enrique Luis Muñoz Vélez, citando a Constantino Bayle. Los Cabildos Seculares en la América española, en Cartagena Festiva: El 11 de noviembre y sus signos culturales. Bogotá: Maria Cristina Lamus Editora, 2007, p. 23.
- 3 La imagen de la Candelaria de la Popa es sembradora religiosa de España en América como conquista de un signo cristiano que simboliza el fuego purificador a través de la candela. La virgen morena llama la tradición a la Candelaria reina de la luz que remite a una antigua tradición lo más probable tomada de las lupercalias romanas como culto idolátrico del fuego. El mito y el desarrollo especulativo del mismo no pueden considerarse una evasión del cosmos sino un modo de aprehensión intuitivo; es decir, desde la física o naturaleza de las cosas materiales, el mito trasciende la realidad que expone en el relato y va siempre permeada por la subjetividad como verdad del otro.
- 4 Sandoval fue testigo de excepción de los embarques en el Puerto de San Tome por los tratantes portugueses, y de los desembarques en el puerto de Cartagena.
- 5 Es una manera de exclusión social reduciendo al otro a simple animal desprovisto de razón y sentimiento.
- 6 Herbrugger, también compuso otro tema musical con el título: Himno Nacional a los Mártires de la Patria. Ver, Muñoz Vélez, en la obra previamente citada.
- 7 El sitio de reclusión distanciado en su estructura de panóptico fue utilizado como cárcel a usanza de lo que se conoce en la historia como

cárcel de corona, lugar de reclusión de los sacerdotes. Desde una opción semiológica el cerro de la Popa era el mirador natural de la ciudad y punto de estrategia militar de España para salvaguardar la ciudad y proteger la entrada a la misma desde la ciénaga de Tesca. Y panóptico es el sitio de reclusión que permite ver desde afuera y de cualquier ángulo al recluso.

- 8 Ver, Archivo General de Indias. Audiencia de Santa Fe, 1063, Exp. 4.
- 9 Hoy la cabalgata requiere una resignificación de espacio y un nuevo concepto de lo urbano, como lo que comunica y transporta en el componente festivo de la Candelaria.
- 10 Juegos de naipes.
- 11 Apuestas con base en el juego de naipes.
- 12 Algunos Juegos de naipes y dados.
- 13 Posada Gutiérrez.
- 14 Maderamen de dos varas paralelas para pasear la imagen de la Virgen. También se llama al recital de milagros que hace la Virgen y que en boca de los creyentes enumeran cada uno de ellos y peticiones realizadas.
- 15 Posada Gutiérrez, Op. Cit.



fiesta popular religiosa

ELLA F. QUINTAL AVILÉS
ALEJANDRO CABRERA VALENZUELA
(CENTRO INAH-YUCATÁN)

FIESTA PATRONAL Y SISTEMAS NORMATIVOS ALTERNOS ENTRE LOS MAYAS DE YUCATÁN¹

Resumen

Se trata en este artículo de analizar la organización de las fiestas populares religiosas en el Yucatán Maya, sobretodo en Chemax, destacando la participación de la comunidad en su organización. Se parte de los gremios de personas con oficios iguales una de cuyas metas es mantener el culto al santo patrono mediante la celebración de fiestas, destacando su aspecto profano. La relación con la autoridad oficial, el municipio, implica una licencia de esta institución para que los responsables de las fiestas puedan llevarla a cabo usando los espacios públicos. En la comunidad hay una jerarquía, que parte del “Mayol” mediante la cual se encomienda obligaciones de distinto nivel según el rango. Mediante encargos la fiesta se organiza, funciona y controla manteniendo así la identidad de la comunidad-

La fiesta del pueblo en Yucatán²

Entre la tercera y la cuarta década del siglo XX, los antropólogos Robert Redfield y Alfonso Villa Rojas, emprendieron en México, el estudio de varias sociedades de diferente grado de complejidad en la península de Yucatán. El objetivo era mostrar las transformaciones socioculturales que conllevaba el paso de una sociedad “tribal” a una sociedad urbano- industrial. Es en este marco que los autores arriba citados, estudiaron entre otros temas, las fiestas y las celebraciones del catolicismo tradicional. Entonces como ahora consistían éstas, en el culto y la veneración que los habitantes de un barrio, de una comunidad o de una ciudad, rinden a sus santos patronos. Por cierto que aquellas investigaciones llevaron a la formulación de una de las teorías del cambio sociocultural más importantes en la historia de la disciplina a nivel mundial, la del continuum folk -urbano (Redfield, 1944, Redfield y Villa, 1962).

Para el caso de la Península, ya en el siglo XIX, tenemos algunas de las descripciones más interesantes acerca de celebraciones religiosas en diferentes localidades del estado. Fiestas patronales en haciendas, pueblos y ciudades fueron descritas con gran detalle por algunos de los “viajeros ilustres” que visitaron esta porción de México hacia la mitad del siglo citado. Sobresalen por la empatía con las que fueron observadas y presentadas a los lectores las que describe John Stehpens, quien pasara por la Península a fines de la tercera y principios de la cuarta década del siglo XIX (Stephens, 1937 y 1971).

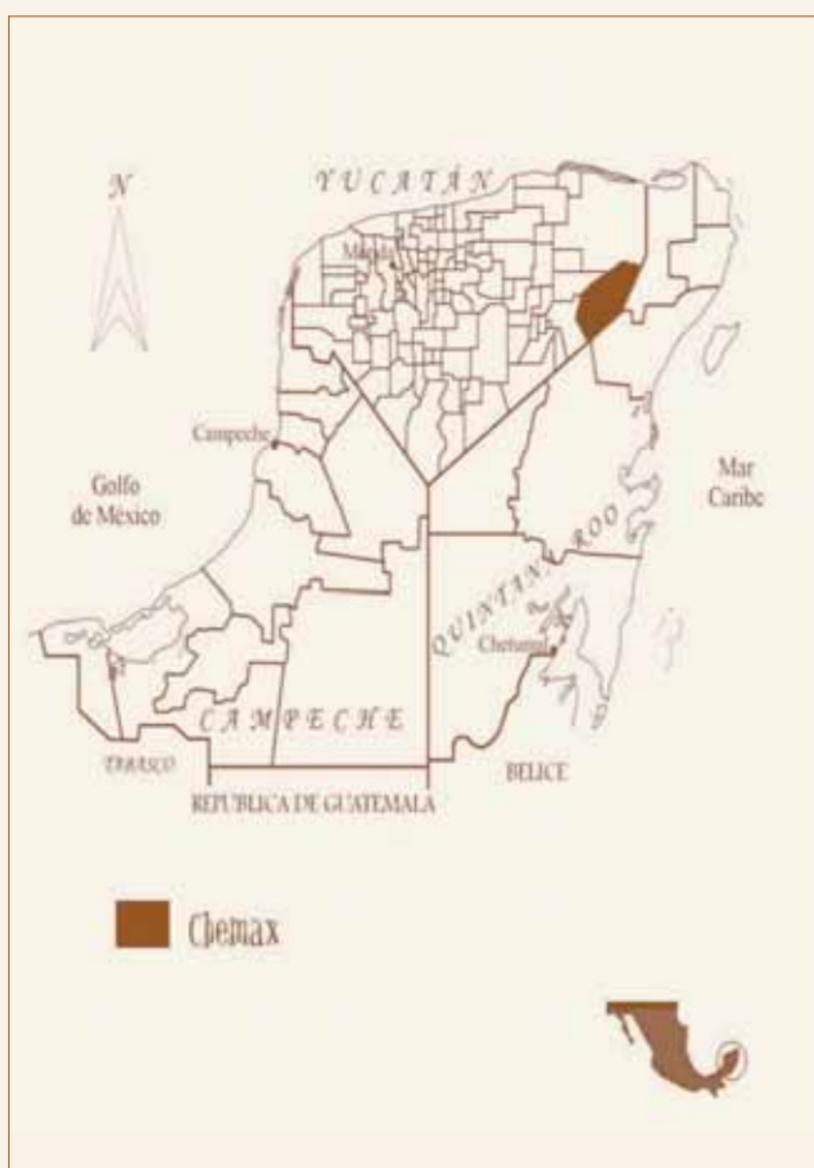
El hecho de que Yucatán viviera en la segunda década del siglo

XX, como consecuencia de la Revolución Mexicana, un período de fuerte persecución al catolicismo tanto en su versión oficial como en la popular, entendidas ambas religiosidades por el gobierno laicista como “superstición” y causa de atraso social, no produjo un abandono del culto a los santos. Esta, fue en Yucatán, la etapa llamada de la “quema de santos”. En respuesta, en muchas comunidades, los devotos se las ingeniaron para mantener escondidas a sus imágenes en cuevas y/o en las casas de los fieles (Quintal y otros, 2003b).

Hoy, Yucatán, con un 84% de católicos, sigue festejando a sus santos patronos en ciudades, barrios y colonias así como en localidades de menor talla, muchas de las cuales están habitadas en gran parte por maya-hablantes. Cabe aquí aclarar que la población maya de Yucatán, vive en ciudades (Mérida, la capital de estado tiene un 15% de hablantes de lengua indígena), en localidades de carácter bi-étnico (esto es, con población maya y mestiza) y en pueblos donde la gran mayoría de sus habitantes son mayas.

Las formas a través de las cuales se lleva a cabo el culto a los santos patronos, no es homogénea en las diferentes poblaciones del estado. Sin embargo, en la mayoría de los casos, los mismos habitantes de las localidades reconocen que la celebración incluye dos aspectos pretendidamente diferenciados desde el punto de vista de los participantes: el aspecto religioso y el aspecto profano. Si bien desde la perspectiva del científico social esta distinción no se sostiene, es un hecho que para la gente, el primer aspecto, el religioso, consiste en misas, procesiones y en la “entrada” y “salida” al templo católico, durante los días que dura la festividad, de grupos de devotos que se hacen cargo cada grupo, de sufragar los gastos que un día de culto al santo, conlleva. Se llama en Yucatán a esta organización que tiene fines religiosos, gremio (véase Fernández y Quintal, 1992 y Quintal, 1993).

Los gremios están organizados a partir de criterios tales como



el compartir un oficio (gremio de campesinos, de comerciantes, de plateros, de panaderos, etc.), una categoría social (gremio de señoras, de señoritas, de niños) o una devoción (gremio León XIII, gremio Fe, Esperanza y Caridad). Con los cambios en la estructura social y ocupacional del estado, algunos gremios decaen y otros nuevos surgen, éste es el caso de los “gremios de taxistas”, o “gremios de tricicleteros” (son personas que con un triciclo que funciona como “tricitaxi” prestan servicio de transporte en algunas ciudades y pueblos de Yucatán).

Estas organizaciones de culto, suelen estar de alguna forma controladas por el sacerdote; pero en las comunidades, donde no reside ninguno, es la propia gente la que decide muchos de los aspectos de la devoción y de los actos rituales en honor del santo, sobre todo porque una parte importante de la veneración implica la elaboración en el hogar, de ofrendas entre las que la comida ritual, que se prepara con gran inversión de dinero y esfuerzo, suele tener un papel central. En comunidades del oriente yucateco, se ofrenda al santo comida ritual, en el altar casero o en el del mismo templo. Por otro lado, diversos objetos elaborados con papel de china, con cera de abeja, con flores naturales o de papel, a los que por lo general se llama “ramilletes” son parte de las ofrendas al santo y son preparados por los propios devotos en sus casas. Cohetes (llamados localmente “voladores”), fuegos de artificio y música, son también parte de la ofrenda que los devotos organizados en gremios, elevan al santo patrono (véase Quintal, 1993).

Los procesos migratorios por motivos de trabajo de una parte importante de los hombres jóvenes y de los adultos jóvenes a las ciudades turísticas del Caribe mexicano como por ejemplo, Cancún o la llamada Riviera Maya, ambos en el vecino estado de Quintana Roo, así como el desplazamiento temporal por motivos de trabajo hacia varios puntos de los Estados Unidos, no ha hecho decrecer la participación en los gremios. Estas organizaciones se han ido transformando de tal manera que logran conciliar las necesidades del culto con los ritmos

y tiempos del trabajo migratorio temporal, estacional o pendular.

Por otro lado, los fieles identifican la parte “profana” de la celebración con a) las corridas de toros que se llevan a cabo todas las tardes que dura la fiesta, b) una noche de baile conocido como “vaquería” con la cual inicia la fiesta y c) varias noches de bailes “populares” amenizados casi siempre por conjuntos de música moderna. En la mayoría de las poblaciones, todo el aspecto llamado profano de la fiesta, está a cargo del ayuntamiento o de algún empresario que recibe de las autoridades la concesión para emprender con fines económicos la organización de las actividades arriba citadas.

Sin embargo, hasta hace unos veinte años, en las comunidades mayas del oriente de Yucatán, las celebraciones en honor de los santos patronos, tanto en su aspecto “religioso” como “profano” estaban en manos de los fieles. Por el lado de la iglesia, los pocos sacerdotes de la región se veían obligados a tolerar las formas *sui generis* que los pueblos mayas tenían de interpretar lo que era el papel devocional y ritual de los gremios, muchas de cuyas actividades rituales tenían y como dijimos ya, tienen aún lugar en las casas de los “gremistas” y lejos de la mirada crítica del sacerdote. Por otro lado, la parte “profana” estaba, como veremos con el caso que trataremos y, en algunas localidades aún está, en manos de una organización que es propiamente la institución que planea, organiza, gestiona y desempeña los rituales que desde el punto de vista de los participantes, constituyen el cumplimiento de la promesa ancestral del pueblo al santo patrono y que paradójicamente llaman “profana”. Llamamos a esta institución el “sistema de diputados”. Este término proviene de la antigua cofradía española (Negroe, 1984) impuesta a los Mayas durante la colonia y que los mayas resignificaron y reinterpretaron hasta convertirla, según la etnohistoriadora Nancy Farriss (1984) en el mecanismo de sobrevivencia más efectivo de las comunidades mayas de Yucatán.

Como veremos más adelante, son los hombres adultos de las

comunidades, los que asumen estos cargos y sobre cuyas espaldas recaen los costos, la organización y parte del desempeño ritual en las fiestas de los pueblos mayas de Yucatán.

Sistema de diputados y sistema de cargos

Ya mencionamos que fueron Redfield y Villa Rojas, los antropólogos que en la Península se acercaron por primera vez desde la disciplina antropológica a la descripción de las celebraciones en honor de los santos en Yucatán. Sin embargo, a diferencia de lo que ha sucedido en otras partes del país, no suele hablarse en la antropología yucateca de la existencia o de la vigencia de un sistema de cargos, a la manera que lo pensaron Sol Tax y sucesores para el caso de Guatemala y Chiapas y como se ha presentado en la literatura para Guerrero, Oaxaca, Michoacán, entre otros.

Tenemos entonces que en la literatura antropológica sobre fiestas y celebraciones del catolicismo llamado tradicional o popular³ de las comunidades indígenas de México, éstas han sido estudiadas en gran medida a través del análisis de una institución a la que se ha dado en llamar “sistema de fiestas”, “sistema de cargos” o “jerarquía cívico religiosa”.

El concepto sistema de cargos se hizo notorio en la literatura antropológica del país desde fines de los años cuarenta del siglo XX, a partir de la definición que del mismo hiciera Sol Tax, con base en materiales sobre el altiplano mosooccidental Guatemalteco. Entendido este sistema prácticamente como el gobierno de la comunidad fue caracterizado de la siguiente manera:

... una jerarquía de cargos seculares ... cuyas funciones van de las de un alcalde y juez de paz, hasta las de un conserje y mensajero y una jerarquía paralela de funcionarios religiosos encargados de los santos importantes del municipio. Los dignatarios son teóricamente

‘electos’ pero en realidad siguen un orden, principiando por los cargos más bajos y ascendiendo por grados; en el ascenso hay una alternancia entre las jerarquías secular y religiosa, de suerte que las dos están en realidad eslabonadas. Eventualmente, al pasar por todos los cargos, el individuo se convierte en un principal, un patriarca de la comunidad eximido de servicios adicionales en el pueblo (en Korsbaek, 1996:109).

Ciertamente, como se verá, existen en algunas poblaciones mayas del oriente de Yucatán y del centro de Quintana Roo, un conjunto de cargos articulados, mismos que son ocupados anualmente por diferentes hombres de la comunidad y cuyo cometido es la realización de las diversas actividades rituales y el pago de los costos que las festividades generan. No se trata sin embargo, del sistema que ha aparecido en la literatura como jerarquía cívico religiosa o sistema de cargos, porque, concretamente en el caso de Yucatán, no existe un escalafón o una “escalera” por la que los hombres va subiendo de cargos de menor a cargos de mayor prestigio y responsabilidad, ni un movimiento de quienes ocupan los cargos religiosos a los civiles de gobierno de la comunidad y viceversa (véase Quintal y otros, 2003a).

En las comunidades mayas del oriente de Yucatán, tenemos un aspecto del sistema de cargos que sí se da aparentemente en el sistema de diputados de fiesta. Se trata del tan discutido patronazgo individual (Chance y Taylor, 1987:2) de las fiestas por parte del “cargero” (mayordomo en varias regiones indígenas y mestiza de México). En el caso de los diputados, si bien pareciera que quien ocupa el cargo se responsabiliza del pago de todos los gastos, de hecho, siempre recibe el apoyo de allegados y socios quienes le brindan ayuda en trabajo y en especie (maíz y aves) para la celebración de la fiesta y el cumplimiento de la promesa. No debe dejar de subrayarse sin embargo, que ante la comunidad aparece él como el responsable de los rituales, las ofrendas y demás actividades que le corresponden en el desempeño de su cargo el día de fiesta del que es responsable.

Uno de los etnólogos más reconocidos de México, ha señalado que el sistema de cargos ha sido poco estudiado desde la perspectiva de la cosmovisión. Este investigador retoma un antiguo trabajo de Villa Rojas acerca del chamanismo y el control social y destaca la relación entre el desempeño de los cargos, la cosmovisión indígena y el gobierno de la comunidad (Medina, 2005). En un trabajo previo acerca de las comunidades mayas del oriente de Yucatán, hemos tratado de relacionar la cosmovisión maya y sus principales ejes (direcciones y rumbos cardinales, centro y periferia, cielo y cuevas, etc), con algunos de los aspectos y rituales de las fiestas patronales ⁴.

En este trabajo retomamos una vertiente de análisis acerca de las celebraciones en honor de los santos patronos ya “visitada” en otros trabajos y nos sintonizamos con un breve y más o menos reciente trabajo sobre el sistema de cargos en mesoamérica (Sandoval Fore-ro, 2000). En ellos se destaca que el sistema de cargos y las fiestas patronales han sido poco analizados desde la perspectiva de la antropología jurídica. Esto implica ver en el sistema de cargos un conjunto articulado de roles que si bien tienen objetivos rituales no dejan por eso de constituir un sistema de derechos y deberes entrelazados que ligan a los “cargueros” entre sí y a éstos con los santos patronos y el bienestar de la comunidad. Esta forma de acercarse al estudio de los sistemas de cargos nos permite ponerlos en relación con el “sistema de diputados” de fiesta tal y como aparece aún en algunas comunidades mayas de Yucatán.

La fiesta en Chemax

Este artículo presenta la fiesta patronal de Chemax, una comunidad maya del oriente yucateco, desde una perspectiva que la considera no sólo como un ritual, no sólo como sustentada en una forma organizativa propia (por ende popular), sino también como un tiempo en

el que se pone en acción un sistema normativo alterno, un sistema de obligaciones y derechos que enlazan a personas, familias y seres sobrenaturales de una comunidad. Se trata también de mostrar cómo durante el tiempo de fiesta, la comunidad no sólo asume la responsabilidad de la implementación y del desarrollo de la celebración, sino también que es la organización fiestera la que se responsabiliza en gran medida del mantenimiento del orden en un espacio y en una situación excepcionales como lo que son los espacios y el tiempo festivo y que, por las características que llegan a tener, conducen de una u otra forma a circunstancias en las que la potencialidad disruptiva debe ser controlada. En este sentido, si toda fiesta tiene una dimensión terapéutica que lleva a la expulsión de “energía patógena” (Galinier, 2005), entonces es la organización de los diputados la que se encarga de contener que los “desórdenes” que esta terapia trae aparejados no constituyan una amenaza seria a la comunidad.

En esta comunidad, la fiesta es sostenida económica, organizacio-



nal y ritualmente por un grupo de personas que ocupan roles rituales convenidos y definidos por la comunidad misma, en gran medida al margen de las autoridades formales de la parroquia y en cierta forma alternativos a la instancia política. Los “fiesteros” o sea los “diputados”, bajo la vigilancia de especialistas rituales y ceremoniales desarrollan diversas actividades que son entendidas como ofrendas al santo patrono. Estas ofrendas, son dones que la comunidad, a través de la organización festiva, “devuelve” al santo patrono como señal de agradecimiento por las cosechas, por la salud de los pobladores, sus familias, sus animales, durante el año previo.

Recordemos aquí la idea de la “cuarta obligación” de la que habla Godelier (1998) retomando a Mauss, y que se refiere a la perpetua deuda de los seres humanos respecto a los dioses y espíritus creadores (: 49-53). Estas ofrendas comprometen, desde la perspectiva de la comunidad al santo patrono a seguir favoreciendo a los pobladores. Los encargados de la fiesta cumplen de esta manera y por relevos anuales que, de una u otra forma incluyen por turnos, a las familias de la comunidad, con la obligación de presentar ofrendas a las que el santo “está acostumbrado”.

El uso que en Yucatán tiene esta frase: “estar acostumbrado” connota prácticas “legales”, pues en este dar, recibir y devolver, la comunidad y el santo entablan relaciones de reciprocidad, relaciones de carácter “jurídico” -- como diría Mauss (1979) -- que implican y define derechos y deberes y cuyo incumplimiento de una o de otra parte, entraña muchas veces sanciones, pues bien sabemos que en muchas comunidades indígenas de México, los santos también pueden ser castigados o su culto abandonado (véase Baez-Jorge, 1998).

Aunque las fiestas de Yucatán han atraído previamente la atención de viajeros y de antropólogos⁵, como ya vimos, sólo recientemente han sido abordadas desde el enfoque de la antropología jurídica.

Fernández Repetto (1997: 184), ha propuesto considerar a la fiesta, como un tipo de trabajo, el trabajo festivo. Esto permite entonces que se plantee la necesidad de asignar ciertas tareas o actividades a determinadas personas, en otras palabras, significa crear para un tiempo específico, el tiempo de la fiesta, una organización que ‘debe’ cumplir con determinadas acciones para que ésta tenga lugar.

El artículo de Fernández “La norma detrás de las fiestas patronales: prevención de conflictos en los gremios”, trata de “... analizar aquel sistema que organiza el conjunto de derechos y obligaciones que regulan las actividades de todos los gremios y que tienen lugar a lo largo del año” (1997: 177).

El trabajo de Quintal (1997), “ Sistema de normas, reciprocidad, reproducción cultural: fiestas en el oriente de Yucatán”, ha mostrado a través de un estudio de caso “... cómo las prácticas, creencias y rituales del catolicismo popular, constituyen un sistema que a) define derechos y obligaciones entre los santos y la comunidad, entre las familias, entre las personas, b) rige la elección de funcionarios encargados de hacer cumplir estos derechos y deberes y c) soluciona los conflictos que surgen en caso de incumplimiento de las normas que tienen que ver con esos deberes y derechos” (1999:161- 175). El trabajo citado intenta mostrar también cómo el sistema religioso popular es un mecanismo nodal de reproducción popular ⁶.

En relación con lo anterior cabe destacar que los tiempos y las actividades festivas implican por una lado, una exigencia especial en la observancia de ciertas prácticas rituales, al menos a nivel discursivo y por otro, propician situaciones que abonan el surgimiento de conflictos ya sea porque implican una estrecha interdependencia entre los individuos que participan en ellas o por el consumo de sustancias que tienden a producir estados alterados de conciencia (por ejemplo, el consumo de alcohol). También, dado el carácter de la cooperación

entre individuos y familias que suponen estas prácticas festivas, la “institución fiesta”, esto es, el sistema de posiciones y papeles sociales, de derechos y obligaciones, establece procedimientos de prevención de conflictos.⁷

En este sentido, ¿qué sistema de reglas operan en *Chemax* antes y durante la fiesta?, ¿Qué sistema de reglas “regula” el tiempo de fiesta en la comunidad? ¿Cuál es su capacidad definitoria? ¿Establece la fiesta lo que podemos considerar un sistema normativo tradicional?⁸

De fiestas a fiestas

Como sucede en el caso de *Popolá*, comisaría del municipio de Valladolid, en el oriente de Yucatán, estudiado por Quintal en los años noventa del siglo XX, los “chemaxeños” tienen gran orgullo de serlo y presumen y hablan de su fiesta, estableciendo la diferencias entre la propia y las de otras poblaciones vecinas del oriente del Estado⁹. Afirman que en *Chemax* se hace la “mera tradición”. Y es que como ya dijimos en otras cabeceras municipales del Estado, la fiesta ha pasado a realizarse bajo el control y vigilancia de la autoridad municipal o incluso, ha pasado al control de empresarios, tornándose así el tiempo de fiesta, en un tiempo en gran medida expropiado al “pueblo” por la lógica de la ganancia.

En el oriente de Yucatán, Valladolid es el municipio rector de toda una región que incluye a Chemax. Es también centro del llamado “oriente maicero” por ser en esta parte del Estado donde los campesinos mayas explotan aún con relativa importancia los montes con el cultivo del maíz a través del sistema de roza-tumba-quema. Es pues Valladolid, el punto de comparación de los chemaxeños. Y es así que consideran que en Valladolid ya no se lleva a cabo la “mera tradición”. En Valladolid, dicen en Chemax, “es puro negocio, te cobran por todo”, “es expo”¹⁰, comentan.

Siguiendo el “ejemplo” de la Expoferia de Tizimín (ciudad centro de una vasta región ganadera en el nororiente de Yucatán) y de la de Valladolid, en otros municipios del oriente, el gobierno municipal y/o los empresarios han arrebatado el control a los “fiesteros”. Cabeceras municipales del oriente yucateco como las de: Kaua, Cuncunul, Uayma, Tekom, Tixcacalcupul y Tinum llevan a cabo las ofrendas a sus santos en medio de fiestas organizadas por los ayuntamientos locales. Se ha visto así reducida la participación de los fiesteros a cada vez menos actividades rituales. Por lo que, entender la fiesta como una gran ofrenda anclada en el intercambio de dones y como el cumplimiento de deberes y la concreción de derechos entre los individuos y las familias de una comunidad y entre ésta y sus santos tiende a ser cada vez más difícil.

El cambio del sistema de “fiesta del pueblo” al de expo-feria, no ha sido en algunos casos una transformación pacífica y ha implicado tensiones, conflictos e incluso situaciones de violencia. Un conjunto de procesos de carácter económico, político y religioso, han confluído en algunos casos para que la violencia se concretara en la quema de instalaciones construidas por las autoridades locales para la expoferia.

En fin, este breve panorama nos muestra a Chemax como una de las pocas cabeceras municipales de la región donde la fiesta es realizada aún en gran parte por diputados-fiesteros. Incluso los papeles rituales de toreros son asumidos por la organización festiva que incluye de manera conspicua la presencia de un *ajk'iin* (especialista religioso, “sacerdote solar”).

En relación con la fiesta, debemos considerar en *Chemax*, la presencia de tres sistemas de autoridad: la autoridad oficial municipal, la autoridad oficial de la parroquia y la autoridad tradicional popular.

En *Chemax* la defensa de la fiesta que el pueblo ha realizado ante

la Presidencia Municipal ha permitido que los festejos sigan realizándose como la “tradicición” o la costumbre lo establecen. En *Chemax*, fiesta significa al menos a nivel discursivo y en gran medida a nivel de las prácticas rituales, exaltación de la “tradicición”, la “costumbre”, entendiendo a la fiesta como una celebración propia, como la forma de “trabajar”¹¹ de los chemaxeños.

Hoy la autoridad municipal ha logrado imponer un precio por la fiesta. Se trata de un pago que los fiesteros tienen que hacer para que el ayuntamiento le ceda el derecho a la organización popular para realizar la fiesta. Este permiso garantiza el uso de los espacios públicos municipales en los que se realiza la construcción del *k'aaxche'* (o coso taurino) para las corridas en el centro de la plaza de la población; de la terraza municipal donde se realizan la noche de vaquería y los bailes populares y, la casa en la que se vende cerveza las 24 horas de los días durante los que transcurre la fiesta. En fin, no se puede hablar en sentido estricto de un “remate” o venta de la celebración a empresarios sino más bien de una renta de los espacios públicos que usualmente controla el ayuntamiento. Lo que es cierto, es que a diferencia de otros lugares, en *Chemax* los fiesteros tienen a manera de concesión la “compra”/ renta de la fiesta; aunque éstos no se consideran “empresarios” que realizan la fiesta, sino personas que “cumplen sus promesas, con la tradición a San Antonio”, con el pueblo.

En nuestros reportes de campo previos, aparecía también, que los “fiesteros” representaban una fuerza alterna al gobierno municipal en cuanto que mostraban cierta autonomía durante el desarrollo de las celebraciones, aplicando sanciones y castigos a todos aquellos que participan de los rituales y se desvían del comportamiento adecuado. Algunas de nuestras notas apuntaban que el orden durante la fiesta es vigilado por los mismos fiesteros a través de los “vaqueros”¹² que funcionan como policías y quienes tienen facultad de conducir a la cárcel pública a todo aquel que ocasione disturbios durante las corri-

das. Además informaban que durante estos días la policía municipal no ejerce de manera cabal su autoridad pues no tiene injerencia para sancionar a quienes ingieran alcohol libremente por las calles. Todo esto indica que durante la fiesta la autoridad institucional ve reducida su esfera de control social y venía a asumir en cierta forma el papel de espectador y sólo de apoyo para la organización festiva tradicional.

La organización de la fiesta. Los fiesteros

A continuación presentamos las obligaciones asociadas a los roles o cargos rituales más importantes de la organización festiva. El orden intenta una jerarquización tentativa entre los cargos.

MAYOL: Este personaje es el encargado de realizar y marcar el inicio de los preparativos de la fiesta, en su vivienda se lleva a cabo la primera reunión de los fiesteros para acordar los trabajos a realizar en lo posterior. El mayol, quién debe ser un individuo de respeto, debe haber organizado en fiestas previas alguna corrida, haber demostrado gran interés en el cumplimiento de su trabajo, debe haber probado su autocontrol en la ingestión de alcohol, debe tener suficientes recursos económicos para enfrentar los gastos que conlleva el cumplimiento de su deber. Es el encargado de realizar, asumiendo los gastos, una reunión preparatoria de la fiesta, llamada el convite, debe organizar la noche de vaquería de este mismo día y el ritual del *maak paach* ó “cierre de la fiesta”, que incluye otro llamado *ja'ats'paach*. Este ritual que lleva a cabo el *ajk'iin* consiste en una “limpia” a los fiesteros: vaqueros, vaqueras, diputados, para “sacarles” los malos aires que por su desempeño ritual hubieran “cargado”. Este cargo, probablemente por los gastos que trae aparejados cambia de ocupante cada año.

PRIOSTE: El prioste es el encargado de tomar nota y llevar los registros de todo aquello que concierne a logística y administración de las actividades de la fiesta. Lleva el control de los gastos que

cada actividad implica, anota y tiene control del cumplimiento de los ofrecimientos de apoyo que otros miembros de la comunidad o de la organización hacen al *Mayol*, al representante de la llamada alborada misa o a los diputados, hace una lista de personas del pueblo que en el día del convite desean que el contingente de fiesteros los visite, hace una lista de los toros que se van a “jugar” durante la corrida, indica al maestro de toreros cuantos toros se va a matar; junto con el Comité y apoyado por los diputados, por el *Mayol* y el *ajk'iin*, vigila los trabajos y recursos financieros de cada uno de los diputados en el día de su encargo en la fiesta.

Puede decirse que todos los cargos arriba mencionados y sus ocupantes son un cuerpo de justicia ante el que se ventila cualquier problema, queja, inconformidad, altercado que se suscite durante la fiesta entre los mismos fiesteros.

AJK'IINO'OB: Los *ajk'iino'ob* son cuatro, tienen rangos de primer maestro, segundo, tercero y cuarto. Ellos son los encargados de solicitar, ofrecer, vigilar, procurar el favor de los *yuumtsilo'ob*¹³ y del santo Patrono San Antonio. Son ellos pieza clave de todos los rituales de esta fiesta que presenta en todo su desarrollo muchísima ritualidad y respeto hacia el mundo sobrenatural.

COMITÉ: Lo conforman un presidente, el secretario y el tesorero, por lo general antiguos diputados o fiesteros. Fue creado hace diez años aproximadamente, precisamente para apoyar en la logística y administración de las actividades que realizan los diputados de la fiesta, en parte debido a tensiones y conflictos surgidos acerca del manejo de recursos económicos de parte de los diputados en turno. Ellos deben participar activamente vigilando que las cuentas salgan bien en la venta de cervezas durante el día y en el baile, manejan los fondos económicos del grupo, en fin son la parte administrativa.

DIPUTADOS O FIESTEROS: Se les llama fiesteros porque son ellos quienes sostienen digámoslo así, la fiesta, gastan unos pesos en cumplir con su devoción e invierten otros cuantos en cerveza y contratación de un grupo musical para el baile, tratando de lograr alguna ganancia. Ellos realizan la parte medular de los trabajos de la fiesta: preparan y ofrendan comida al Santo o Patrono del lugar y comparten la comida ritual con todo aquel que los visite, brindan alcohol a los demás fiesteros y organizan la corrida y el baile del día que les corresponde en la celebración del santo. Sobre cada uno de ellos recae la atención del pueblo cuando realiza su desempeño en el día que le corresponde como diputado.

SULISTANCIA: El sulistancia debe organizar una “vaquería de día”, esto ocurre alrededor de las diez de la mañana. Durante la fiesta debe ofrecer 2 ó 3 toros para torear en nombre de las “vaqueras”. El nombre de su cargo tiene connotaciones de carácter étnico y hace referencia a que este cargo era ocupado en alguna época de la historia peninsular por el dueño o patrón (*ts' uul*) generalmente blanco, de una estancia ganadera.

FISCALES: Ayudan en el desempeño del Juez de Plaza.



JUEZ DE PLAZA: Es el encargado y responsable de que el *k'axche'* (o coso taurino) haya sido bien amarrado para evitar accidentes durante las corridas, todos los días debe cumplir con este trabajo. Solicitar si así lo amerita el caso, la reparación de un tramo del tablado y verificar las condiciones del mismo para quienes lo ocupan. Es además, el encargado de vigilar que dentro del ruedo durante la corrida, se guarde la mayor compostura posible por parte de vaqueros y toreros, por ello su trabajo está ligado al de los maestros de vaqueros y toreros.

MAESTROS DE VAQUEROS Y TOREROS. Sus funciones son de dos tipos. Antes y durante la corrida: control del alcohol y vigilancia de los vaqueros y toreros respectivamente. El maestro de toreros también controla los capotes y los rejones con los que se da muerte a los toros. No debe permitir el acceso al ruedo de alguno de sus vaqueros o toreros en estado de ebriedad por el riesgo que esto representa. Si uno de ellos se vuelve intolerable, el maestro tiene la facultad de ordenar a los demás compañeros que lo conduzcan a la cárcel del municipio, si no entiende razones. Lo mismo ocurre con algún espectador que, acalorado por el alcohol pretenda entrar a torear sin la autorización del “maestro”. Auxiliados por el juez de plaza tratan de mantener el orden en todo momento.

Al finalizar cada corrida, cada maestro debe vigilar que los instrumentos utilizados en la corrida sean entregados completos al siguiente diputado. Deben además llevar las listas de quienes son los vaqueros y de quienes serán los toreros, pondrán las banderillas y matarán a los toros. Nadie no autorizado por ellos puede interrumpir el orden; hacerlo significa enfrentar su autoridad y la consecuencia puede ser la cárcel.

VAQUEROS Y TOREROS. Son por lo general gente joven que ingresa por esta vía al servicio de la fiesta. Su trabajo es arriesgado y

a veces por inexperiencia pueden resultar lesionados.

Acuerdos entre fiesteros y el presidente municipal.

Antes del inicio anual de las actividades festivas, los fiesteros y la autoridad municipal firman dos actas.

- La primera, consigna la solicitud que el grupo de fiesteros hace al H. Ayuntamiento para que le permita llevar a cabo la fiesta e incluye también la anuencia de éste para que se puedan realizar los eventos relacionados con la festividad. Se autoriza el consumo de alcohol en las reuniones que la organización de la fiesta implica. Los fiesteros se hacen responsables de sancionar a quién haga “escándalos” dentro y fuera (inmediaciones) del lugar donde se realizan las reuniones. Si se amerita, el que perturba el orden, debe ser llevado a la cárcel del ayuntamiento y serán los fiesteros mismos quienes lo conduzcan e indiquen a la autoridad formal el tiempo que deberá permanecer encerrado el infractor. Deben cuidar que los fiesteros “demasiado alegres”, se metan en problemas.
- La segunda acta consigna además de lo anterior, el pago de la suma de dinero que define el ayuntamiento por la “renta”/”uso” de los espacios públicos. Es una especie de pacto por el cual el ayuntamiento recibe una suma de dinero y deja a los fiesteros “hacer su trabajo”.

En relación con el papel que como agentes de control social durante la celebración cumplen los fiesteros, cabe aclarar que, una vez éstos han fijado el tiempo de encarcelamiento de una persona que se ha “desviado” del comportamiento apropiado en los espacios y tiempos festivos, no puede, la autoridad formal, intervenir para, a posteriori, modificar la “sentencia”. Y, cuando alguna autoridad ha intentado hacerlo, ha despertado la indignación de los fiesteros que

la han amenazado a ella con el encarcelamiento.

Breves comentarios finales.

En este trabajo hemos intentado acercarnos a una fiesta patronal indígena desde una perspectiva que nos permite ver las distintas posiciones (cargos) y roles rituales propios de la organización festiva, como un sistema de derechos y deberes interrelacionados cuyo ejercicio conduce por un lado, a la concreción de la fiesta misma y por otro, a la reproducción cultural de la comunidad. Esta reproducción tiene una de sus facetas más importantes en la serenidad y certeza de tener el futuro asegurado por el cumplimiento que la comunidad ha realizado a través de la organización festiva, de las ofrendas a las que “el santo está acostumbrado”.

Como se ha visto, se subraya sobre todo las funciones y/o obligaciones de quiénes ocupan los diversos cargos. Poco se habla de los derechos, consistiendo éstos en alguna recompensa económica poco considerable y una recompensa social; el respeto¹⁴ que ganan los “fiesteros” a través del reconocimiento que la comunidad les otorga por el buen desempeño de su cargo. El mal desempeño, en teoría deviene castigo por parte del santo. Sin embargo, a veces, puede éste recibirse con posterioridad: cuando la milpa del fiestero incumplido no se logra, cuando sus animales o algún pariente cercano enferma.

Además hemos querido mostrar cómo cuando la organización festiva está en manos de la comunidad, reciben quiénes ocupan los cargos, de manos de la autoridad oficial, una cesión temporal de la capacidad legítima de garantizar el orden e imponer castigos a quienes lo amenazan.

Vemos así que la fiesta patronal y su realización implican de alguna manera y en forma temporal la vigencia de un sistema normativo alterno. n



Elaboró Alejandro Cabrera. Proyecto Etnografía de las regiones indígenas de México. INH.

Bibliografía citada

- Baez – Jorge, Félix, *Entre los naguales y los santos: religión popular y ejercicio clerical en el México antiguo*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1998
- Collier, Jean F., “Problemáticas teórico-metodológicas en la antropología jurídica” en, Victoria Chenaut y Ma. Teresa Sierra (coords.), *Pueblos indígenas ante el derecho*, CIESAS – CEMCA, México, 1995
- Chance, John K. y William B. Taylor, “Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico – religiosa mesoamericana”

- en, *Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, Num. 14, mayo – junio, 1987
- Farriss, Nancy, *Maya society under colonial rule*, Princeton University Press, New Jersey, 1984
- Fernández Repetto, Francisco, “La norma detrás de las fiestas patronales: prevención de conflictos en los gremios” en, Esteban Krotz (coord.), *Aspectos de la cultura jurídica de Yucatán*, CONACULTA-Maldonado editores, Mérida, 1997, pp. 177-207 .
- Fernández, Francisco y Ella F. Quintal, “Fiestas y fiestas” en, *Revista de la Universidad Autónoma de Yucatán*, Num. 183, octubre – diciembre, Mérida, 1992, pp. 39-48
- Galinier, Jacques, *Campo Ritual, campo de sacrificio*, Curso en el marco del Proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio, Coordinación Nacional de Antropología, INAH, México, septiembre de 2005
- García Canclini, Néstor, *Las culturas populares en el capitalismo*, México, Nueva Imagen, 1982
- Godelier, Maurice, *El enigma del don*, Paidós, Buenos Aires, 1998.
- Korsbaek, Leif, *Introducción al sistema de cargos*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 1996
- Krotz, Esteban (edit.), *Antropología Jurídica: Perspectivas socioculturales en el estado del derecho*, UAM, Anthropos, Barcelona, 2002, pp. 13- 49
- Mauss, Marcel, “Ensayo sobre los dones. Razón y forma del cambio en las sociedades primitivas” en, *Sociología y Antropología*, Editorial

TECNOS, Madrid, 1979, pp. 157 – 263

Maurer, Eugenio, “Autoridad, comunidad y armonía en el mundo Tzeltal” en, Rosa Estrada Martínez y Gisela Gonzáles Guerra (coords.), *Tradiciones y costumbres jurídicas en comunidades indígenas de México*. CND, México, 1995, pp. 97- 128

Medina, Andrés, “Sistema de cargos y cosmovisión: otra vuelta a la tuerca” en, Gloria Artís (coord.), *Encuentro de Voces. La Etnografía de México en el siglo XX*, INAH, México, 2005, pp. 321-346.

Negroe Sierra, Genny M, *La cofradía en Yucatán en el siglo XVIII*, Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, México, 1984 (tesis)

Padilla Pineda, Marco, “Sistema de cargos, intercambio y prestigio” en, *Cuiculco*, Nueva época, Vol. 7, Num.19, 2000, pp. 117- 134

Quintal Avilés, Ella Fanny, *Fiestas y gremios en el oriente de Yucatán*, Cuadernos de cultura yucateca No. 4, CULTUR- Gobierno del Estado de Yucatán, Mérida, 1993

Quintal Avilés, Ella Fanny, “Sistema de normas, reciprocidad, reproducción cultural: fiestas en el oriente de Yucatán” en, Esteban Krotz, (coord.), *Aspectos de la cultura jurídica de Yucatán*, CONACULTA-Maldonado editores, Mérida, 1997. pp.161-176

Quintal, Ella F., Juan R. Bastarrachea, Fidencio Briceño, Martha Medina, René Petrich, Lourdes Rejón, Beatriz Repetto y Margarita Rosales, “Solares, Rumbos y Pueblos”, en Saúl Millán y Julieta Valle (coords.), *La comunidad sin límites* (Tomo I), INAH, México, 2003^a, pp. 293-382

..... “U Lu’umil máaya
wíinko’ob. La tierra de los mayas” en, Alicia Barabas (coord.),
Diálogos con el territorio (Tomo I), INAH, México, 2003b, pp.
275-359

Redfield, Robert, *Yucatán una cultura de transición*, Fondo de Cultura
Económica, México, 1944

Redfield, Robert y Alfonso Villa Rojas, *Chankom. A Maya Village*,
The University of Chicago Press, Chicago, 1962

Sandoval Forero, Eduardo, “Sistema cultural-jurídico y sistemas de
cargos mazahuas” en, *Cuiculco*, Nueva época, Vol.7, Num. 19,
2000, pp.103-116

Stephens, John L., *Viaje a Yucatán. 1841 – 1842*, México, 1937, tra-
ducción al castellano de Justo Sierra O’Reilly

Stephens, John L., *Incidentes de viaje en Centro América, Chiapas
y Yucatán*

EDUCA, San José de Costa Rica, 1971

Citas

- 1 Gran parte de la investigación de campo de este trabajo fue realizada por Alejandro Cabrera Valenzuela, del proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio, del Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- 2 En la península de Yucatán, llama la gente a las fiestas y celebraciones en honor a los santos patronos “las fiestas del pueblo”.
- 3 En este trabajo entendemos por popular a la religiosidad que controlan los propios habitantes de las comunidades. Esto es, destacamos la relativa autonomía de la organización festiva respecto de las autoridades civiles y religiosas oficiales.
- 4 Quintal y otros, Fiestas patronales y carnavales entre los mayas de la Península de Yucatán, en prensa en el INAH, México.
- 5 Ella F. Quintal en el libro, Fiestas y gremios en el oriente de Yucatán da cuenta de este interés y reúne puntualmente las notas que sobre el tema han escrito en diferentes momentos otros autores (Cuadernos de Cultura Yucateca, No. 4, CULTUR - Gobierno del Estado de Yucatán, 1993).
- 6 Eugenio Maurer en su estudio sobre la autoridad, comunidad y armonía en el mundo *Tzeltal*, propone que la esencia indígena reside en la *comunitariedad* buscada a través de la armonía familiar, comunitaria y la comunidad del mundo superior constituido por diversos seres. Este trabajo es muy interesante pues muestra como pueden convivir dos sistemas de gobierno en un mismo ámbito local, la autoridad institucional y la jerarquía cívico religiosa del gobierno tradicional.
- 7 Nader, 1965, citado en: Fernández Repetto, 1997:184.

- 8 Krotz establece que un rasgo central del sistema de reglas es su capacidad definitoria. “Las reglas de la ley definen aquellos conflictos que en un momento dado son altamente relevantes o esenciales para la sociedad respectiva (Krotz, 2002: 32 –ss).
- 10 Se refieren así a una “institución” que se ha vuelto muy importante en Yucatán, las expoferias, ferias que combinan comercio, espectáculo y consumo de bebidas alcohólicas sobretodo y que son impulsadas por empresarios. Define a estas ferias la lógica de la ganancia. De esta forma fiestas antaño populares han “caído” en manos de los capitales regionales. Véase sobre esto el ya antiguo pero aún vigente texto de García Canclini (1982).
- 11 Aquí la palabra “trabajo” connota organización, actividad y concreción de resultados.
- 12 Su función es arrear al “ganado” o sea a los animales que son toreados.
- 13 Espíritus dueños o guardianes de todo lo que existe.
- 14 Véase aquí el trabajo de Padilla acerca de la relación entre desempeño de cargos y respeto (2000).



LA FUERZA DE LA DEVOCIÓN**Peregrinar por el Perú****Resumen**

Vamos a referirnos a la devoción y religión: el hecho de salir de la casa hasta llegar al espacio sagrado, donde se encuentra la imagen sagrada entronizada en templos, ermitas, montañas, lagunas, nevados, constituye un antiquísimo ritual en los Andes. En el territorio actual del Perú se encuentran monumentales vestigios de estos centros de peregrinación. En una nación moderna, en permanente fricción con sus tradiciones ancestrales, se han reinventado sus rituales y se continúa peregrinando. Además con la migración, las imágenes son replicadas de sus lugares de origen para ser recreadas en otros espacios geográficos: cada migrante que sale de su tierra sea a otras ciudades del país o al exterior, lleva sus recuerdos, su comida, su lengua, y también sus imágenes religiosas, por lo que la devoción continúa, reinventándose tradiciones culturales y estrechando el tejido social en lejanos lugares. Los medios de comunicación y la globalización han influido en el lenguaje de las peregrinaciones, tal vez las formas cambian, pero el sentimiento y fervor persisten. En la peregrinación, desde que se inicia el camino hasta que llega al lugar del Santuario, el fervoroso peregrino se abre a ese Dios misericordioso que lo va a escuchar y le va a solucionar sus problemas. Se realiza una transacción en la que las ofrendas, los regalos, las limosnas y los sacrificios son los medios por los cuales las divinidades (Cristos, La Virgen María, Santos Patronos) humanizados, escuchan sus ruegos y súplicas en español, quechua, aymara y otras lenguas aborígenes.

En el Perú, la fuerza y vitalidad de la devoción, con todas sus características culturales regionales, se manifiesta a través del fenómeno religioso de la peregrinación.

Guíame Señor de Muruhuay, Auxíliame Virgen de la Puerta o Virgen de Chapi, Señor de Cachuy, Señor de Huanca son frases que con frecuencia leemos en la parte delantera o posterior de los medios de transporte público de la gran Lima, capital del Perú: camiones, buses o combis lucen estos llamativos letreros. Muchas veces nos hemos preguntado: ¿por qué estas advocaciones, de dónde vienen, qué hay detrás de estos llamados tan sugestivos?

Lo cierto es que detrás de aquellos carteles hay cientos de devotos migrantes, muchos de ellos instalados en la capital, que cada año van a cumplir con la “promesa” de hacer la peregrinación donde está la imagen de su devoción. Lo mismo sucede en las provincias del país, donde se hallan situados los santuarios regionales. Miles de fieles cruzan desiertos, trepan montañas, ascienden a nevados, en señal de cruenta penitencia, algunos mortificándose, caminan descalzos, otros cargan cruces o avanzan penosamente arrodillados, lastimándose los pies y rodillas, llorando y gimiendo, implorando algún milagro o favor (1).

En el Perú, la institución del Peregrinaje es muy antigua y singular porque combina en sus raíces una diversidad de tradiciones, la



indígena precolombina regional, la inca y el catolicismo europeo del siglo XVI. Vestigios muy tempranos de la existencia de centros de peregrinación precolombinos han sido investigados por arqueólogos en Chavín de Huántar (Ancash), en la Huaca de la Luna (La Libertad), en Cahuachi (Nazca), en Pachacamac (Lima), en el Coricancha (Cusco) entre muchos otros lugares documentados por cronistas y viajeros.

Nevados y montañas como Pariacaca (Huarochirí), Catequil (Huanachuco) Coropuna (Arequipa), Ausangate (Cusco), Marcahuasi (San Pedro de Casta) eran venerados ofreciéndoles sacrificios y diversos rituales andinos, en la creencia que allí habitaban los dioses tutelares de cada pueblo (2). Además la tierra (Pachamama), el trueno, lagunas o cochas, piedras eran considerados como Wakas o lugares sagrados dentro de un complejo panteón andino (3).

Con la conquista española estas tradiciones y su geografía sagrada fueron transformadas por la labor y estrategia evangelizadora de cada



una de las órdenes que llegaron a tierras americanas: dominicos, mercedarios, franciscanos, agustinos, jesuitas, trataban de salvar a los indígenas de sus prácticas idólatras o “cosas del diablo” (4). Empeñados en difundir la doctrina Cristiana de acuerdo a las características espirituales de estas órdenes, surgió una diversidad de advocaciones traídas desde España, entronizándose en los lugares más alejados del virreinato, tuvieron lugar milagrosas apariciones de vírgenes, Cristo y santos en los antiguos centros

prehispánicos y que con el tiempo lograron concentrar la devoción de sus habitantes, como lo refiere Efraín Morote Best:

“Muchas veces fueron halladas entre peñascos y montes, otras surgieron atrapadas por la reja de los arados que empuñaban los labriegos: no pocas fueron obras de misteriosos escultores o hechura de rústicos artesanos que a fuerza de azulea fabricaron obras de arte y objetos de devoción valiéndose de maderos que sangraban como hombres...otra variedad constituyen los numerosos y casi interminables relatos que ubican imágenes en rocas o montes donde se les halla por casualidad” (5).

El enfrentamiento de estas creencias religiosas con raíces diferentes trajo como consecuencia el exterminio o el repliegue y la clandestinidad de los cultos prehispánicos por temor a las represalias de las campañas de los “extirpadores de idolatrías” (6). Violenta y desgarradora, esta confrontación originó un profundo proceso de transformación de la sociedad del siglo XVI, y siguiendo estas huellas encontramos el origen de las devociones y la forma en que se manifiesta la actual religiosidad popular en el Perú.

La peregrinación en el Perú es un ejercicio o práctica que incluye



súplica, arrepentimiento y oración, cualidades propias del sentir cristiano, el comportamiento de las personas que acuden a las peregrinaciones implica un extraordinario desplazamiento de estas actitudes y sentimientos; al acudir anualmente a la peregrinación, hacer una donación importante al santuario o a la hermandad encargada, se espera obtener una gracia, un milagro, como recompensa por el esfuerzo desplegado. El objetivo sagrado es un rasgo que caracteriza a la peregrinación, el santuario es el lugar intermedio entre el cielo y la tierra y las figuras centrales de veneración son las imágenes que están en los altares. Algunas de ellas son verdaderas obras del arte colonial y republicano y permanecen allí durante todo el año, en el silencio de los altares, esperando a sus devotos para otorgarles su gracia y bendición.

El Santuario por lo general, está lejos de las casas de los peregrinos, la ruta es difícil y tiene un camino o “vía sacra”. El devoto sale de su casa, del espacio profano y por la vía de la peregrinación llega



al espacio sagrado ¿el santuario? Donde el poder y la presencia de Dios están definidos, produciéndose la regeneración espiritual; es el “centro del mundo” (7).

Cada una de las peregrinaciones son un claro reflejo del carácter cultural de las regiones que conforman en sí mismas un campo social con su propia historia y tradición; ocupa un lugar importante en la conciencia del grupo, le da cohesión y constituye una fuerza para su integración. Sin embargo, algunos elementos de sus “mitos de origen” se repiten

y coinciden como el de la aparición del Señor de Huamantanga en Canta (Lima) y el del Cristo Cautivo de Ayabaca (Piura). Del mismo modo, la corriente de tráfico humano que se desarrolla a lo largo del itinerario del peregrinaje vitaliza la sociedad, la economía y la cultura del área atravesada, justificándose plenamente aquellos versos del poeta español A. Machado: “*Caminante no hay camino, se hace camino al andar*”.

Las corrientes devocionales que han generado los Santuarios en el Perú han desbordado su delimitación geográfica, convirtiéndose a través de los años en centros religiosos regionales con ramificaciones en distintos puntos del país, con importantes sedes en la capital, organizadas en cofradías, hermandades o congregaciones que se encargan de mantener vivo el culto difundiendo en nuevos espacios, lo que va asegurando su supervivencia, de acuerdo al carisma y capacidad de liderazgo de sus dirigentes. Desde sus inicios en el Virreinato,

estas instituciones participaron activamente para vertebrar social y económicamente a los pueblos indígenas, reorientar sus actividades religiosas y enriquecer el tejido de solidaridades. Hasta hoy, participar en una cofradía o hermandad es un medio para adquirir estatus y prestigio dentro de la comunidad.

La fiesta y la celebración son parte importante del peregrinaje en el Perú. Llegar al Santuario después de sufrimientos mortificación, participar en la liturgia,



acercarse y tocar la efigie, prenderle velas, cirios, ofrendarle mantos, estolas, joyas, óbolos, escribirle cartas, velar la imagen, cargar el anda son parte del ritual del devoto, pero también la fiesta está incluida, sobre todo en los pueblos serranos donde conjuntos de danzantes y músicos intervienen desplegando lo mejor de sí mismos con extraordinaria fuerza ante la imagen venerada. Este aspecto, complementado con las comidas y bebidas tradicionales, es parte del programa de la mayoría de las peregrinaciones peruanas. Formas, texturas, olores, colores, sonidos y sabores invaden el espacio sagrado del santuario, con los que cada pueblo aporta sus propias tradiciones, enriqueciendo la brevedad de la fiesta, en un espacio temporal que es extraordinario al trascender lo cotidiano y permitir la elevación espiritual de cada uno de los peregrinos, legado del barroco hispano.

El esfuerzo de la iglesia para adaptarse a las formas de expresión de la religiosidad popular, diferentes a la liturgia oficial, es en algunos casos notable, como el del Padre Juan Serpa Meneses, Vicario de los quechua hablantes de Lima, quien desde la Iglesia de San Sebastián en el Cercado de Lima, celebra las fiestas de las regiones de Cusco, Apurímac, Ayacucho, Junín entre otras, oficiando la Misa en su lengua nativa, permitiendo así la cohesión de los migrantes en la capital (8).

El fenómeno de la peregrinación constituye un aspecto fundamental



de todas las religiones, representa una experiencia universal que ha sido enriquecida por la historia y la cultura de los devotos y fieles que la realizan. En todos los rincones del planeta se ha expresado la necesidad de peregrinar: Benarés (India), Tzichan (China) Lhasa (Tíbet), Shikoka (Japón), Karnak

(Egipto), Jerusalén (Israel), Roma (Italia), Santiago de Compostela (España), La Virgen de Guadalupe (México), Fátima (Portugal) Lourdes (Francia), son lugares sagrados que han sido o son grandes centros de peregrinación que dan testimonio de una necesidad del ser humano de buscar la trascendencia y regeneración espiritual (9). n





SANTUARIOS

1. El Cristo Cautivo de Ayabaca (Piura)
2. La Virgen de La Puerta de Otuzco (La Libertad)
3. La Cruz de Chalpón (Molupe-Lambayeque)
4. El señor de Huamantanga (Canta-Lima)
5. La Cruz del Cerro San Cristóbal (Lima)
6. El Señor de Cachtuy (Yauyos-Lima)
7. Nuestra Señora del Rosario de Yauca (Ica)
8. La Virgen de Chapi (Arequipa)
9. El Señor de Huanca (Cusco)
10. El Señor de Coyllur Rifi (Cusco)
11. Nuestra Señora de Cocharcas (Apuímac)
12. El Señor de Munchuay (Junín)

Citas

- (1) Para ampliar el tema recomendamos leer “El Pensamiento mágico-religioso del Perú contemporáneo” de Fernando Silva Santisteban en *Historia del Perú, Tomo XII*, Ed. Juan Mejía Baca, Lima 1980. También “Pilgrimage in Latin American” N. Ross Crumrine y Alan Morinis. Edit. Greenwood, Publishing Group, Inc. EE.UU. 1991
- (2) “Chavín y Tiahuanaco. Una nueva perspectiva de dos centros ceremoniales andinos”, Johan Reinhard. *Boletín de Lima*. N° 50, año 9, marzo 1987, pág. 29-49.
- (3) “Historia del Nuevo Mundo” de Bernabé Cobo, Biblioteca de Autores Españoles, Ediciones Atlas, Madrid, Tomo II, 1956.
- (4) “Historia del Culto de María y de sus Santuarios en Hispanoamérica”, Rubén Vargas Ugarte, Edit. La providencia, Lima 1931. “La venida del Reino, Religión, Evangelización y Cultura en América, siglos XVI-

XX, Gabriela Ramos (compiladora), C.E.R.A. Bartolomé de las Casas, Cusco, 1996

- (5) “Aldeas Sumergidas”, Efraín Morote Best, C.E.R.A. Bartolomé de las Casas, Cusco, 1988, pág. 2,3.
- (6) “La Extirpación de la idolatría en el Perú”, Pablo José de Arriaga, en Crónicas Peruanas de interés indígena. Biblioteca de Autores Españoles. Edit. Francisco Esteve Barba, Madrid, 1968.
- (7) “Lo sagrado y lo profano”, Mircea Eliade, Edit. Guadarrama, colec. Punto Omega, N 2, Madrid, 1967.
- (8) “Los caminos religiosos de los migrantes de la Gran Lima. El caso del Agustino”. Manuel Marzal, PUCP, 1988.
- (9) “Peregrinaciones en el Perú, antiguas rutas devocionales”. Marcela Olivas Weston. Universidad de San Martín de Porres, Escuela Profesional de Turismo y Hotelería, 1999, Lima.



fiestas populares religiosas

SIRLEY RÍOS ACUÑA¹

LOS ELEMENTOS ANDINOS Y CATÓLICOS EN EL CONTEXTO DE LAS FIESTAS RELIGIOSAS POPULARES

Resumen

Se aborda a partir de las ideas planteadas por Josef Estermann sobre la relación inter-transcultural entre las religiones, católica e indígena, manifestada en las festividades, los rituales, la oralidad y en general en la mentalidad individual y grupal. Los elementos católicos fueron redefinidos por los indígenas quienes los incorporaron a sus prácticas religiosas ancestrales y al mismo tiempo los elementos andinos se cristianizaron. En esta oportunidad nos vamos a centrar en dos festividades populares de los Andes peruanos, resaltando estos elementos, vinculados al ciclo agrícola, ganadero y humano.

La fiesta de las cruces es una de las más populares puesto que la forma de esta imagen cristiana no fue extraña a los indígenas, quienes lo relacionaron con la constelación de la cruz del sur, que era venerada desde tiempos remotos y estaba relacionada a la época de la cosecha. Otra de las fiestas populares de carácter devocional y patronal es la del patrón Santiago, que se manifiesta bajo dos formas de festejo: en honor a la imagen del apóstol Santiago como patrono de algún poblado o advocación católica no patronal y en honor a los ganados y los pastores. Se presenta de manera detallada la segunda forma de celebración. Lo que confirma que Santiago asumió la función del *Tayta Wamani*, *Tayta Orqo* o *Apu*, señor de los cerros, respecto a la protección e incremento de los ganados e incluso el apóstol fue asociado con *Illapa*, vinculado al rayo, el relámpago y el trueno. Esta condición convierte a *Illapa* así mismo en dios del agua y la lluvia, bajo la forma de una serpiente, y por tanto Santiago asume también estas asociaciones.

El actual sistema religioso popular en los Andes es resultado de una conjunción de prácticas culturales provenientes desde la visión indígena y occidental, donde prevalecen, según el contexto, los rituales propiamente andinos o lo cristiano católico.

Los aspectos rituales católicos han sido redefinidos por los indígenas quienes los han incorporado a sus prácticas religiosas ancestrales y al mismo tiempo los elementos andinos se han cristianizado. Según Josef Estermann no se ha producido sólo una asimilación de una parte sino que se ha dado una relación inter-transcultural entre ambas religiones católica e indígena y por lo tanto no se hablaría de un “sincretismo andino” de resultado por contacto, sino de relación y diálogo, a pesar de la férrea persecución y extirpación de las idolatrías locales. Esto se debe a la propia lógica andina donde rige el principio holista de la inclusión y no de exclusión como sería en el pensamiento occidental que trata de separar los opuestos y no de complementarlos. Es por ello que todas las prácticas del hombre andino están guiadas por los principios de inclusividad, complementariedad y relacionalidad, los cuales se expresan más claramente en la religión popular actual. De ahí la presencia de tres niveles del espacio andino que se relacionan: arriba, abajo y centro. El centro es el encuentro o *tinkuy* o *chakana*/puente. Por eso dentro del aspecto religioso, el saber andino considera lo sagrado y lo profano, el mundo religioso y el mundo secular en constante interrelación y en conjunción, no dicotómicos o separados. En esa lógica de relacionalidad “...se incluyen ‘verdades’ aparentemente inconsistentes y ‘realidades’ supuestamente incompatibles.”²

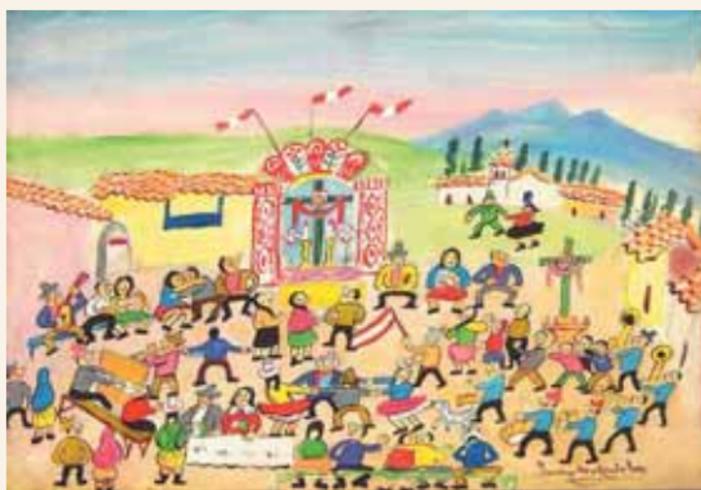
Josef Estermann afirma que los principios de inclusividad, complementariedad y relacionalidad están enraizados en la cosmovisión

andina, por tanto en la religión.

El proceso intercultural e interreligioso entre el catolicismo y la religión andina queda claramente evidenciado desde las primeras manifestaciones del arte religioso barroco en los Andes. También en las festividades, los rituales, la oralidad y en general en la mentalidad individual y grupal.

En esta oportunidad nos vamos a centrar en dos festividades populares de los Andes peruanos, resaltando la presencia de elementos andinos y católicos en su configuración, vinculados al ciclo agrícola, ganadero y humano. El calendario ritual en honor a santos, vírgenes, Cristos y cruces es un pretexto para la continuidad del calendario ancestral asociado a los solsticios y equinoccios, a la época seca y húmeda, a la vida y la muerte, a la noche y el día.

Para confirmar nuestra observación sobre el pensamiento andino y sus implicancias en las prácticas culturales en torno a su relación con la naturaleza, citamos lo dicho por el antropólogo Juan José García Miranda: *“En las sociedades con culturas cosmovisionales, como la*



andina, el cosmos en su conjunto está concebido como un ente con vida y es más con dimensión humana. En consecuencia, todos los componentes del cosmos tienen vida y, por ende, tienen una estructura orgánica y perciben y sienten la influencia de los agentes externos que actúan en el desenvolvimiento del ser. Si el mundo es concebido como un ente que tiene vida, entonces como todo ser vivo está sujeto a procesos reproductivos que se sintetizan en las capacidades de nacimiento y muerte, surgimiento y extinción que definen ciclos de existencia cuyos pasos de una fase a otra o de una condición a otra genera situaciones de espera y angustia en el hombre y en las colectividades organizadas al culminar una fase e iniciar otra.”³

La mayor parte de los actos propiciatorios en el contexto de las festividades religiosas populares corresponden a la reproducción o fertilidad vegetal, animal y humana, así como a fines de protección y buenos augurios para el futuro.

La Fiesta de las Cruces

La cruz como primer símbolo del catolicismo fue impuesta durante y después de la conquista española en América. Se colocó sobre la *guaca* destruida por los evangelizadores o las *apachetas* de los caminos y se dieron explicaciones legendarias acerca de su presencia en nuestro continente. Pero la forma de esta imagen cristiana no fue extraña a los indígenas, quienes lo relacionaron con la constelación de la cruz del sur, que era venerada desde tiempos remotos. Precisamente, los catequizadores se aprovecharon de ello e implantaron la festividad de las cruces en mayo, mes en el que dicha constelación alcanza su cenit, por tanto, es época de cosecha. De ahí, que la cruz está estrechamente vinculada con el ciclo agrícola y esto lo vemos expresado en las creencias y costumbres tradicionales. Así, la cruz se popularizó y difundió en los Andes, siendo objeto de ceremonias de origen ancestral y católica.

En la actualidad encontramos cruces de diferente tipo en todo el territorio peruano como las de calvario, llamadas así en Huamanga, o para el interior de las viviendas; de techo o zafa-casa; de camino, de viajeros o pasionaria; de cerros o *Apus*; de barrios o de devotos; de chacras, siembras y cosechas; de la entrada y salida de los pueblos; de cementerios; de atrios de iglesias; de propiciación; de conmemoración; de curandero; de *cocha mama* (madre agua o mar), entre otras.

La figura de la cruz también está presente entre los pastores durante el ritual de la marcación del ganado. Al momento de preparar la “mesa” de ofrenda se elabora una cruz con el *ichu* de las alturas.

El tres de mayo se considera comúnmente el día central de la festividad, aunque también son celebradas en carnavales, semana santa, limpia acequia, en los meses de enero, febrero, abril, junio, julio, agosto y setiembre de acuerdo a las costumbres de cada localidad.

La cruz está arraigada en el acervo cultural de los pueblos y por eso es común su intervención en las festividades mayores y menores. Además, se distingue la fiesta de las cruces grandes y pequeñas. La primera tiene un carácter público, mientras que la otra es más privada y hasta familiar.

Entre las cruces grandes encontramos por ejemplo la cruz de los cerros o de camino, hecha de madera de la zona, generalmente pintada de verde o rojo y decorada con los símbolos de la pasión. Estas cruces llevan un nombre según el lugar donde se ubican. Así tenemos a las de Potochi, Santa Cruz, Espíritu Santo, Pata y la Soltera en Huanca-velica; de San Cristóbal en Pucará (Junín); de Motupe o Chalpón en Lambayeque; de San Cristóbal en Lima, entre otras.

En la comunidad de Huaros (Canta) y en general en el mundo andino las montañas o cerros tutelares forman parte de la vida co-

tidiana de los poblados donde se ubican, por tanto sus protectores y guardianes. Se conciben como morada de los dioses y los *mallquis* o ancestros, por lo que son reverenciados. En los cerros tutelares de Huaros existe una cruz que también se venera durante la limpia acequia o fiesta del agua.⁴

La estructura básica de la fiesta de las cruces, comúnmente en mayo, es similar en todos los pueblos. A esto se añaden algunas particularidades locales. Las hermandades o cofradías de la cruz se encargan de organizar la festividad en coordinación con los mayordomos o *carguyoq* que fueron elegidos el año anterior.

Las cruces ubicadas en sus capillas, en el camino y en el cerro tutelar son sacadas de su sitio establecido para ser trasladadas en hombros, al compás de los músicos y estruendo de cohetes (elementos pirotécnicos). Esto se hace días antes de la celebración central, el tres de mayo, para ser retocadas por algún artista pueblerino⁵. Luego, proceden a cambiarles de manto o son “vestidas” en ceremonia especial por un grupo de devotos seleccionados y son adornadas con esmero, colocándoles plantas y flores diversas, especialmente silvestres, y “*hualljas*” (especie de collares confeccionados con panes, roscas, frutas o verduras).

En algunos lugares son “veladas”, al igual que las cruces pequeñas. El día 2 de mayo se realiza la víspera y durante la noche se



lleva a cabo el “cruz velay” en la capilla o en la iglesia matriz, entre rezos, ruegos y velas encendidas. A este ritual en el Cusco llaman “cruz velacuy”.

En la mañana del día 3 se lleva a cabo la misa solemne y la bendición de todas las cruces que los fieles acostumbran tener en sus casas. Enseguida, la cruz o cruces salen en procesión por la plaza principal y por las calles del poblado, al compás de la banda de músicos y coheteros (elementos pirotécnicos). En Chupaca (Junín) las cruces son acompañadas por Negros, danzantes que se encargan de transportarlas durante el recorrido, y por grupos de danzantes de *Shapish*, que representan al poblador de la Amazonía.⁶ Asimismo, en todo el Valle del Mantaro decenas de parejas de chonguinos, personajes que satirizan los bailes de los chapetones europeos, bailan en honor de la santísima cruz de mayo. En cambio, en la región de Ayacucho destacan para esta fecha los danzantes de Tijeras y en el distrito de *Luricocha* de la provincia de Huanta de la misma región se hacen presentes grupos de *Chunchos*, personajes vestidos de músicos de la Amazonía ayacuchana, que acompañan a la Cruz del Señor de *Pachapunya*.⁷

Después de la procesión se realiza según la región algunos eventos complementarios de la festividad como en Huancavelica la corrida de toros y en Pucará (Junín) el día cuatro de mayo por la noche se realiza el “*toro velay*” que se inicia con el ritual de adivinación por medio de la hoja de coca, al ritmo de las *wagras* (corneta de cuerno de res), en donde se verá la suerte que tendrá el toro sacrificado, muerte lenta o rápida. Estos animales son donados por los devotos. Lo que sigue el día cinco de la fiesta de la Cruz de San Cristóbal en Pucará es el sacrificio de los bueyes en la casa del mayordomo, el descuartizamiento y la distribución simbólica de las partes del animal que se describe de la siguiente manera: “*La verga es el látigo con que baila por el resto de la fiesta el mayordomo, la piel de las criadillas es su chullo. La cola es el látigo de la esposa del mayordomo, y el pellejo que cubre*

los intestinos, su lliclla. Con el bazo se azotan las espaldas para protegerse de las enfermedades del pulmón. Las tripas son colocadas en una canasta. El resto de la res es rápidamente trozado para que los cocineros (sólo varones) preparen, en unas enormes pailas, un gran caldo comunal.”⁸ Todos los actos celebrados son en agradecimiento “...a la cruz y al cerro por su tutela, y a la pachamama por el cariño recibido por medio de sus frutos.”⁹

Una vez que se han nombrado a los nuevos mayordomos de la fiesta del próximo año se procede al retorno de las cruces a sus lugares de siempre.

Según Sergio Quijada, los pobladores de Huancavelica creen que esta cruz “... representa el santo custodio de las buenas cosechas, la que calma las iras de los agentes de la naturaleza, la que defiende la salud y en la que el arriero deposita su confianza para que durante



el viaje no tenga percance ni sea dura la fatiga; para que no le parta el rayo o no sea obstaculizado por los malos espíritus.”¹⁰

Las cruces pequeñas son las de devoción doméstica, pertenecientes a cada familia, ya no de la comunidad como en el caso anterior. De ellas las más conocidas dentro del arte popular son las de calvario y las de techo, elaboradas en distintos materiales. Además, pertenecen a esta categoría las cruces de individuos, en este caso de caminantes o viajeros ayacuchanos, que aparecen dentro del grupo de “santolines”, pequeñas esculturas de piedra de Huamanga (niño *rumi*), las cuales son codiciadas por los brujos de la zona y de otros pueblos.

Las cruces calvario de Ayacucho, también llamadas de la Pasión,¹¹ y que reproducen en pequeño formato a las cruces de camino, son colocadas al interior de las viviendas como signo de protección contra los malos espíritus y “daños” (brujerías). Estas cruces presentan los símbolos de la pasión de Cristo y una peana de dos a más escalones sobre la cual puede estar, a veces no, representada una escena campesina referida a la misma temática de los cajones Sanmarcos (castigo de un abigeo rodeado de campesinos, animales y un santo).

Cuando la cruz de la Pasión lleva sobre la cabeza de Cristo, la figura de una tiara con dos llaves o sólo con las llaves se le llama cruz de San Pedro; es de Trinidad si tiene la efigie del Padre Eterno; en otras se observa la farola o paloma (*urpi*) con y sin triángulo a la que se denomina Santa Cruz, Espíritu Santo o Espíritu. En cambio hay otras que presentan en la peana la representación de San Antonio acompañado de un arriero y una pastora rodeados de acémilas y ganado vacuno que reciben el nombre del santo. También algunos devotos solicitan la cruz de Santiago rodeado de pastores y ganado y para ciertas siembras piden la representación del *cuculi* (ave). Cada una de estas cruces son festejadas en fechas distintas.

Otros objetos de uso mágico religioso son las cruces de techo conocidas en Junín como “zafa-casas” y en Pachangara (Lima) como “cruz *Masha*”. Se colocan con fines de protección y prosperidad, muy adornadas con cintas y flores multicolores, sobre la cumbrera de las nuevas viviendas, después de finalizado su techado. Esta colocación lo realizan los padrinos que han sido elegidos con anticipación por los dueños de casa, al son de la música o *harawis* (cantos), que termina en baile y banquete general. De algún modo esta ceremonia se vincula con la realizada para las vigas pintadas de Sarhua que también son obsequiadas por los compadres.

Después del techado, los padrinos dan la bendición y otorgan un nombre a la casa. En Junín, desde el techo de la nueva casa arrojan a los presentes y a su comitiva caramelos, galletas y monedas. Precisamente, son los padrinos quienes mandan a confeccionar las cruces pero en algunos lugares del Cusco son los ahijados los encargados de llevarlos como regalo.

La cantidad de estas cruces depende del número de padrinos y refleja el prestigio del dueño de casa dentro de su comunidad. Es así como para cada pueblo existen otras variadas costumbres vinculadas al momento de la colocación de estos objetos religiosos, que en esta oportunidad sólo hemos mencionado aspectos comunes a todos.

Esta diferenciación se da así mismo en el empleo de materiales y técnicas. Podemos encontrarlos mayormente de fierro forjado, de hojalata recortada, soldada y con o sin policromía de esmaltes en la cara principal; en menor proporción de acero, madera, cerámica e ichu. Además, pueden estar solitarias y otras veces acompañadas de pequeñas botellas o cántaros conteniendo agua de lluvia, agua bendita, vino, aguardiente, chicha de jora, otros licores y monedas de plata antigua; muñecos colgados, lanas teñidas de rojo, verde, amarillo, cintas o trencillas, *wallas*, mazorcas de maíz con hojas trenzadas, escobitas de *ichu* o espigas de trigo; incluso se encuentran flanqueadas por toritos

de Pucará, por iglesias y conopas recipientes de Quinoa, por leones también de cerámica representados de pie y recostados, entre tantos elementos propiciatorios.

La fiesta del Patrón Santiago o del Taita Shanti

Desde mediados del siglo XVII los gestos y actos rituales andinos ya no se presentan puros. Precisamente, el calendario agropecuario y litúrgico en los Andes está en estrecha relación con el ciclo santoral católico bajo las advocaciones de vírgenes, santos, Cristos y cruces. Se veneran estas imágenes religiosas según las cualidades y funciones que asumen respecto al periodo de abril a agosto, tiempo seco, de cosecha y buena salud; de setiembre a marzo, tiempo lluvioso, de siembra, enfermedad y muerte; y un período de separación o transición entre ambos períodos.¹²

Las fiestas de carácter devocional y patronal están extendidas a lo largo del territorio peruano. Se asocian a sistemas simbólicos-rituales. De acuerdo al antropólogo Juan José García Miranda: *“El ciclo de las devociones del santoral son productos de las sustituciones, adopciones, recreaciones y representaciones a las creencias traídas por occidente moderno. Adición, que sin embargo, no se ha efectuado a imagen de su matriz europea sino de acuerdo a la cosmovisión de cada pueblo, en los que la figura de las Santas y los santos se humanizan y, en algunos casos, se panteisan y adquieren atributos ajenos a su visión oficial.”*¹³

Entre las más populares se encuentra la fiesta al patrón Santiago, celebrada en varios pueblos y en cada uno, o bien la figura del Patrón es central, o es nula su presencia, quedando solo en el nombre de la festividad religiosa. Así, se manifiestan dos formas de festejo: en honor a la imagen del apóstol Santiago como patrono de algún poblado o advocación católica no patronal y en honor a los ganados

y los pastores.

El día principal de común celebración en los pueblos del Perú es el 25 de julio. Cabe señalar que la fiesta patronal más pomposa se lleva a cabo en Chongos Bajo de la provincia de Chupaca (Junín). Entre el 16 al 31 de julio se realiza en el distrito de Cabana de la provincia de Pallasca (Ancash) la festividad patronal. Del 15 al 25 de julio lo celebran en Santiago de Chuco en La Libertad. Entre el 18 al 25 se realiza en el distrito de Santiago de Surco en Lima. En varias localidades de Apurímac (Tamburco y San Pedro de Cachora en Abancay, Antabamba y Cotaruse en Aymaraes, Chuquibambilla en Grau) se festeja el día 25, así como en el distrito de Pampamarca de la provincia de La Unión de Arequipa y en Moyabamba de la región de San Martín. En Taquile, Pomata y Santiago de Pupuja de Puno la fiesta se da entre los días del 24 al 26 de julio.

Como fiesta de los ganados y los pastores el Santiago o *Taita Shanti*



se da en todo el valle del Mantaro desde el 24 de julio y todo el mes de agosto. Debemos aclarar que esta celebración a pesar de llamarse Santiago no se centra en esta imagen sino que más bien bajo la advocación del apóstol los indígenas continuaron, después de la llegada de los españoles, festejando a sus ganados nativos (y posteriormente a los que se incorporaron) y a los pastores. Esta evidencia confirma que el apóstol Santiago asumió la función del *Tayta Wamani*, *Tayta Orqo* o *Apu*, señor de los cerros, respecto a la protección e incremento de los ganados. Por eso es que los lugares más cercanos a las grandes poblaciones como Huancayo, según Sergio Quijada Jara¹⁴, “...veneran a este Apóstol encendiéndole ceras en la víspera de la fiesta y conservando la imagen en bulto, en muchos casos con su típico caballo blanco, con su sombrerito de vicuña y poncho...”¹⁵. Como ocurre con la mayoría de festividades, en la víspera del día central se realiza la “velación”. De ahí, que en Huamalí (Jauja), luego de la misa al apóstol, los devotos se trasladan al campo con sus animales para dar inicio a la marcación o *señalacuy*, siguiendo los ritos y costumbres ancestrales.

En cambio, en las poblaciones mayoritariamente campesinas de extracción indígena de la región de Huancavelica como en los “...anexos y caseríos del distrito de Salcabamba, Sachacoto, Santa María, del distrito de Surcubamba, así como en Pampas, Huachocolpa, Rundo, Izcuchaca, Larmenta, Conaica, Pilchaca, etc., no toman en cuenta al Apóstol Santiago, porque lo que más les interesa es preocuparse de la “PAGAPA” u ofrenda que le deben rendir al cerro mayor o a la tierra porque aún obran con criterio panteísta pensando que dentro del cerro o en el fondo de la tierra está el “TAYTA WAMANI” o “TAYTA ORQO”, o señor de los cerros, que no es sino un hombre alto, de dientes de oro, fornido y que usa botas y que reside en un suntuoso palacio, cuyos designios a favor o en contra depende de la forma cómo los moradores de dicha comunidad se comportan con él.”¹⁶ Lo cual supone que en realidad la fiesta de Santiago sería la fiesta del *Tayta Wamani*,¹⁷ a través de la celebración a los ganados y pastores. Es decir,

se rinde culto a deidades andinas bajo el ropaje católico. Anteriormente, esta fiesta indígena se denominaba *Tinyanacuy* o *Tinyacuy*.¹⁸

A diferencia de la herranza española, la marcación o señal de los ganados se realiza desde épocas prehispánicas con el corte de la orejas y colocado de aretes de lanas o cintas coloridas. La música característica de esta celebración surge de cornetas antiguas, hechas de *mamaq*, *yungor* o *longor*, carrizo o chonta blanca, maguey o ágave, que son tocadas por varones y las *tinyas*, tambores pequeños, que son tocadas por mujeres, que a la vez son las cantoras. Con la incorporación del ganado vacuno se elaboran de sus cuernos las cornetas *waqras* en forma de espiral y recto.

La estructura básica de esta fiesta religiosa de origen prehispánico presenta etapas. En la víspera se prepara la mesa para realizar el “velorio” de los elementos que se emplearán en la señal, destacando una variedad de flores silvestres, que son simbólicas en el contexto del ritual y representan a los tipos de ganado. La flor *lima-lima* es la vaca, la *wila-wila* el carnero, el *kuchip chupan* el cerdo y el *waylla ichu* evoca la reproducción de los animales.¹⁹ También se colocan la imagen del apóstol y animalitos de yeso o piedra, pequeños mates conteniendo tierra blanca, trozos de plata y oro, dulce mezclado con aguardiente, *ichu*, *huallja* (especie de collar de la abundancia), pasas, maní, manzana, nísperos y lanas o cintas para los aretes.²⁰ A la media noche o *chaupi tuta*, la persona designada por el dueño de casa donde se hace el “velorio” lleva un poco de esta ofrenda a *Tayta Wamani* diciendo en quechua: “...dios del cerro, abre tu corazón, recibe esta mi pequeña ofrenda, y trata de conservar buenos y sanos a todos mis animales.”²¹ El día central, por la madrugada, se realiza el “*pacha wala*” o “*luci luci*” que consiste en encender manojos de *ichu* y pasarlo por entre los animales ubicados en el corral, con la finalidad de ahuyentar la mala suerte y anunciarles que es su día. Hacia el medio día se lleva a cabo el “*quintoy coca*” o “*quintoy acllay*” que es la distribución de hojas de

coca entre los asistentes, las cuales representan animales; luego se hace la contabilidad de estos animales simbólicos. Después se da inicio a la marcación o *señalacuy*. Primero se colocan los aretes a las hembras y luego a los machos se les cuelgan las *hualljas*. Las más ancianas esparcen entre los animales y la concurrencia harina de maíz, acto denominado “*chiku-chiku*”, con el fin de que los animales vivan sanos y se reproduzcan. Al siguiente día, se reúnen las cintas o lanas sobrantes, trozos pequeños de orejas y algunos elementos rituales para realizar la *señal pampay*, que es enterrar en una esquina del corral esta ofrenda junto a la *illa* en forma de animal o amuleto protector. Incluso, en algunas zonas celebran el “matrimonio simbólico” entre los animales tiernos y las personas solteras.

A todo esto debemos señalar que la imagen del apóstol Santiago, muy representado en el arte religioso de occidente, se difundió en los Andes porque los indígenas lo asociaron con *Illapa*, conocido también como *Chuquilla*, *Catuilla*, *Libiac*, *Uchú Libiac* que “...engloba al rayo, al relámpago, al trueno y al resplandor; entidades todas que se reconocen como hermanos sólo cambiando de nombre según las regiones y en calidad de hijo aparece Uchú Libiac, que es conocido como centella; estas mismas entidades se dividen en mayores o curac y menores o *sullca*.”²²

Los evangelizadores pretendieron identificar a estos fenómenos meteorológicos (rayo, relámpago y trueno) con la Santísima Trinidad, pero no resultó, y más bien, los indígenas lo asociaron al apóstol Santiago. El investigador Manuel Marzal incluye a *Illapa* dentro del panteón andino entre los dioses del cielo que se ubican en el mundo de arriba o *hanaq pacha* y el cual seguía en orden de importancia y de mayor veneración después de *Wiracocha* y el *Inti*. Siguiendo la opinión del cronista Cobo, Marzal indica que *Illapa* tenía tres denominaciones y se encontraba representado, al igual que el sol, por tres figuras hechas de manta.²³ Así, formaría parte de una trinidad que es como lo veían

los cronistas cristianos desde su esquema católico.

Con la llegada de los españoles el espacio andino se reconfiguró y la nueva forma iconográfica que *illapa* asume en la mentalidad indígena subsiste también en los rituales y en la tradición oral que señala que el apóstol Santiago causa tormentas eléctricas al galopar con su caballo por el cielo. Los rayos, truenos y relámpagos, llamados “refucilos”, son causados por éste. Los rayos son considerados fuego.²⁴

Como se sabe, los santos en general se afianzaron en los pueblos andinos y en el imaginario de sus pobladores, a tal punto de que no falta un santo patrón del pueblo fundador y protector al cual se le rinde festividades y ofrendas diversas. Este culto a las imágenes fue en un principio rechazado por los evangelizadores pero conforme pasó el tiempo y se dieron nuevas circunstancias especialmente en la etapa en que domina el barroco andino, el culto a las imágenes cristianas (los nuevos “ídolos”) se difundieron en todo el espacio andino como un recurso pedagógico de transmisión de la fe católica y, como ya se mencionó, por el principio de inclusión vigente. Además, para los indígenas el culto a las imágenes no les era desconocidas y por el contrario estaba de acuerdo con su lógica cultural por cuanto se consideran a los santos o imágenes como intermediarios sagrados entre la entidad Dios



o ser sobrenatural (*Illapa* por ejemplo) y los seres humanos, quienes alivian las necesidades más inmediatas y concretas porque escuchan las peticiones. Hasta se puede decir que la identificación de *Illapa* con un santo se debe a que los propios evangelizadores manifestaban que tanto Jesucristo y la virgen María, como los santos, estaban en el “cielo vivos y gloriosos”, lo cual es de suponer que recordaran que *Illapa* se ubica como deidad del cielo. Incluso, Manuel Marzal refiere que los indígenas llegaron a consignar a las imágenes de los santos verdaderas manifestaciones de lo sagrado o hierofanías. De ahí que cuando se implanta la forma de organización de las cofradías éstas se dediquen en principio a la veneración de un santo específico.

Los santos patronos de animales aparecen persistentemente asociados a los vientos y a las lluvias. De ahí, que el apóstol Santiago se considera entre los aymaras y quechuas actuales como dios de las lluvias. Personaje vinculado a los ritos de propiciación de la fertilidad, es decir, en la mentalidad campesina se le atribuye funciones específicas de provocar las lluvias, así como San Juan provoca el frío, San Pedro y San Isidro el viento, San Isidro la lluvia para los cultivos.

No es extraño que esta asociación de *Illapa* con el rayo, el relámpago y el trueno lo convierta en dios del agua y la lluvia, y en tal sentido asumía la forma de una serpiente. Así, se dice que la imagen del rayo es la de una serpiente con una sola cabeza, en cambio la que lleva dos cabezas hace referencia al arco iris que es otra de las manifestaciones de *Illapa*. Debemos señalar que *Illapa* asumía varias formas en el imaginario indígena según las zonas donde se le veneraba, que fue en todo el espacio andino, y así entre los incas aparecía como un guerrero ubicado en el cielo portando una honda y una maza. Al parecer, la imagen de *Illapa* personificada en la serpiente desaparece después de la Conquista y el guerrero inca se convierte en Santiago. Es por ese motivo que hoy en día no se reconoce explícitamente a *illapa* como serpiente y más bien se le asocia con otra deidad mayor

entre los aymaras llamado *Tunupa* o *Choquela*, quien también posee los mismos atributos. Al final prevaleció la figura de *Illapa* que asumió todos los poderes de *Tunupa* hasta casi hacerlo desaparecer por completo. Debido a su poder, tenía la facultad de beneficiar o perjudicar las cosechas o a los animales.

El poder engendrador de *Illapa* se manifiesta con el nacimiento de los mellizos y en las personas con deformaciones físicas como el *ekeko*. Quienes son tocados por *Illapa* y sobreviven, se convierten en hechiceros porque adquieren la facultad de poder comunicarse con los seres del *uku pacha*. Alrededor de *Illapa* existen una serie de creencias y rituales que perviven en la mentalidad de los campesinos aunque las nuevas generaciones no reconozcan a esta deidad andina



como tal pues como dijimos se popularizó y difundió en la figura del Taita Santiago.

Se considera a *Illapa* tan poderoso como el mismo dios cristiano que ni éste puede echarlo del cielo.

Si se revisan los estudios de mitología andina nos daremos cuenta que el ciclo mítico de *Illapa* es bastante complejo y no hay forma de ubicarlo o clasificarlo en un determinado espacio. Así, dentro de la clasificación de los espacios andinos quechuas como aymaras, *Illapa* aparece tanto en el *uku pacha* como en el *hanan pacha*. Se convierte en un ser que transita los diferentes mundos y se interrelaciona con los seres que habitan en cada uno de esos espacios. Por eso nos resultó interesante la figura de *illapa* en relación al planteamiento de Joseh Estermann: la religión como *chakana*. Diríamos *Illapa* como *chakana*, puente entre mundos diferentes no irreconciliables. Pero dentro de los esquemas clasificatorios del panteón andino realizado por los cronistas como Cobo y Acosta y estudiosos contemporáneos como Marzal consideran a *Illapa* sólo en el mundo de arriba a pesar de ver en *Illapa* la personificación del demonio, lo diabólico e idólatrico.

La mentalidad andina se caracteriza por su inclusividad, complementariedad y relacionalidad. De ahí que incluyen en la forma de *Illapa* los poderes de *Tunupa* o *Illapa* es incluido en la imagen de Santiago. La complementariedad se da en que al mismo tiempo que es un ser positivo es negativo y eso se demuestra en su capacidad de destruir sembríos o favorecer la producción. En ese sentido aparece como “diablo” y Santo.

Entre los aymaras se mantiene casi imperceptible a *Illapa* andino relacionado a los fenómenos meteorológicos como el rayo, relámpago y trueno, al mismo tiempo que a los vientos fuertes y lluvias. Algunas de estas atribuciones también lo tienen otras deidades andinas como

el *Amaru*, dador del agua, al cual no se le ha dedicado mucho estudio, sino solo un artículo acertado realizado por el historiador Pablo Macera, a raíz de un hallazgo extraordinario de un conjunto cerámico de amarus-tejas y que da nuevas luces sobre la religiosidad popular.

La presencia de peces dentro de los relatos orales sobre *Illapa* nos recuerda la asociación de éste con el dios *Tunupa*, quien aparece junto a dos mujeres peces o sirenas. Por extensión *Illapa* tiene la facultad de generar el aumento de los peces.

A manera de conclusiones

Josef Estermann plantea en su texto “Religión como *chakana*. El inclusivismo religioso en los Andes” “...comprender el “*sincretismo andino*” desde la lógica misma de la cosmovisión andina como un fenómeno enraizado en los principios de la inclusividad, complementariedad y relacionalidad.”²⁵ Para desarrollar su hipótesis de trabajo de que “El pensamiento indígena de los Andes posee características (...) que permiten incluir de manera relativamente fácil elementos



culturales y religiosos extraños en el seno de la propia religión y cosmovisión.”²⁶, se vale del análisis de una categoría andina que evidencia esa relacionalidad: la *chakana* (puente, cruce, transición entre dos puntos o regiones) que iconográficamente se vincularía a la cruz como eje ordenador para mantener el equilibrio cósmico. Siempre partiendo del principio de inclusividad que se da a través de la complementariedad y relacionalidad diremos que los actuales andinos que viven en las zonas rurales y en las ciudades tienen una identidad multirreligiosa porque aunque traten de rechazar y olvidar sus prácticas religiosas anteriores a su incorporación a las nuevas iglesias o sectas religiosas siempre “recuerdan” y las hacen “dialogar” con sus anteriores prácticas y la realidad social lo evidencia.

La idea de un Dios alejado de la cotidianeidad de los seres humanos no está presente en la cosmovisión andina lo cual no supone que no se tenga la idea de un Dios supremo y creador (*Wiracocha*) y por eso mismo aunque persista la idea de ese Dios en la figura del Dios Creador cristiano “*Existen otras deidades y seres sobrenaturales que afectan más directa y significativamente la vida cotidiana del quechua.*”²⁷ Esas deidades son más poderosas y crueles porque son parte de la misma naturaleza. Ahí es donde quiero detenerme. También *Illapa* dentro de la cosmovisión aymara es más poderoso que el propio Dios cristiano que no puede arrojarlo del cielo.

Cabe decir y enfatizar, siguiendo a Rubén Paredes, que las deidades y poderes sobrenaturales dentro del mundo andino se encuentran asociados a la naturaleza como los cerros, *Taita Wamani* o *Apus*, la madre tierra o *Pachamama*, las aguas y los fenómenos meteorológicos porque el campesino actual y seguramente sus antepasados indígenas no separaron “...su práctica ritual (“más católica que andina”) y su cosmovisión (“más andina que católica”)” puesto que para ellos “todo forma parte de un conjunto integrado” que es parte de ellos mismos.²⁸ Por eso Paredes habla de un sincretismo que se ha dado desde las raíces

de la cosmología andina.²⁹

Si nos referimos a la existencia de *Illapa* como dios de fenómenos meteorológicos podríamos decir que éste también al igual que las otras deidades se sincretizó, siempre desde el principio de inclusividad, con otras deidades andinas como *Tunupa* o *Amaru* debido a la capacidad de adaptación y adaptación, prestación y de conversión de la población andina para hacerlo más funcional a sus necesidades. Se adopta y adapta elementos foráneos para hacerlos funcionales a las necesidades inmediatas. De ahí que el culto a los Santos se haya profundizado y difundido rápidamente en el espacio andino y que cada uno haya adquirido una especialización o función de acuerdo a las necesidades humanas. Ahora las *illas* de los Santos ocupan un lugar importante en vez de las antiguas



huacas o "ídolos".

¿Podría *Illapa* ser considerado como el conector de los espacios andinos: *hanan*, *kay* y *uku pacha*? Jurguen Golte al realizar su análisis interpretativo de la iconografía Moche habla de las interconexiones de estos espacios, a los cuales denomina "interfaces", y Josef Estermann llama *chakana*. Creemos también que *Illapa* es un conector de los mundos, una especie de tricskter, extraña convivencia entre fuego y agua al igual que el dios *Tunupa*. Es el rayo asociado al arco iris, la serpiente y a los ríos o fuentes de agua: siendo rayo y arco iris ubicado en el cielo se contacta con la tierra y transformándose en serpiente se interna en las profundidades de las aguas y las cuevas. Su carácter ambivalente hace que pertenezca a mundos opuestos, arriba y abajo.

A diferencia de lo que señala Estermann, Paredes, desde su perspectiva evangélica, enfatiza la dimensión relacional entre Dios y los seres humanos pero de una relación de amor. Esta dimensión se refleja en lo social.

La religiosidad popular es una religión de favores. Es inmediatista puesto que se quieren ver los resultados inmediatos para resolver



los problemas. También es una negociación en donde se aplica el principio de reciprocidad: dar, recibir y devolver. Es una relación de reciprocidad, pero al mismo tiempo de obligación o cumplimiento por parte de quien recibió algún beneficio. Al respecto, García Miranda señala: *“El hombre recíproco entre sí y con la naturaleza. Así como la naturaleza recíproca con sus componentes y con el hombre. Es decir, la reciprocidad no solo queda en el ámbito humano sino que también alcanza a la naturaleza.”*³⁰ Esta reciprocidad se expresa a nivel de la organización de las festividades religiosas bajo el sistema de las mayordomías, cargos o *carguyoq*.

Se puede decir que hay religiosidad popular para todo tipo de gente. Hay otra manera de pensar la divinidad. Son distintas las lógicas de explicación y de organización del mundo. n



Bibliohemerografía

ANDAZABAL CAYLLAHUA, Rosaura.

2008 Ritualidad. Fredy Huamán Mallqui. Fotografía. Lima, Seminario de Historia Rural Andina - UNMSM, 20 p.

BOUYSSÉ-CASSAGNE, Therese / HARRIS, Olivia.

1987 "Pacha: en torno al pensamiento aymara". En: *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. La Paz, HISBOL, pp. 11-59.

CALDERÓN P., J. Rafael.

1945 Arquitectura y simbolismo de la cruz en el Cusco. En: Revista del Instituto Americano de Arte, Vol. 1, Nro.4, Cusco, diciembre, pp. 19-26.

CASTAÑEDA LEÓN, Luisa.

1977 Arte Popular del Perú. Lima, Museo nacional de la Cultura Peruana, 29 p.

CASTELLI, Amalia.

1989 "Mayo: el mes de la cruz". En: El Comercio, Lima, mayo 3, pp. C-7

CELESTINO, Olinda.

1997 "Transformaciones religiosas en los Andes peruanos. Ciclos míticos y rituales". En: *Gazeta de antropología*, Nro. 13.

http://www.ugr.es/~pwlac/G13_06Olinda_Celestino.html

1998 "Transformaciones religiosas en los Andes peruanos. Evangelizaciones". En: *Gazeta de antropología*, Nro. 14.

http://www.ugr.es/~pwlac/G14_05Olinda_Celestino.html

CONDORI, Félix (y) ANDAZABAL, Rosaura.

2002 Lagos, demonios y serpientes. Lima, Seminario de Historia Rural Andina - UNMSM.

DE LA CRUZ FIERRO, Juan.

1982 Folklore Andino I. Lima, Seminario de Historia Rural Andina - UNMSM.

EL FUGITIVO.

1985 “Mayo, mes de las cruces”. En: El Comercio, Lima, abril 26. 1988
“Cruces de mayo: fe y folklore”. En: El Comercio, Lima, mayo 13,
p. C-1

ESTERMANN, Josef.

2002 “Religión como chakana. El inclusivismo religioso de los Andes”.
En: Estudios Aymaras. Serie 2, vol. 66, pp. 4-26.

2003 “Religión como chakana. El inclusivismo religioso de los Andes”.
En: Chakana. vol. 1, Nro. 1, pp. 69-83.

FARFÁN LOBATÓN, Carlos.

2002 “El simbolismo en torno al agua en la comunidad de Huaros -
Canta”. En: Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos, año/
vol. 31, Nro. 001, Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima,
Perú, pp. 115-142.

GARCÍA MIRANDA, Juan José (y) TAKURI ARAGÓN, Karlos.

2006 Las fiestas populares tradicionales del Perú. Ecuador, Instituto
Iberoamericano del Patrimonio Natural y Cultural – IPANC, 93 p.

GISBERT, Teresa.

1980 “Los mitos prehispánicos en el arte virreinal”. En: Iconografía y
mitos indígenas en el arte. La Paz, Gisbert y Cia. S. A. Libreros
editores. Pp. 15-73.

1999 “Los indígenas en el mundo virreinal”. En: El paraíso de los
pájaros parlantes. La imagen del otro en la cultura andina. La Paz,
Universidad Nuestra Señora de la Paz, pp. 1-98. G.P.

1975 “El ritual de la ‘Safacasa’. Cruces en los techos”. En: La Imagen, Suplemento de La Prensa, Lima, noviembre 23.

IRIARTE BRENNER, Francisco E.

1974 Las cruces de Chincha. Lima, Universidad Nacional Federico Villareal. Dirección Universitaria de Proyección Social. Cuadernos de Investigación del Folklore, Chincha, Agosto, 81 p.

MAGAÑA, Edmundo.

2006 “Astronomía de algunas poblaciones quechua aymara del Loa Superior, Norte de Chile”. En: Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino, vol. 11, Nro. 2, Santiago de Chile, pp. 51-66.

MARTÍNEZ GRIMALDO, Fedora.

2007 Kaypin Cruz, la fiesta de las cruces. Lima, INC – PETROPERÚ – MNCP.

MARZAL, Manuel.

1988 *La transformación religiosa peruana*. Lima, Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

MENDIZÁBAL, Emilio A.

1957 “Una contribución al estudio del arte tradicional peruano”. En: Folklore Americano, Lima, Nro. 5, pp. 74-139.

MOROTE BEST, Efraín.

1954-55 “La zafa-casa”. En: Tradición, revista peruana de Cultura, Vol. VII, Nro. 16-18, Cuzco, enero-junio, pp. 59-78

MUJICA BAYLY, Soledad.

2007 “Shapish de Chupaca. Todo mayo fiesta de las cruces”. En: Gaceta Cultural del Perú, Lima, Nro. 26, febrero – marzo, pp. 34 – 35.

PAREDES, Tito.

2000 “Espiritualidad andina. Encuentro y desencuentros con la fe cristiana”. En: *El evangelio: un tesoro en vasijas de barro. Perspectivas*

antropológicas y misionológicas de la relación entre el evangelio y la cultura. Buenos Aires, Kairos ediciones, Capítulo 12, pp. 145-168.

QUIJADA JARA, Sergio.

1957 Canciones del ganado y pastores. Lima, P.L. Villanueva, S. A., 334 p.

1974 Taita Shanti. Huancayo, Editorial “Sebastián Lorente”, G.U.E. “Santa Isabel”, 58 p.

1985 Estampas Huancavelicanas. Lima, 2da. Edición, Dugrafis S.R. L., 314 p.

ROJAS, Urbano (y) MACERA, Pablo.

1992 Santero y Caminante. Lima, Apoyo.

SCHAW, Federico.

1943 “La fiesta de las cruces y su relación con antiguos ritos agrícolas”. En: Historia, Vol. I, Nro. 4, setiembre-octubre, pp. 363-385.

STASTNY, Francisco.

1981 Las artes populares del Perú. Madrid, EDUBANCO, 251 p.

URBANO, Henrique.

1998 “Historia de las religiones andinas”. Cusco, CBC.

VILLEGAS ROBLES, Roberto.

1997 “Constelación de la Cruz del Sur”. En: Imaginario del Arte. Lima, Nro. 12, pp. 50-51.

Citas

- 1 Historiadora de Arte por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Actualmente conservadora, curadora e investigadora del Museo Nacional de la Cultura Peruana.
- 2 Estermann: 2002, 2003.
- 3 GARCÍA: 2006: 14.
- 4 FARFÁN: 2002.
- 5 Los encargados de realizar cruces en cada pueblo son imagineros, hojalateros, herreros, cerrajeros, carpinteros y simplemente campesinos agroganaderos, según el tipo de cruz solicitado. Estos artífices son generalmente considerados anónimos pero se conocen obras de destacados retablistas e imagineros ayacuchanos como Joaquín López Antay, Celso Baldeón, Jesús Urbano Rojas, Florentino Jiménez Toma. Últimamente hemos observado piezas en hojalata de la región de Junín de Esteban Rojas Párraga (Jauja) y la familia Gonzáles (Huancayo).
- 6 MUJICA: 2007: 35.
- 7 ANDAZABAL: 2008: 8.
- 8 MARTÍNEZ: 2007. Información tomada de una investigación inédita de Soledad Mujica Bayly sobre tres fiestas de las cruces: La cruz de San Cristóbal de Pucará, las cruces de Chupaca y “Tayta Espino” o Señor de la cruz de Espinas en Muquillanqui, valle de Yanamarca.
- 9 IDEM.
- 10 QUIJADA: 1985: 62.
- 11 El material empleado en su elaboración es madera pintada de rojo, verde

o amarillo con y sin diseños ondulados y florales. Para el rostro de Cristo, una parte de los símbolos de la Pasión (sol, luna, clavos, martillo, tenazas, gallo, columna, dados, túnica, cáliz con hostia, cráneo con tibias cruzadas, farola, látigo) y otros elementos complementarios como la paloma, el corazón flameante, querubines y rayos se usa la pasta -preparada en base a papa y yeso- policromados con anilinas o esmaltes. Al igual que las figuras de los retablos ayacuchanos, están vaciadas, a veces no se emplean moldes. Esto último es notorio en Joaquín López Antay pues modelaba a “pulso” la cabeza de Cristo coronado de espinas, que podía estar, en ocasiones no, dentro de una urna generalmente cubierta con vidrio en la parte frontal, y todo lo demás lo moldeaba. Los otros instrumentos pasionarios como lo es la escalera, la lanza, la caña con la esponja y en algunos casos los cuatro rayos que salen del crucero son de carrizo y madera. Existen obras con los símbolos de la pasión y figuras complementarias pintadas sobre la madera, delineadas en negro y después cubiertos con vidrio, modelando o moldeando en pasta sólo el rostro de Cristo. Inclusive en vez de la plataforma escalonada pueden presentar una peana hueca con una escena del cajón Sanmarcos.

12 CELESTINO: 1997.

13 GARCÍA: 2006: 16.

14 QUIJADA: 1957, 1974, 1985.

15 QUIJADA: 1957:13-14.

16 IDEM: 14.

17 IDEM.

18 De acuerdo a la versión del folklorista del valle del Mantaro, Moisés Balbín Ordaya, la denominación del *Tinyacuy* o *Cintachicuy* cambió aproximadamente el año de 1930 cuando un grupo de músicos de una orquesta mestiza llegó a Lima para grabar la música del *Tinyacuy* de la zona sur de Huancayo que era tan promocionado y como coincidía con

la fiesta del patrón Santiago lo llamaron a su música Santiago. Si esto es cierto, seguramente debe haber existido entre los músicos algún tipo de complejo sobre sus costumbres y lengua nativa, o bien la disquera propuso un nombre más “comercial”. Pensemos que estaban en la ciudad de Lima, la capital, y en aquella época aún existía un menosprecio mayor a lo indígena.

- 19 QUIJADA: 1957: 20.
- 20 IDEM: 1985: 121.
- 21 IDEM: 1957: 22.
- 22 CELESTINO: 1997.
- 23 MARZAL: 1988:178.
- 24 MAGAÑA: 2006.
- 25 ESTERMANN: 2002, 2003.
- 26 IDEM.
- 27 PAREDES: 2000: 159.
- 28 IDEM: 157.
- 29 IDEM.
- 30 GARCÍA: 2006: 15.



10

fiesta popular

OLESKI MIRANDA

EL SANTO NEGRO EN LA TIERRA DEL PETRÓLEO La Fiesta de San Benito en Cabimas

Resumen

El petróleo no sólo trajo consigo los miasmas y las contradicciones del progreso a la región conocida como la costa oriental del lago de Maracaibo y específicamente a la ciudad de Cabimas, situada en el oeste venezolano, sino también, la fiesta que le rinde tributo a uno de los santos más mimados del catolicismo: San Benito. Con este breve estudio hemos querido acercarnos y describir esta importante fiesta de la ciudad petrolero de Cabimas, al ser el acontecimiento colectivo más importante que se lleva a cabo cada año a finales del mes de Diciembre y a principios de Enero. Vista desde el particular contexto de marginalidad que vive la ciudad, esta fiesta viene a configurar la reafirmación de cuestiones como la esperanza y la fe que vierten sus habitantes. El 6 de enero de 2006, fuimos testigos de otra de las “sacadas” de San Benito de la catedral para pasearlo por el sector Ambrosio, Amparo y la Misión. Acompañados con ritmo del chimbángelere, hicimos un recorrido de varios kilómetros junto a miles de devotos que se aglomeraron en las calles esperando el paso de la imagen, para poder tocarlo, rociarle con ron, pedirles favores y pagarles las promesas ofrecidas. La metodología empleada consistió en la observación participante, entrevistas semi-estructuradas, el intercambio con las personas a través del dialogo espontáneo y la revisión bibliográfica y hemerográfica de documentos y notas que tomaran en cuenta el testimonio y la historia de esta fiesta en este municipio petrolero del oeste venezolano.

El Santo Negro y el Fervor Popular

La fiesta popular-religiosa de San Benito en la ciudad de Cabimas, municipio petrolero del Estado Zulia, en el occidente de Venezuela, además de ser el evento social y religioso más significativo de la ciudad; también, representa una estrategia para la reafirmación de la fe y la esperanza en el contexto de marginalidad que vive el municipio. Cuando analizamos la experiencia colectiva, basándonos en las emociones, podemos aproximarnos a los distintos discursos y definiciones de la gente, sus motivaciones y la reconstrucción de resonancias, tanto en lo individual como lo colectivo, siendo estas al mismo tiempo las claves para un profundo entendimiento de la procesión de San Benito. Para ello hemos tenido como base, el hecho de que si las emociones son sentidas y compartidas colectivamente, es posible una interpretación afectiva y no solo de su explícita cognición cultural (Castro Aniyar, Miranda, 2005).

En la mañana del 6 de enero de 2006 condujimos varias entrevistas semi-estructuradas, apoyándonos al mismo tiempo en un registro audiovisual. Ya habíamos recopilado en el año 2004 una buena cantidad de material audiovisual. Como se trata de una actividad que reúne a una importante cantidad de asistentes, puede encontrarse una variopinta mezcla de personas de todas las clases sociales, razas e incluso -a pesar de ser una fiesta netamente sincrético-católica- de distinto credo religioso. Los nodos en común tienden a ser la tradición cultural y la

fe a la entidad de San Benito, aunque siempre hay quien señale que asisten solo por diversión o para embriagarse. La procesión tiene una gran fuerza audiovisual que se objetiva en la gran cantidad de colores, indumentarias y artefactos que las personas usan durante su participación. Cuando hablamos de “*sentido*” nos referimos a dos de los dispositivos fundamentales que más activan la emoción humana: la música y el baile.

Al acercarnos a la fiesta de San Benito la música del chimbángueles surge como uno de los elementos fundamentales de esta actividad. Del mismo modo, el baile que ocurre entre la febril masa humana, ya sea por pago de promesa o por disfrute, puede revelar una gran cantidad de energía y pulsaciones entre los asistentes. Al realizar el registro audiovisual (material fotográfico y grabación audiovisual), presentado a manera de documental etnográfico, pudimos profundizar en algunas significaciones de la emocionalidad o la alteridad que toma la fe entre los cabimeros.

El testimonio ha sido la manera en que se ha conservado la memoria histórica de la fiesta, y en general de la localidad cabimense. Puesto que el testimonio es inclusivo del individuo que lo enuncia y de la cultura que lo engloba, nos remitimos a los pocos textos que resguardan las impresiones de vasallos como Ramón Ochoa, del que se puede considerar uno de los personajes más emblemáticos de la cultura popular cabimense. Asimismo, la prensa escrita en los últimos años ha hecho aportes importantes para dar a conocer la historia de los vasallos y demás protagonista del evento religioso-popular. De allí la revisión y consideración de una cantidad de artículos y reportajes que aluden al tema.

Dicho en esfuerzo de síntesis, las principales vías de participación en la fiesta de San Benito pueden agruparse básicamente en dos. Una, como miembro de un grupo de vasallos, lo que implica tocar algún tipo

de tabor específico del chimbángueles (requinto, medio golpe). Y la otra, ya sea como ferviente o asistente que baila, pide favores y le rocía ron. Nuestro rol fue de observador activo como seguidor de la acción de los vasallos. También nos encontramos constantemente entre los que querían tocar al santo. La posición de observador pasivo, en este caso, no se adecuó strictu sensu al rol previsto dadas las características de la fiesta la cual implica formas directas de participación.

Aproximación a una Fiesta Popular en la Tierra del Petróleo

El 6 de enero de 2006 nos reunimos con los demás habitantes de



Cabimas que se congregaron para celebrar el acontecimiento socio-cultural y religioso más importante de la ciudad. Con la fiesta de San Benito, el desborde y pleitesía al Santo Negro, impregna a la población cabimense tal como el petróleo que ha distinguido a esa tierra por todo un siglo. La importancia del evento puede apreciarse en que cada año reúne a una cantidad considerable de personas. Ese 6 de enero de 2006 se estimó la cantidad de asistentes en más de 180.000, entre los participantes locales y los que llegaron de los estados vecinos.¹ La ciudad se ubica en la zona llamada Costa Oriental del Lago (COL), circundando meridionalmente el Lago de Maracaibo, al oeste de Venezuela.

Relata Pedro Estrada, el cronista oficial de la ciudad, que el santo llega con las misiones franciscanas que se asentaron en la zona norte de la ciudad, de allí que el área termina llamándose: La Misión. Pero el origen del fervor y de la fiesta en la ciudad no parece estar muy claro. Según la tradición oral, se habla que algunos obreros afrodescendientes provenientes del sur del lago, de los muchos que habían migrado atraídos por el auge de la industria petrolera, trajeron consigo sus costumbres y creencias, al igual que los artefactos que las representaban como los tambores *chimbángueles*. Se cuenta que estos usaron sus tambores para pedirle al santo que detuviera el chorro de petróleo que fluyó por días en el reventón de Los Barrosos en el año de 1922.

En la década del veinte la ciudad ya contaba con una producción estable que anunciaba un futuro prominente, sin embargo la noticia de que en ese punto del mapa nacional reventaba un descomunal chorro de petróleo fue el detonante que puso los ojos del mundo en esta zona. Era el pozo R-4 Los Barrosos, N.º 2., del Campo La Rosa. La fuente que surgió del subsuelo podía verse a varios kilómetros pues alcanzaba los 30 metros de altura. Con 9 días de duración, llegó a expulsar aproximadamente unos 100.000 barriles diarios. Este evento dio inicio a uno de los cambios más trascendentales en la historia del país, al abarcar no solo la esfera económica y política, sino también cambios sustanciales en

esferas como la demográfica y socio-cultural. El reventón del barroso como fue conocido tiempo después, vino a significar el anuncio de la riqueza mineral que guardaba el subsuelo cabimense.

Entre versiones encontradas, se dice que un grupo de chimbángueles tocaron rodeando al pozo pidiéndole a San Benito para que parara su brote. Los matices de esta historia varían, otras de la versiones que suelen contar los pobladores es que un zamuro (ave de rapiña de color negro) comenzó a volar sobre el chorro de petróleo y este lentamente fue bajando de intensidad hasta que pudieron colocarle la válvula. Las personas pensaron que se trataba de San Benito. El pintor popular Blanco Aparicio ha plasmado en sus cuadros la primera versión, que es la versión que él conoce y donde incluso habla de la negativa de los técnicos norteamericanos encargados en ese entonces.

Pero como precedente histórico, la introducción del santo, en lo que después sería Venezuela, sucede durante el proceso de conquista y colonización. Desde su llegada a las congregaciones católicas del Sur del Lago de Maracaibo, en testimonio e inventarios de 1774 escritos por el obispo Mariano Martí, se da fe que la imagen estaba allí. Para la iglesia, el Santo Negro servía de ejemplo para la población esclava, como imagen al servicio de una divinidad. La intención de la iglesia católica al usar el testimonio del fraile Benito como ejemplo para los esclavos, dio lugar (dentro de ese proceso de iconografía), a profundos cambios a la memoria (López, 2005). En virtud de ello, es posible suscribir que “mientras la iglesia postula que San Benito fue un hombre asceta, humilde servicial, abstemio y que fue la imagen ideal para la élite eclesial de la época, el grupo comienza a redefinirlo y lo convierte en un santo bailón, bebedor que no se le puede ofrecer y no cumplir, porque luego te atormenta hasta que pagues lo prometido. Se convirtió en una antítesis de lo que la iglesia pregonaba, porque aquel santo servía para justificar la esclavitud, y el santo que necesitaban estas comunidades era uno que promoviera su liberación. (Queipo en López, 2005: 13). El periplo va de la sobriedad recatada

al goce mundano.

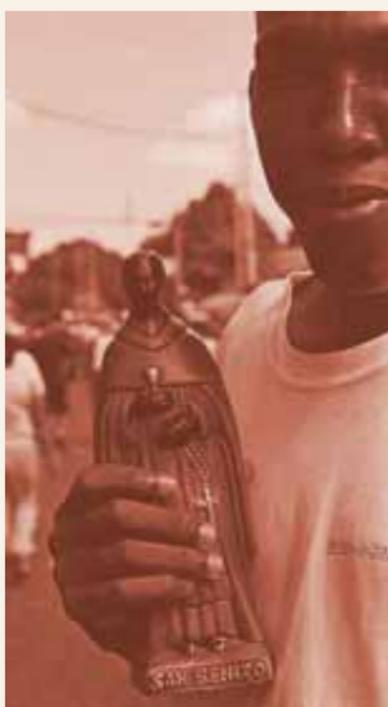
El santo en sí nace en el pueblo de San Fratello al norte de la isla de Sicilia en el año 1524, Benedetto traduce Bendito en el habla italiano. Sus biógrafos hablan de una bella historia de libertad con su nacimiento. Los textos biográficos narran que Vincenzo Manasseri un hacendado de San Fratello tenía como capataz a un hombre llamado Cristóbal, el cual se casó con Diana Lacrán una mujer que ya se había labrado su libertad con su trabajo. La pareja para no tener hijos esclavos no quiso consumar el matrimonio, ante tal sacrificio el amo les hizo la promesa de que su primer hijo sería libre. Al nacer aproximadamente en 1524 el niño fue bautizado con el nombre de Benedetto (Bendito). El joven Benito de campesino, simple cocinero, analfabeta e hijo de esclavo preside sin ser sacerdote la comunidad y dedica su vida al servicio de los demás. El Santo muere el 4 de Abril de 1589 en Palermo lugar que posteriormente queda como un rasgo de identificación en su nombre. En Cabimas cada 4 de Abril, también se conmemora su muerte con otra procesión donde los grupos de Vasallos se reúnen en la plaza San Benito o de los chimbángueles

La bula pontificia del Papa Pío VII se expresa de su vida en estos términos: “Educado santamente y dotado de un carácter noble y sincero, dio señales consciente de su futura grandeza”. El 20 de mayo de 1807 es declarado santo por Pío VII, estableciendo su fiesta el 4 de abril de cada año. Su culto en España se asienta en Galicia, por el cual llega a México, California, Centroamérica, Chile, Brasil, Colombia y Venezuela. Según el Diccionario General del Zulia (1999), su culto se propaga en el Zulia a través de los mojes franciscanos, capuchinos y agustinos que se asentaron en las distintas zonas de la región zuliana. El culto rápidamente se sincretiza en la comunidad esclava y afrodesendiente y se alterna con la divinidad africana de Aje, del reino de Dahomey y el ritual presidido por el tambor del chimbángueles que tiene su máxima expresión en las fiestas del 27 de Diciembre en

Bobures, Cabimas y Maracaibo.

Como ya hemos mencionado el tributo que se le rinde a San Benito no es solo la fiesta religiosa más importante de Cabimas, sino también la actividad colectiva más significativa, ya que por encima de toda razón religiosa o mundana, las calles de Cabimas se inundan de multitudes que lo esperan para tocarlo, rociarle con ron y pedir favores y el pago de todo tipo de promesas si éstas se cumplen. Los que participan acompañan al santo rociándole con ron u otras bebidas alcohólicas y lo bailan a ritmo de tambores *chimbángueles*², instrumentos acuñados y coloridos que han sufrido pocos cambios y a simple vista muestran su origen africano.

La fiesta de San Benito es una actividad donde se manifiestan sincréticamente la religión, la fe, el baile, el ron y la asunción de la alteridad al relacionar al santo con el baile y la bebida por el color de su piel. De igual modo, en esta mezcla encontramos las conexiones con elementos como la identidad, la esperanza y la fe en el contexto de marginalidad del cabimense. Para el africanista Jesús García la música del *chimbángueles* va más allá del puro placer estético, pues forma parte de un todo ritualístico que busca satisfacer las necesidades espirituales, individuales y colectivas de los devotos. Los toques de tambor más que agradables buscan ser “buenos”, es decir, apropiados y efectivos para establecer la unión



de los planos de la existencia material e inmortal. Cuando algunos de los asistentes entrevistados nos manifestaron sus principales razones por la cual asisten a la procesión, cuestiones como la devoción, el goce y la tradición se convirtieron en señales unívocas que se alternaban en el discurso:

Argenis (adulto Joven)

“Vengo por devoción, me gusta el santo, eso es algo que desde pequeños nos han enseñado. La gente se alborota, ese día nadie trabaja, todos estamos tomando ron que es muy usado en San Benito”

Maria (adulto Mayor)

“Hay unos que vienen y son bien devotos y otros que vienen a divertirse”

Rodolfo (adulto mayor)

“Vengo todos los años por mis abuelos, nuestros abuelos nos dieron esta entidad de San Benito...”

Danilo (adulto)

“Yo vengo por tradición, devoción y mucho fervor”

Mario (adulto)

“Yo sufrí una trombosis, vea como estoy, pero aquí yo lo estoy acompañando no solamente bochincheando, sino acompañándolo de corazón”

En Venezuela, específicamente en la región occidental, es donde se puede observar con mayor intensidad el fervor al santo y la tradición del *chimbánqueles*. Las regiones de Gibraltar y Bobures, al sur del Lago de Maracaibo, de alta concentración de población afro-zuliana, se considera como los asentamientos de los fieles más devotos al Santo y donde la fiesta rebosa de un estricto carácter mítico-religioso. Sin embargo, es en Cabimas donde la fiesta toma un carácter masivo, con altos porcentajes de asistentes. Se trata pues de una actividad colectiva sin precedentes, no solo por la gran cantidad de personas que asisten, sino también por las tipologías y mezclas de raza, clase social, sexo, edad y procedencia. Su culto es tan importante en la ciudad que incluso una de las parroquias más jóvenes fue nombrada como el santo en el



año de 1995. También recientemente se construyó una plaza en la ciudad llamada la plaza de los chimbanqueles, conocida como la Plaza de San Benito, algunos edificios públicos como dispensarios llevan su nombre al igual que negocios como farmacias y licorerías.

Ya sea el 27 de diciembre o el 6 de enero, la procesión se inicia temprano en la mañana, son dos los recorridos que los devotos y asistentes pueden seguir, depende del día asignado, uno es el de la Avenida Andrés Bello y otro el que se hace por el sector La Rosa. Cada año se alternan los días de cada sector. Humberto Ochoa chimámguelero y gran cultor del santo, señala que la costumbre de pasear a San Benito por la Rosa o Ambrosio, es parte de una costumbre que se practicaba en la puerta de la Catedral, donde se iniciaba un forcejeo entre los pobladores de ambos sectores. El sector ganador lo paseaba el 27 y el perdedor el 1 de Enero, fecha que posteriormente fue cambiada al 6 por las autoridades públicas y eclesiásticas, ante tantos problemas de orden público que se presentaban cada primero de enero.

Apenas amanece es posible apreciar miles de personas asentadas frente a la catedral de Cabimas, que madrugando esperan la salida del santo anunciada con repiques de campanas y fuegos artificiales. La caminata parte de la iglesia principal o catedral, luego de la misa oficiada por el obispo. En los sectores por donde pasa, el golpe retumbante de los vasallos anuncia la cercanía del santo. Un dato importante sobre el afianzamiento de la tradición, es que para 1930 sólo existían 2 grupos de vasallos chimbángueles; hoy se cuentan 36. Entre los más tradicionales y conocidos se hallan: Los Ochoas, Tierra Negra, Libertad, La Montañita y Las Navas, este último compuesto en su mayoría por mujeres. Los vasallos chimbángueles son generalmente castas familiares. Los tambores que conforman un conjunto de vasallos son: el mayor de primera, segunda y tercera; medio golpe y requintas, lo básico son ocho tambores. Para acompañar con melodías se utilizan flautas, y que a diferencias de las que se encuentran en el sur del lago,

éstas son de metales y netamente bucales. Los golpes más comunes tocados son el de: Ajé, Chimbángueles, Vaya, Chocho y Misericordia. Aunque no tan tradicional uno de los cantos más escuchado es:

“San Benito lo que quiere
Que lo bailen las mujeres
San Benito lo que quiere
Que lo bailen las mujeres”

Cada grupo de vasallos se identifica con una bandera que generalmente lleva el nombre respectivo. Una agrupación de vasallos puede variar en cuanto la cantidad de personas que lo componen; puede tener entre 6 a 12 o más miembros. De acuerdo a una de las figuras más importantes y conocedoras de la música del chimbángueles, Juan de Dios Martínez, el culto de San Benito en Cabimas no se ha regido por la estructura del gobierno del Chimbángueles el cual es una organización que requiere de 32 personas que dan cuenta para que un Chimbángueles salga a la calle. Según Martínez hasta los años



setenta los grupos de vasallos de Cabimas, lograron controlar el orden de los Chimbángueles, sin embargo con la masiva participación de las personas se agudizó el caos hasta en muchos casos llegar a niveles incontrolables. Para el cultor e investigador cuando en una manifestación popular participan más de 50.000 personas, es difícil controlarla con las estructuras de música, canto y danza que dan sentido a las festividades tradicionales. La militarización del evento fue el resultado de un alto grado de desorden, problemas y saldo rojo que arrojaban cada año en estas festividades en el municipio petrolero. Aunque la violencia ha amainado aún se asimila el evento como un fiesta a la que hay que asistir con cuidado.

Cuando sacan al santo de la catedral, las calles se llenan con miles de personas que presencian el recorrido del santo. Estos esperan ansiosos a los vasallos que se anuncian en la distancia con su particular golpe de tambor, y en especial a la imagen del santo que es llevado en manos por la gente y custodiado por los cuerpos policiales y militares. Los creyentes, antes o durante la celebración, le van pidiendo favores al santo, ofreciendo promesas si este cumple. Las promesas varían de acuerdo a la edad, sexo y origen social. La manera más común de pagarle una promesa es rociarle ron y acompañarlo con bailes de Ajé el día de la procesión en un recorrido que puede ser de varios kilómetros bajo el devastador sol que siempre cubre a Cabimas. El uso del ron en esta fiesta no ha sido aceptado por la iglesia. Sin embargo, el cronista Pedro Estrada (2006) asevera que su uso se remite a los días de la colonia. Pero en el testimonio del hoy fallecido Ramón Ochoa, líder fundador del famoso grupo de vasallos “Los Ochoas de Ambrosio”, encontramos una visión distinta al respecto:

“...la versión acerca de la celebración festiva con el rociado de aguardiente sobre el santo (...) cuando un devoto alcohólico deseoso de deshacerse de este vicio que lo desgraciaba, pidió a San Benito que lo ayudara con ese propósito, vaciando a los pies del santo el contenido de la botella que llevaba. Acción milagrosa

que se dio. Porque desde aquel momento dejó para siempre el vicio". (Prieto Soto, 2000:389)

El testimonio de Ochoa ofrece un punto de vista en el que se verifica la acción curadora de la fe, en el cumplimiento de la promesa como la reafirmación misma del poder que ejerce el santo. También le da sentido a una acción que para la iglesia es símbolo de una apropiación inadecuada respecto a lo que postulaba el fraile Benito. Sin embargo, la interpretación del rocío de ron varía en la percepción de quienes le rinden tributo. Y es que el santo es asumido como ese otro que es igual, y que le gusta la alegría, compartir, beber y bailar:

Argenis (adulto Joven)

"La gente le paga con ofrendas, oro, les ponen collaritos, le echan ron y lo tocan en la cabeza. El es un santo negrito y por eso todos les echan ron, no se que tradición dice que bebía ron pero nosotros bebemos ron y le echamos ron"



Lila (adulta mayor)

“A él le gusta que lo bailen mucho y que le echen mucho ron”

El santo brinda un tipo de expectativa que más que divina, es la estrategia en la que se reafirma la esperanza. Las personas tienen en el culto de San Benito un espacio donde se cultiva la fe objetivada en la ritualización de su sacada de la iglesia para pasearlo por las calles de Cabimas. A diferencia de la significación de las promesas políticas, si el santo cumple se trae a los vasallos, se festeja y se le paga la promesa; pero en caso fallido, sus devotos no le culpan e igualmente se mantiene la fe en él. En tal sentido, San Benito se establece como una fiesta donde se cree con fervor, donde la gente se desdobra y aparta de la cotidianidad por un día y se llena de esperanza que al sumarse despliegan una interesante energía colectiva el día del evento. Los actos de fe mueven a pedir favores relacionados con el bienestar material, la salud e incluso el amor. El favor guarda relación con el pago de una promesa. Al cumplir se paga. De acuerdo a las sugerencias de los entrevistados los favores más comunes estaban relacionados a problemas de salud:

Ana (adulta mayor)

“Yo le hice una promesa sobre mi nieta, una vez que a ella le daban unas cosas, y yo se la entregué a San Benito y desde ese momento la fe en San Benito es algo grande. Precioso”

Antonia (adulta)

“Todos los cabimeros le hemos pedido favores a San Benito, y hemos obtenido la respuesta de él, por eso estamos aquí.”

En el marco de la fiesta también se negocia, se enfrenta y se

establecen distintas formas de simbología como por ejemplo la que representa el “robo” del santo. Aunque hoy más difícil, años atrás era común la práctica de robarse el santo. Al apropiarse de la imagen, las personas infieren que una vez fuera de la iglesia San Benito pertenece a la comunidad. Quienes se roban el santo lo pasean fuera de la ruta que debía seguir durante la procesión, ruta que es establecida por las autoridades y la iglesia. Durante el “robo” lo llevan a casas de los vecinos, o en algunos casos a donde hay enfermos o personas imposibilitadas para asistir a la ceremonia. Si bien, al santo se le trata como a una persona a la que se le puede invitar a bailar y a compartir un trago de ron, en los últimos años, la imagen utilizada en la procesión es una réplica de la original que data del siglo XIX. La madera del santo original fue deteriorándose a causa del ron y la exposición al sol, por lo que las autoridades eclesiásticas decidieron reemplazarlo.



zarlo por otra, sin que afectara el fervor de la población. Ante los muchos robos y altercados, el organismo encargado de resguardar la imagen y la seguridad ha pasado a ser la guardia nacional, con un gran despliegue de efectivos militares. Por lo que el robo del santo sigue constituyendo la manera como se enfrenta a las autoridades y como se desafían a las leyes impuestas.

En nuestro estudio la calle se convirtió en el escenario para el diálogo. Para Dennis Tedlock, el diálogo antropológico (del investigador con sus informantes) crea un mundo, o más bien crea una comprensión de las diferencias que existen entre las personas que participan en ese diálogo cuando comienza su conversación.³

Entre los diálogos recogidos exponemos una breve conversación entre dos jóvenes que han vivido gran parte de sus vidas en el municipio. La conversación tuvo por motivo la fiesta de San Benito. Madelé y Pedro fueron dos de los entrevistados, ellos en el transcurso del diálogo atizaron la conversación al exponer sus ideas y reflexionar sobre la fiesta y la ciudad donde viven. Aunque la afectividad del discurso de Madelé fue más que las condiciones objetivas del entorno, Pedro quiso cuestionar un poco el orgullo cabimero, al buscar razones fácticas de ese sentimiento característico de los pobladores de Cabimas. En este diálogo de amigos, yo simplemente sostuve la cámara y apreté el botón de la videograbadora. La descripción del diálogo la presentamos en un formato literario, tratando de ambientar la escena:

Pedro:

-¿Cómo estás Madelé, viniste a San Benito?

Madelé:

-Claro no me lo podía perder

Pedro:

-¿Y eso?

Madelé:

-Vengo para compartir, me gusta compartir con ustedes con tu familia

Pedro:

-¡Lo tuyo no es religioso!.. ¿Verdad?

Madelé:

- Bueno si un poquito, pero tampoco es que soy, este... ¿Cómo es la palabra?

Pedro:

-¡ferviente!... ¡creyente!

Madelé:

-Sí, no soy de las que anda...

Pedro:

-Eres auténtica y vienes porque te gusta echar vaina.

Madelé:

-Bueno sí, en realidad sí.

Pedro:

-¿Crees en Cabimas?

Madelé:



-¡Claro!.. Y tengo que creer en el Santo también- Madelé dejó mostrar una sonrisa irónica.

Pedro:

-O sea que las dos son cosas etéreas, que no son totalmente reales pero hay están

Madelé:

-Hay están y que más- acompañando la frase con una mueca en los labios.

Pedro:

- ¿Te sientes orgullosa entonces?

Madelé:

-Demasiado...por supuesto

Pedro:

-Si me dices tres cosas tangibles, reales que pudieras mencionar



acerca del por qué te sientes orgullosa ¿Cuáles serían?

Madelé:

-Tres cosas...uhh imagínate- exclamó después de vacilar un rato al tiempo que se llevaba las manos a la nariz.

Pedro:

-Dos cosas- sugirió Pedro riendo por el desafío y quizás por el silencio de Madelé.

Pedro:

-No hay ¿verdad?

Después de varios segundos vividos como una eternidad, nada más se dijo. Sin mucho asombro, Pedro quebró la pausa de silencio. Antes de soltar la risa, Madelé se dedicó a mirar a Pedro con su cabeza inclinada y un silencio demasiado normal. Sus ojos permanecían escondidos tras unos lentes oscuros que cubrían casi la mitad de su rostro, como si se hubiera preparado desde un principio para lo que se avecinaba.

Como diálogo las palabras de Pedro y Madelé, muestran un universo de significaciones que engloban y describen con creces esa forma de sentimiento colectivo que caracteriza a los cabimeros. Claramente



la perplejidad de Madelé hace del orgullo cabimero, un sentimiento profundo y arraigado que no considera las condiciones objetivas del entorno (marginación, pobreza, desidia, polución). Termina siendo un sentimiento afectivo enfocado en la familia, el terruño y la fe, y que ese día se ve simbolizado en la fiesta de San Benito. Siendo un ritual de desdoble que aparece afianzarse cada año más, donde el jubillo y la alegría se abre paso por sobre los miles de problemas que agobian a gran parte de la población de Cabimas.

Dentro de esta visión, con la sacada de San Benito, fuera del recinto que ocupa dentro de la iglesia, los pobladores Cabimas y demás devotos se convierten en los protagonistas principales, dejan de ser meros espectadores como en otras fiestas litúrgicas, asumiendo una conciencia que les permite ser lo que la ciudad no ha sido a pesar de todo el beneficio económico producto del petróleo que ha brindado al resto del país. Al referirse a Cabimas el escritor, el uruguayo Eduardo Galeano, escribió en su trilogía “*Memoria del Fuego*”, específicamente en el último libro “*El Siglo del Viento*” una viva y desgarradora descripción de apenas un párrafo fechado en 1975, en el da cuenta de la metáfora que es Cabimas. A través de Rafael Vargas, uno de los artistas populares más importantes que ha dado esa tierra engloba la realidad del municipio de la siguiente manera:

“No crece la hierba en Cabimas, ciudad muerta, tierra vaciada, ni quedan peces en sus aguas, ni pájaros en sus aire, ni gallos que alegren sus madrugadas, pero en los cuadros de Vargas el mundo está de fiesta, respira la tierra a pleno pulmón, estallan de frutas y flores los verdísimos árboles, y prodigiosos peces y pájaros y gallos se codean de igual a igual con la gente. (...) venganza y profecía de quien no pinta la realidad que conoce sino la realidad que necesita.”

La fiesta de San Benito presenta la imagen de ese lugar vivo y

alegre que los cuadros de Vargas reseñan. Cada año con la celebración, los problemas se dejan de lado y se abre paso al goce y entrega a una de las divinidades a la que sus devotos no solo muestran un gran fervor, sino también un encarnado y sentido afecto. Sentir que tiende a revertir ese autártico entorno de petróleo y marginalidad presente en la realidad diaria del cabimense. n

Bibliografía

Blanco, Alexis (2004) “El tambor perdona y santifica” Diario Panorama, Domingo 20 de Junio de 2004. Maracaibo, Venezuela

Castro Aniyar Daniel (1997) “El entendimiento. Historia y significación de la música indígena del Lago de Maracaibo” Ministerio de Cultura de Colombia y Fondo Editorial Casas de las Américas. La Habana-Cuba.

Castro Aniyar Daniel, Miranda Oleski (2005) “El rigor científico que aprendimos”

Ponencia presentada en el XXV Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología, ALAS. Porto Alegre-Brasil

Geertz Clifford (1973) “The interpretation of culture” Basic Books. Harper Collins Publisher.

Hernández, Luis G. y Parra, Jesús A. (1999) Diccionario General del Zulia, Tomo II, Banco Occidental de Descuento. Maracaibo, Venezuela.

Machado Cedeño, Ángel (2004) “San Benito, el libre” Diario Panorama (opinión) 25 de Enero de 2004, Maracaibo, Venezuela.

López Leonel (2005) “San Benito de Palermo: un santo reinventado” Wayuu-naiki, Año V- N° 81 Venezuela-Colombia, Diciembre 2005

Ramón y Rivera, Luis (1983) El culto a San Benito. Federación Nacional de Cultura Popular. Caracas, Venezuela.

Martínez, Juan de Dios (1985) Como bailar Chimbángueles. Colección danzas étnicas y tradicionales N 1. Maracaibo, Venezuela.

Ortega Rutilio y otros (2002) “La identidad cultural zuliana” en Acervo, Revista de estudios Históricos y Documentales. Acervo histórico del Estado Zulia, pág. 9-33. Maracaibo-Venezuela

Pérez Schael, María Sol (1993) Petróleo, cultura y poder en Venezuela. Monte Ávila Editores, Latinoamericana. Caracas-Venezuela.

Batiz, César (1998) “50 mil bailaron con San Benito”. Diario Panorama, Miércoles 7 de Enero de 1998. Maracaibo, Venezuela.

Batiz César (1998) “San Benito el santo más bailado”. Diario Panorama, Martes 6 de Enero de 1998. Maracaibo, Venezuela

Citas

- 1 Ver María Lisette Vásquez, Nota de Prensa: “La feligresía pagó promesas al santo negro” Diario Panorama, Sábado 7 de Enero de 2006, Año 92 N° 30.727 Maracaibo-Venezuela
- 2 Los chimbángueles como instrumento: “tambor o conjunto de tambores membranófonos de las regiones afrozulianas del Sur del Lago, aunque pueden encontrarse en todo el territorio zuliano y en parte del Estado Mérida (y Trujillo). El término designa igualmente los golpes que se ejecutan con esos tambores. Está íntimamente ligado a la devoción de San Benito.” Véase Daniel Castro Aniyar (1997) “El entendimiento. Historia y significación de la música indígena del Lago de Maracaibo” Ministerio de Cultura de Colombia y Fondo Editorial Casas de las Américas. La Habana-Cuba, p.117.
- 3 Ver Reynoso, Carlos (compilador) “El surgimiento de la antropología Postmoderna” C. Geertz, J. Clifford y otros. Gedisa, Barcelona 1998, pp. 39.



**LA RITUALIDAD DE LOS SARAGUROS:
LOS RAMOS EN LAS FIESTAS PRINCIPALES****Resumen:**

El significado de las manifestaciones culturales andinas tiene que ver con el simbolismo del centro, punto de intersección de los niveles cósmicos de 3 ejes donde gira espacio y tiempo. Esta concepción se manifiesta en las ofrendas florales, realizadas por sus sacerdotes y devotos cada domingo a varios santos y en las 4 fiestas: Kapak Raymi (Navidad), Pawkar raymi (seman santa), Inti raymi (San Juan), y Kuya raymi (Septiembre). Los ramos florales son símbolos de aceptación y conexión del hombre con la divinidad, agradecimiento al cosmos y sus espíritus protectores. El cumplimiento de ofrendas requiere la práctica de rituales(riksirinakuy,shayarina, renovación, agua y fuego) para que tenga aceptación. Concluyendo que estos ramos florales expresan conocimientos ancestrales de la ciclicidad del tiempo, de la Cruz del Sur y son un microcosmos de la estructura administrativa del Tawantinsuyu.

1. La concepción filosófica en los ramos

La realidad social es “obra contingente e incesante de actores sociales competentes que construyen su mundo social a través de las ingeniosas prácticas organizadas de la vida cotidiana” (1), que nos permite entender la sociedad como producto de las decisiones, acciones y actos de conocimiento de individuos conscientes y para quienes tiene mucho sentido todas las prácticas simbólicas de su mundo de vida.

Y estas prácticas se expresan en la religión de cada sociedad mediante símbolos y rituales religiosos. Una realidad puede ser asimilada en distintos esquemas cognitivos y discutidas desde diferentes perspectivas y en distintas realidades sociales (2).

El significado de las manifestaciones culturales andinas está codificado mediante símbolos cuya aprehensión requiere decodificación desde los senderos simbólicos. El simbolismo del centro como un todo integral, es el punto de intersección de los niveles cósmicos o punto inicial y final del cruce de los tres ejes donde gira el espacio/tiempo.

La concepción cultural andina de espacio/cosmos está presente en el trazado de la ofrenda floral, en el que simbólicamente se manifiestan los conceptos cosmológicos o principios ordenadores, el calendario agrícola y las festividades rituales. En el ramo de forma circular, la concepción cíclica y circular se da desde el punto rojo central al que lo siguen 6 círculos distintos. El punto rojo central representaba un puma, “quisimos hacer un leoncito y no nos salió bien”. La idea del símbolo del puma nos remite a la concepción del tiempo e intenta explicar la concepción de los Pachas y concretamente al kay pacha, punto de encuentro de los dos Pachas periféricos.

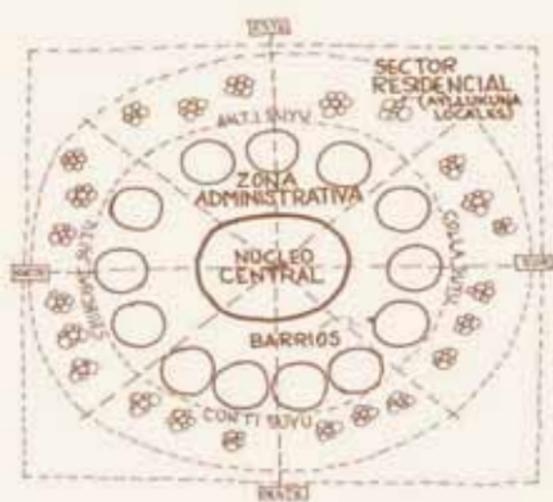
Si relacionamos con el centro del Tawantinsuyu y la ubicación territorial de cada uno de los pueblos y comunidades en forma concéntrica, el pensamiento de organización administrativa está en el imaginario colectivo como un microcosmos expresado en los ramos. Observemos lo dicho en el siguiente gráfico y la foto del ramo.

2. El sistema de fiestas: Su estructura y organización

Cuando los curas, en su afán de desterrar la idolatría, hicieron desaparecer las imágenes nativas sustituyéndolas con los santos y prohibieron la espiritualidad, los indígenas la trastocaron a las fiestas religiosas. La organización de la vida religiosa se estructura en dos universos diferenciados por el sexo, de acuerdo al principio de la dualidad hombre y mujer, que se corresponde con los dioses y diosas



CENTRO DEL TAWANTINSUYU Y SUS BARRIO



del cosmos: el Sol y la Luna, el rayo y la diosa Venus.

En la actualidad, podemos encontrar en las comunidades de Saraguro el principio dual y cuatripartición del calendario agroecológico incario. El año ceremonial en Saraguro tiene 4 fiestas principales: Navidad, Semana Santa, Corpus Christi y San Pedro; y en septiembre 24, la Fiesta de San Antonio y la Virgen del Rosario. El inicio del año festivo inicia con el Kapak Raymi (Navidad) y el posicionamiento o “shayarina” de devotos /tas en la primera semana de diciembre de cada año.

La fiesta es la integración social de la comunidad mediante la reafirmación de las relaciones de reciprocidad, complementariedad y redistribución, para mantener lazos sociales de equilibrio y armonía entre familias y miembros comunitarios. El AYNI: DAR para RECIBIR está expresado en los regalos de pinchis, en el dar y recibir la chicha, la comida y en los servicios de agua. En definitiva, la fiesta integra en un ser lo religioso, económico, social y cultural. Sterman señala que las fiestas andinas tienen que ver con los “espacios intermedios” entre hanaq pacha y el kay pacha. La ceremonia de las fiestas tiene la función principal de “asegurar la relacionalidad en estas transiciones críticas y precarias” (3).

La organización y financiamiento de las fiestas se realiza mediante el priostazgo. El responsable de la fiesta es el prioste. Se reconocen dos tipos de priostazgos: por voluntad y por elección del cura. Pasar una fiesta confiere status de respeto y confianza en la comunidad. Estos “cargos” ideológicamente son espacios de construcción y mantenimiento de las relaciones inequitativas de género por cuanto las mujeres son las que desarrollan mayor trabajo para que las parejas salgan bien librados.

En las fiestas se expresan los elementos culturales:

1. La dualidad y paridad: los sacerdotes tienen una relación dual de: hanayllu y urayllu. El hanayllu a su vez se divide en sacerdotes y sacerdotas y de la misma forma el urayllu.

Esta división dual y cuatripartita en el sistema de fiestas y cargos es un reflejo de la división dual presente en la organización social y en la cosmología espacial – geográfica de la comunidad. La división dual en las fiestas en Hanay/Uray dentro de una misma fiesta se expresa en la oposición de dos espacios, sin embargo a un determinado nivel estas dos unidades se constituyen mutuamente en uno solo. Es decir un hanayllu y urayllu están al mismo nivel y con el mismo poder de representatividad.

2. La reciprocidad e intercambio (AYNI y maki puray). Se da en tres niveles:

Plano espiritual.- Es la correspondencia de su profunda fe en algo (dios o vacas) que al recibir favores tiene que ofrendar lo mejor de lo que tiene;

Plano material.- devolución de bienes y de trabajo; y

Plano social.- cuando a cambio de pasar una fiesta la comunidad le confiere un rango social de consideración y respeto.



En la fiesta se puede observar tres niveles de reciprocidad (en el plano social y político):

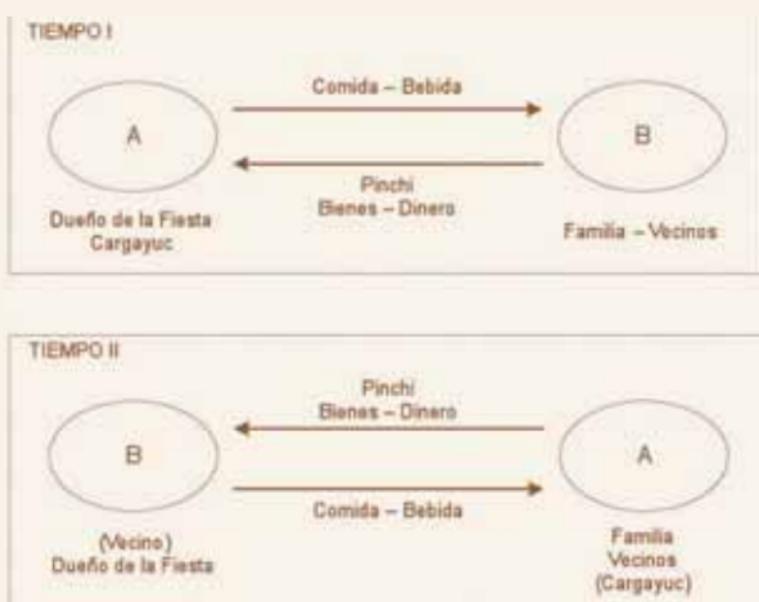
Primer nivel: la relación del prioste o cargayuc con sus muñidores y las otras personas con cargos.

Segundo nivel: el prioste con su núcleo familiar.

Tercer nivel: el prioste con los ayllus, vecinos y la comunidad que participa de la fiesta, llevando distintos bienes, nadie puede ir con las manos vacías. La 'muguna' o fiesta es comer y retribuir con algo.

Este nivel de intercambio explícito con este esquema:

En esta relación se ponen en juego dos términos: 'deuda' o 'dibichishca', como obligación de pago pendiente; y 'devolución' o 'cutichina', la forma de pago en la fiesta.



La fiesta es la transición a un nuevo ciclo temporal y como toda transición es difícil y dura, hay que ritualizarla con una serie de ceremonias y purificaciones (4).

Foster y Wolf interpretan el sistema de cargos o fiestas como un “mecanismo de nivelación”, es decir, es un mecanismo que impide la acumulación económica y a cambio de la redistribución reciben prestigio. Por tanto, el priostazgo es una pauta cultural de redistribución, de reforzar lazos de parentesco, amistad y de compadrazgo. Si no se cumple “estas pautas culturales se estaría corriendo el riesgo de perder el acceso a la fuerza de trabajo y a la producción de los demás.” (5) y el surgimiento de contradicciones internas.

3. Materiales y organización

Un aspecto importante en la organización religiosa–ceremonial eran las ofrendas al Sol, al Inca y a las deidades de la tierra por su fertilidad, en determinadas épocas del año. Una forma de terminar con las celebraciones rituales a la pachamama fue la imposición ideológica cristiana, con la cruz de Cristo, se justificó la barbarie de los invasores y se aceptó los designios de “un dios masculino, excluyente y castigador”, a cuyo servicio estaban únicamente los hombres privilegiados. Los curas fueron los más verdugos de la deshumanización de las mujeres, so pretexto de catequizar los curas obligaban a servir como trabajadoras, amantes y prostitutas” (6). Bajo este criterio obligaron a mantener los sistemas de fiestas como wasikamazgo.

En la actualidad se realizan cinco ramos: al Santísimo, a San Pedro, al Sagrado Corazón, a la Virgen de los Dolores y a la de Tránsito, es decir hay cinco priostes.

Los ramos florales son antiquísimas tradiciones, que se han conservado de generación en generación, “... una tradición cultural de

nuestros antepasados... antes del tiempo de los gobernadores ya se hacía”,

Los ramos florales expresan agradecimiento a un ser superior y mantenimiento de una tradición ancestral. “Lo que nuestros mayores han tenido de adoración” a los espíritus protectores. “es una semejanza con lo que antes se hacía la adoración al Sol, a la luna, porque él daba todo”. La adoración al sol y la luna tiene relación con el mito de origen, un encuentro amoroso de los astros en el Lago Titiq’aka, del cual surgió la humanidad.

El principio fundamental de la filosofía andina es la relacionalidad y de ahí la ofrenda floral es el símbolo de aceptación y conexión del hombre con la divinidad, de agradecimiento a la madre naturaleza y a la energía del cosmos.

4. Proceso del arreglo

Para hacer la ofrenda floral se requiere de una maqueta circular de madera asentada sobre un pie o base. Sobre ésta está clavada una cruz de madera. El molde circular está formado con un tejido en red alrededor hecho de cabuya, en el cual se colocan las ramas de laurel y acacias que forman el “tendido”, sobre este van: claveles rojos y blancos, yahuar clavel, y otros colores de clavel, shuyu rosas, quillu rosas, aya rosas, rosas blancas, pumas negras, margaritas, cartuchos, palmillos (gladiolos), geranios (puca sisa), dalias, hortensias, lirios y tauri (la flor de chocho).

En este proceso de arreglo se observa:

1. Se inicia colocando los laureles, cipreses, acacias y romero, con dirección hacia el centro.
2. Sobre la base de laureles se ponen las flores de hortensia y luego ‘shuyu rosas’.

3. Inicia el diseño, del centro hacia la periferia, poniendo los colores contrastantes, los claveles, los mismos que se van matizando con otras flores como pumas negras, margaritas.
4. Se coloca en los fillos del ramo los geranios rojos, rosados, gladiolos o palmitos y cartuchos o también flores de payama y puchic, proporcionando una apariencia florida.

El labrar el ramo es un proceso continuo de aprendizaje, “haciendo de muñidora se aprende a labrar el ramo. Por eso nuestros papás de niñas ya nos hacían pasar de muñidora”.

Los florales se clasifican en:

El ramo grande.- Tiene un diámetro de 80 a 120 cm, cuyo plano está diseñado con múltiples colores.

Jarros.- Son pequeños floreros con diámetro de 10 a 15 cm que se arreglan con romero y flores en vasijas de porcelana.

Jarritos (pequeños y esféricos).- Son vasijas más pequeñas, diámetro de 5 a 8 cm. cuya forma se logra con el laurel y el romero atados en su extremo inferior con un hilo o cordel de cabuya.



En el proceso de elaboración de los ramos hay todo un ritual, de inicio, maduración, hasta llegar al nivel de prioste/ priosta. El y la joven tienen que ir aprendiendo para luego poder guiar a sus compañeros/as. Los cargos tienen niveles por los cuales todos los individuos deben transitar hasta convertirse en personas respetables. Los cargos no solo constituyen “escaleras de ascenso social”, sino también son funciones

rituales que permiten el lucimiento, la ostentación y el dispendio a los miembros de la comunidad” (7).

Terminado el arreglo floral, se recrea la ceremonia del Tinku y pallkayaku,- se hacía sacrificios y se arrojaba ropa, animales al río- mediante el ritual del wasipichay/ucupichay. Las mujeres riegan el agua de romero y cununa como símbolo de purificación. De ahí que la barrida del templo los días jueves y domingos después de los arreglos florales sea parte del rito del ukupichay porque éste se hacía después de las fiestas o la permanencia de mucha gente extraña a la familia, en la construcción de la casa.

5. Diseños

La permanencia de una espiritualidad a su fe, su concepción interior se hace presente en las ceremonias rituales con las ofrendas florales. Esta ofrenda no solo representa lo visual, sino que se vincula con todo los campos del llankay, yachay y munay, ya que la característica de la mujer andina es su sensibilidad.

El ramo grande lo arreglan entre 8 a 12 personas. La parte importante del proceso, es el “labrado”, y diseño de diversas figuras.

Las mujeres dialogan y acuerdan hacer el diseño. “Primero vemos las flores y colores que tenemos, según lo que disponemos entre todas, decimos ‘qué hacemos, y cómo hacemos’. Luego, escogen el color de las flores y marcan un centro con un color especial, distintivo, para a partir de ahí diseñar círculos o cruces. El color de las flores es fundamental para las labores. El clavel es el principal para hacer “ojitos o ñawis. En la elaboración del ramo primero está la idea del círculo. Se cumple el principio filosófico primero es el interior y después es el exterior, primero es el origen y luego es el término, primero es la parte de abajo y después es la parte de arriba.



Los diseños se clasifican en:

- | | |
|---|--|
| <ul style="list-style-type: none"> a) Figuras concéntricas de varios círculos de colores diferentes (cinco a siete), llamados redondo y rueditas. Estos representan la concepción del fluir de la vida y del tiempo, círculos que fluyen del epicentro hacia fuera. b) Círculo central doble con cuatro círculos periféricos en forma de cruz (ñawi) (cuatro filas concéntricas alrededor). c) Estrellas de cuatro y cinco puntas con cinco filas de | <ul style="list-style-type: none"> colores diferentes. a) Cruces de cuatro puntas iguales. b) Líneas quebradas o quinguitos. c) Círculos concéntricos: uno de un color y otro de otro color. d) Soles. e) Arco iris 'cuichi'. f) Hostias. g) Corazones. h) Cruz cuadrada atravesada por dos ejes diagonales cruzados. |
|---|--|



La forma circular y del arco iris es la más antigua, unos informantes mayores indican, “antes solo se hacía en redondito o circular, en cuadraditos y en cuichi, ahora no más se ve que hacen cruces y figuritas de hostia o nombres de santos”. La referencia a diseñar “cuadraditos” nos remite la Cruz Andina y chakana que constituía el punto de encuentro entre lo material y lo espiritual.

El significado de las figuras

La compostura del ramo es la expresión de un sentimiento profundo de convicción, creencia y espiritualidad, de continuidad de los Saraguros como descendientes directos de los incas. Es la forma simbólica de expresar una cosmovisión, la oposición entre lo presente y lo pasado y no un simple folklor.

La forma circular y del Sol es la adoración al Pachacamac mediante la presencia concreta y de energía inmanente del astro, “mis abuelitos

decían que nuestros mayores adoraban al Sol, amarraban para que dure el día. Y en agradecimiento se tenía que ofrendar semillas, flores y animales”. Ellos decían siempre hay que estar volviendo al pasado para mejorar y continuar viviendo. Los ojitos o ñawi expresan la ciclicidad del tiempo, como centro de existencia, ya que al descomponerla en “wiñay” significa el “tiempo eterno”.

5.1. El ciclo de finalización e inicio.

En el ciclo de finalización-inicio de devotos se cumplen tres rituales importantes: **riksirinakuy**, (aceptación y reconocimiento de devotos salientes y entrantes). **Shayarina** (inicio) entre urayllus y janayllus. **Renovación**: es un acompañamiento de los salientes a los que comienzan los cargos por el tiempo de cinco meses, hasta cumplir el año calendario.

Es importante el ritual de **sisapactana**, que es la entrega del ramillete de romero y flores que hace el prioste a su priosta. Es un gesto de compartir las responsabilidades en el proceso de interrelación con el cosmos. Entregar un ramillete de flores a la priosta es un símbolo equiparable al ritual del Inca y la Coya, en donde él le ofrecía regalos como símbolo de otorgarle poder sobre todo; hay entonces un espacio de poder y representatividad paralelo. A través de la participación en el ritual, el hombre Saraguro vive y recrea su sentido espiritual profundo y su realización con los demás.

Para el inicio del barrido se cumple la **ceremonia del agua**. Los priostes mediante los mayordomos solicitan el agua de romero y cunguna a sus priostas y mayordomas. El mayordomo se dirige hacia las mujeres: “mamita yakituta mañachi, ñukanchik tayta priostiman kunkapak” (Mamita regale el agua para llevar para nuestro prioste). En ese momento las priostas y mayordomas piden el agua a sus ayudantes o muñidoras, quienes entregan el líquido a la mayordoma sacándolo de sus ollas; la mayordoma recibe en su fuente y entrega a su priosta, y

ella la entrega al mayordomo diciendo “kay yakuwan minkashkuy taytito”.(Eh aquí está aguita, ayúdenos por favor). En el barrido hay una delimitación de espacios: los hombres están en la parte de arriba/ hanan (altar mayor de la iglesia) y las mujeres en la parte de abajo/ uray (naves de la iglesia).

Terminado el arreglo los ramos son llevados en un orden:

- 1º) El ramo del Santísimo,
- 2º) El de San Pedro,
- 3º) El de Sagrado Corazón,
- 4º) El ramo de la Virgen del Tránsito, y
- 5º) El de la Virgen Dolorosa.

En tiempos anteriores dos ceremonias fueron importantes: la **ceremonia del fuego**, que lo hacía el sacerdote a su priosta, con un ritual de comida especial. **Y la petición del algodón**, hace el mayordomo a sus esposas de protocolo. Ellas ofrendaban algodón, flor de romero e hilo y entregaban al mayordomo.

6. Descripción simbólica e interpretación del ramo



El mundo sobre lo que nosotros hablamos y actuamos es un mundo de significados, un mundo creado, mantenido y “modificado a través de la determinación de categorías lingüísticas y de nuestro accionar”. La antropóloga Rosaldo señala que tanto el lenguaje común, las expresiones diarias, al igual que el lenguaje simbólico, exigen interpretaciones y reflexiones en relación a un determinado contexto.

Para interpretar el sistema religioso y las creencias de un pueblo y una comunidad se tiene que tomar en cuenta tres elementos básicos, que son: la cosmovisión, el ethos y el sistema de símbolos. Los símbolos son elementos que nos dan cierta información, un mensaje mediante acciones, ya sea en los ritos y ceremonias, en los cuales se cumple un hecho recordatorio de un acto esencial. De ahí que el ramo floral es un símbolo en el cual se descifran mensajes específicos que surgen de la interiorización de los actores de una realidad objetiva extraída de su vida cotidiana y de su historia.

Los significados son almacenados en símbolos y son captados como algo conocido de su mundo, entonces en el proceso del ramo encontramos un cúmulo de significados y manifestaciones de espiritualidad en su devoción al pasar la fiesta a un determinado santo patrono, el culto a los santuarios (wacas) y la organización en pareja del sistema de sacerdotes y mayordomos.

Los adornos florales que se hacen son la continuación de los adornos circulares de flores frescas que se hacían en los rituales de los incas al Sol, llamado PUNCHAW. Se llevaba la imagen del Sol y otras momias acompañantes en andas por las playas de las ciudades y por las sementeras. Bajo este concepto se inscribe el círculo del ramo, que siendo una devoción para un determinado santo, obliga a los devotos a cumplir con ese compromiso de fe profunda. Lo sagrado conlleva un sentido de obligación intrínseca, es decir, no solo estimula la devoción

sino que la exige, no es solo un sentimiento intelectual sino también es un compromiso emocional (8).

Los informantes dicen que realizan por “fe, devoción y por creencia”, “por tradición y enseñanza de los mayores”, “por una decisión y compromiso”. “Porque sentimos un gusto de expresar lo que conocemos, expresar nuestro espíritu”.

Aunque no se puede encontrar una reflexión profunda sobre el contenido de las acciones mismas, habría una concepción formal recóndita por cuanto los indígenas seguimos realizando ritos ceremoniales y ofrendas aunque utilizando las imágenes como principales símbolos de las celebraciones. Es más importante la retención de elementos culturales de un imaginario y su reproducción ante la falta de un significado bien claro. Encontramos en las ofrendas elementos andinos: la forma circular del ramo como un Sol o como un principio de ordenación cósmica.



Las ideas de círculo como inicio es la huella de la presencia de un gran orden y ciclo principal cuyo centro es el Sol, alrededor del cual es posible toda vida humana. El universo como espacio es una matriz gestante y una expresión de las divinidades. (Observe la foto No. 1 Ramo de pedestal azul).

El ramo en forma simbólica expresa un centro ceremonial sagrado cuyo punto céntrico era el Cuzco, como ombligo, y a partir del cual salen 4 líneas diagonales que dividen el territorio en 4 suyus. En cada cuadrante se ubican los barrios que representan al zodíaco andino y componen el calendario estelar. Esta concepción está sintetizada en las formas circulares de un color vivo que diseñan en el ramo y al que las diseñadoras llaman “ojitos”, en dicho ramo también podemos encontrar varios círculos. El primer círculo o centro simboliza al lugar sagrado o núcleo central en donde estuvo el Mullumarca o Curicancha; un segundo círculo en el cual están dibujados círculos pequeños u ‘ojitos’ representa al espacio donde se ubicaban las residencias de los incas y las 13 momias de los sapan incas o divinidades principales. Un tercer círculo en cuyo interior están las comunidades



con sus dioses locales.

Además los ramos grandes son el reflejo en miniatura de la concepción del modelo cosmológico. En ellos se representa los principios básicos de orientación del cosmos en el mundo andino que son tres, los ejes cruzados o en diagonal que forman con las flores de colores distintos serían ejes que determinan el calendario astral, es decir, serían los ejes del aparente movimiento del Sol y el calendario agrícola.

El diseño de la cruz y de cuatro puntas iguales, corresponde a la cruz cuadrada o cuadrática, que a partir de un centro unitario crece por diagonales sucesivas. Una cruz cuadrada andina o Chakana, es el símbolo ordenador de los conceptos matemáticos y religiosos. Ella resume la estructura vital del Universo–Cosmos real y virtual.

La Cruz Andina es nuestra síntesis de utopías y cosmovisiones, es el símbolo paradigmático de nuestra cultura y se encuentra tallado en monolitos, tocapus y en cerámicas, y porque no decirlo en nuestra ofrenda floral, durante siglos tratando de explicar y perpetuar las concepciones de nuestros ancestros.

En el ramo (Foto N° 8) se observa el eje temporal de color blanco y el eje del mundo viviente o existencia, Kay pacha, con la línea color carmesí en sus extremos como flecha coloreada con pumas negras. Se observa un círculo central blanco circundado de violeta por el cual se cruzan los ejes espaciales, suyus, dividiendo en cuatro regiones. (Compare Ejes de orientación en la cosmovisión andina). Si bien se ha destruido nuestro sistema religioso y sus imágenes, las iconografías actuales del ramo expresan un profundo saber cultural que permanece en el subconsciente. Los símbolos no pueden ser destruidos fácilmente y el poder de las imágenes es hacer ver todo lo que permanece refractario al concepto. Sin embargo, nuestras manifestaciones culturales y todo lo andino están siendo objetos de folklore y mercancía cultural y espiritual como ofertas exóticas para las Cámaras de Turismo, em-

presas culturalistas y de Patrimonio Cultural.

6.1. Reflexión sobre las fiestas principales.

Cuando la cultura dominante ha impuesto su sistema ideológico conduciéndonos a la aculturación es difícil resignificar todo un pensamiento espiritual, social y filosófico, sin embargo, partiré tomando la expresión de Yosuke Kuramochi, “La forma de percibir, relacionar, seleccionar, acumular y dar sentido a la realidad percibida y la forma en que ella se configura y plasma en el lenguaje se sostiene en un sistema de patrones cognitivos”, que básicamente están informados por una idea religiosa o intuición de sacralidad bajo la creencia de un pensar religioso.

En la ideología andina, el trabajo de hombres y mujeres son complementarios y esenciales para la continuidad de la vida andina. El que las mujeres arreglen el ramo –siendo un servicio clasificado– es más bien el mantenimiento de la complementariedad. Los discursos giran en torno a: “solamente mujeres venimos a componer. Nosotras hacíamos siempre. Los hombres no tienen tanta devoción. Ellos madrugan al cerro o tienen que arar”. Expresiones que nos llevan a visibilizar la reproducción de una estructura social que puede ser visto desde dos ángulos: de complementariedad desde el prisma de paralelismo de género del mundo andino; y, desde un enfoque de género se reproducen los esquemas de pensamiento y de valoración en relación a los roles de hombres y mujeres en una sociedad patriarcal heredada desde la invasión europea y sometida a la población del Abya Yala a sangre y espada. En esta sociedad jugó papel importante el dominio ideológico -estado e instituciones clericales-, aprovechando la estructura social organizativa y la espiritualidad andina utilizaron a los indígenas y especialmente a las mujeres para el servicio doméstico y otros haceres de los conventos de curas y de las iglesias, a fin de que se mantengan limpios para el uso y disfrute de los mestizos del centro

y de las “autoridades”.

La fiesta del Sol celebrada entre los incas por el solsticio de verano fue reemplazada por la de San Juan, San Pedro y de Corpus Christi, que coincide con la época de las cosechas. En igual sentido, con la evangelización, los dioses menores de los indígenas del Tawantinsuyu que tenían una función específica fueron sustituidos por los santos y estos reemplazaron a las principales momias incaicas en la procesión del Corpus Christi. Martínez Arzans describe que en el Corpus Christi de Potosí (abril de 1555) se dio una deslumbrante procesión, en la cual se destaca dos elementos: el desfile de los incas, inspirados en mascaradas europeas; y una comedia bien estructurada sobre la historia de los incas. Por tanto en Corpus Christi se hacía el desfile de los incas y los nobles que pasaban el cargo, danzando y portando símbolos que representan sus tótems progenitores, como parte del recuerdo de la ceremonia y ritual del inca al Sol.

Bernabé Cobo en *Historia del Nuevo Mundo* describe las danzas en la procesión del Corpus Christi en Callao, siendo la más importantes la de guacones, guayayturillo. Esta danza lo hacen tres personas: un inca en medio de dos pallas, bailan agarrados de las manos, sin jamás desasirse. Una modalidad señalada por Guamán Poma es la “de disfrazarse de españoles para bailar frente a los santos cristianos”. En definitiva la celebración del Corpus Christi fue para los españoles y lo es para los mestizos, una ocasión para celebrar al dios cristiano y para nosotros, para recordar y venerar a nuestros propios dioses.

Las ofrendas florales no son exclusivas de las octavas de corpus, están presentes en el ritual del domingo de Pascua en la marcha de los trompeteros. La semana santa corresponde a las ceremonias del Pawkar raymi o Inca raymi que los incas hacían del 21 de marzo al 21 de abril para agradecer a la madre tierra por los frutos tiernos que había prodigado y el florecimiento de toda la naturaleza. En re-

reciprocidad, los hombres hacían la fiesta ofreciendo flores, granos y animales tiernos. El inca vestido con un manto morado o lila dirigía las ceremonias de purificación y de preparación para terminar con los ‘pagos’ a la tierra. De este pensamiento se continúa manteniendo la presencia de los “alumbradores”, quienes llevan un pañuelo morado o carmesí sobre sus hombros y cuya responsabilidad es organizar y dirigir las ceremonias desde el domingo de Ramos hasta el domingo de Pascua. Los mayores, recuerdan “el domingo de Ramos, los muñidores tienen que cargar el ramo grande para ir a dejar en la casa de la priosta”. El ramo “se lleva con música y muy contentos”. Estas ofrendas permanecían una semana en la casa de la priosta “y el domingo se vuelve con música hasta la iglesia” para arreglar las ermitas de “arriba y de abajo”.

7. Resistencia y cambios rituales en la actualidad

La imposición de un sistema de valores diferente supone la aniquilación de los rasgos de los dominados. Sin embargo, todo lo exterior tiende al cambio mientras que el interior, su pensamiento, puede mantenerse intacto en toda forma de espacio y tiempo. De ahí que las huellas del conocimiento andino, su cosmovisión, están presentes a lo largo de estos años de colonización y destrucción de las manifestaciones culturales. La vigencia de cultos y fiestas actuales como el Corpus Christi, Señor de los Milagros, el Señor de los terremotos, la Virgen del Cisne, etc., serían expresiones a un viejo Pachacamac o la Pachamama vestidos de cristianos como “el símbolo mismo del equilibrio del tiempo y del mundo” y que exige una correspondencia y reciprocidad, la que se cumple con las ofrendas florales y la fiesta.

Siempre hemos estado ante la disyuntiva “morir andino o cambiar para sobrevivir”. Y la única manera de sobrevivir ha sido disfrazar los viejos rituales o actuar a dos “caras” para dar nuevos mensajes. De ahí que nuestras fiestas sean una polifonía cultural para continuar

con nuestras tradiciones, danzar, desfilan ante los mestizos y santos como se hacía ante el inca y el Sol y nuestras wacas sagradas. Alfredo Lorenzer sostiene que una praxis de fe, de carácter sincretista, era el único espacio en el cual los indígenas podían articular y reconocerse así mismos con sus modelos de vida. El canónigo Riofrío de Loja señala que los indios si bien aprendían los preceptos cristianos y participaban en las ceremonias y ritos religiosos "...en el interior eran paganos; sus actos exteriores eran una mera condescendencia con el párroco, o un forzado cumplimiento para evitar castigos y reprensiones... Empero en el fondo de sus ánimas, eran tan idólatras como antes de recibir el bautismo" (9).

En Navidad, la danza y baile de los sarawis, ajas, wiquis, cuervos, pumas y osos, no son más que disfraces de las danzas rituales que cada pueblo llevaba al centro del Tawantinsuyu para compartir la fiesta e integrarse con los pueblos de los 4 suyus. En la colonia algunos nobles curacas iban disfrazados de cuervos, cóndores o representando lagos, ríos, con el fin de recordar sus pacarinas. Entonces la presencia del "ushcu, león, oso y los gigantes" en Navidad nos hablan de nuestro origen, y que en ese antiguo lugar de origen habían existido hombres grandes y gigantes. (Corrobora esta explicación la creencia en el "sacha laichu". El aja es un personaje muy controvertido, por el hecho de llevar musgos o salvaje piensan que simboliza al diablo. Sin embargo este personaje representa la naturaleza, las rocas donde se produce el salvaje. Como referencia a lo dicho, a este personaje, se puede encontrar en la danza "Salvaje de Tarapaya" (Potosí) y va vestido con musgo de los árboles, representando al hombre nativo americano; personaje que todavía se puede encontrar en la fiesta de Paucartambo y en la Navidad de Saraguro.

Otra manifestación de resistencia espiritual son las devociones a las cruces. El centro de mayor acogida es la cruz de Puclla y la cruz de Ramos, situados en las partes más altas. Mayo es la antesala al In-

tiraymi por lo que los ancestros/as iniciaban ceremonias de conexión con la naturaleza y observación de la Cruz del Sur, la que termina con la gran fiesta del solsticio de junio. A fin de terminar con la “idolatría” un cura colocó una cruz en el pico más alto del cerro Puclla. La cruz en los diferentes lugares y caminos representa al APACHICTA, el espíritu que guía el camino hasta llegar a un sitio.

En los cambios de estructuras sociales y de relación, debido a la globalización y al auge de los movimientos sociales es necesario adoptar nuevos conceptos. Esta evolución origina la transformación del modo en que las personas afrontan su realidad y su lealtad a la cultura y la identidad cultural. En igual sentido la descentralización del conocimiento y de la información conduce a remodelar el conocimiento en los distintos campos de la vida diaria. Los indígenas hemos elaborado experiencias que nos permiten representarnos a nosotros mismos para que nuestro pensamiento colectivo no desaparezca con los cambios provocados por la sociedad neoliberal y globalizante. No obstante, no importa que hayan cambiado algunos elementos, lo que interesa es la continuidad de esta ceremonia ritual, defender la identidad cultural y “la racionalidad como una serie de principios y axiomas fundamentales que son la base para las manifestaciones” (10).

Las ideologías y fundamentalismos religiosos están invadiendo las comunidades, en cierto modo están desintegrando la unidad de los Saraguros e influyendo a dejar sus ritos, conocimientos, costumbres y tradiciones. La gente que se ha hecho evangélica no quiere participar en las mingas comunitarias, hacer las fiestas, integrarse, ya que manifiestan que su religión les prohíbe. Ellos prefieren distanciarse de su pasado. Y quizá más grave aún es el hecho de la intromisión de prácticas psicológicas o sectas fundamentalistas que centran los problemas en el “yo subconsciente” y buscan soluciones individuales y no colectivas, alejados de la realidad social y económica de cada una de las comunidades. n

Citas

1. GARKINKEL, 1967, p 11, citado por BOURDIEU, Pierre y WACQUANT, Loic J.D. Respuesta para una antropología reflexiva. Grijalvo, 1995, p, 19.
2. ROMMETEIT, citado por KAARHUS, Randi en Historias en el Tiempo, p. 23.
3. STERMAN, Joseph. Filosofía Andina. Abya Yala, Quito, 1998: 133.
4. MAYER, Alberti. Reciprocidad e intercambio en los Andes Peruanos. Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1974. P. 44, citado por ARES. Op.cit. p, 86.
5. FONSECA, Martel: Modalidades de la Minka en: Reciprocidad e intercambio en los Andes Peruanos de Alberti MAYER. Instituto de Estudios Peruanos, p 104, Lima, 1974.
6. BETANZOS: 1968, p-45 citado por URBANO, Osvaldo H. La representación Andina del Tiempo y del Espacio en la Fiesta. Allpanchis phuturinqa, N°7, 1974, p. 18, tomado por ARES. Op.cit. p. 63.
7. NEURATH: Keuruwita un centro ceremonial y su sistema de correspondencias e interacciones simbólicas, p 278, en: Ideología, cosmovisión y etnicidad a través del pensamiento indígena en las Américas.
8. NEURATH, Op.cit.
9. PUCHA, Angel. La religiosidad en Loja y la Virgen del Cisne. Loja, 2008. p.25.
10. STERMAN. Op.cit.



fiesta popular religiosa

M. FERNANDA CORDERO DE LANDÍVAR

EL CORPUS CHIRSTI

Resumen

A nivel urbano de Cuenca, la fiesta de Corpus, afamada en el país, es sin duda, especial y única. Se la celebra durante siete días, de allí el nombre de Septenario. Desde un comienzo, los siete primeros días, se celebraba en la Iglesia Matriz y el octavo en iglesias de las parroquias rurales.

Participan en la fiesta: comunidades religiosas, autoridades civiles, militares y de policía; instituciones públicas y privadas, entidades educativas y grupos organizados, liderados por la Arquidiócesis de Cuenca.

El entorno para el desarrollo de la fiesta está constituido por la Catedral Nueva y el parque Central “Abdón Calderón”. El Septenario, sin duda, es la ocasión propicia para poner de manifiesto la religiosidad popular al tiempo de dar a conocer costumbres, gastronomía, y formas de pirotecnia española, indígenas y mestizas, que particularizan la identidad de nuestro pueblo. En tiempos de globalización, donde la tendencia es a la homogeneización de ciertos patrones culturales venidos del extranjero, es saludable que festejemos lo nuestro, lo diferente, lo mestizo.

Un poco de historia

Corpus Christi es la fiesta de proclamación de fe sobre la presencia del Cuerpo y la Sangre de Cristo, en la Eucaristía. Misterio de transustanciación instituido por Jesús el jueves santo, durante la última cena.

La tradición católica cuenta que la impulsadora de esta festividad fue Juliana de Mont Cornillon, (1193- 1258), que dedicó su vida a la veneración del Santísimo Sacramento, apoyada en la visión de la luna llena, que representaba a la Iglesia, con una mancha negra que significaba la ausencia de una solemnidad para perennizarla. Esta religiosa, perteneció a un movimiento de finales del siglo XIII, que dio origen a rituales eucarísticos, como la exposición de Cristo Sacramentado en la Hostia, la bendición con el Santísimo, el empleo de las campanillas durante la elevación en la misa y la celebración, con solemnidades de la fecha de Corpus Christi, entre otros. (1)

Seis años posteriores a la muerte de la Santa, esto es en 1264, el papa Urbano IV ordenó, mediante la bula “Transiturus”, la celebración de “Corpus Christi”; bula que fue interrumpida en su promulgación por haber ocurrido el fallecimiento del Pontífice a los dos meses de haberla dictado. Se espera entonces el Concilio de Viena, el año 1311, para que el Papa Clemente V, disponga, nuevamente, la adopción de esta fiesta, que fue instada luego por su sucesor Juan XXII, con la disposición que se realice el jueves siguiente a la octava de Pentecostés,

esto es, el jueves posterior a la fiesta de la Santísima Trinidad; o lo que es lo mismo, el jueves que corresponde a nueve semanas después del Jueves Santo.

La celebración cobra existencia, como réplica de la Iglesia a manifestaciones heréticas que ponían en tela de juicio la presencia real de Cristo en la Hostia Consagrada; lo que ocasionaba, para muchos, confusiones y errores de fe que debieron desvirtuarse. Una ceremonia solemne y la procesión triunfal de la Sagrada Forma por las calles de las ciudades y villas medievales europeas, fueron en principio el modo de celebración del Corpus. Esta festividad toma un auge inusitado desde mediados del siglo XVI, favorecida por la Contrarreforma ocurrida al interior de la Iglesia, para defenderse de los protestantes.

El Corpus es una fiesta que, desde su nacimiento en el medioevo, ha mantenido un carácter dual muy definido, como las caras de una moneda: lo sagrado y lo profano. Lo primero, que infiere una intención dogmática de culto y adoración al Santísimo, manifestado en un rito procesional sin parangón: desfile de miembros de asociaciones y hermandades parroquiales con pendones y reliquias de santos; de niños portando hachones; de un cortejo clerical suntuoso, etc. Lo segundo, que muestra lo profano, lúdico y popular: desfile de danzantes, presentación de cabezudos y gigantes, presentaciones teatrales y adorno con flores de calles procesionales, etc., todo costeadado por el Cabildo Municipal. (2). En definitiva, tanto para el poder político cuanto para el religioso de la época, la celebración de Corpus, mantenía el importante significado del triunfo de la verdad sobre la herejía.

El carácter dual de la festividad es comprensible, al pretender erradicar la herejía sobre la base de dar a la festividad un matiz divino de aceptación del dogma y otro, el terreno, de jolgorio, con festejos que gustan al pueblo, por ser de sus prácticas culturales

En España se celebró por primera vez hacia 1319 y luego se extiende al Nuevo Mundo por medio de los colonizadores españoles, no sólo como cumplimiento del calendario de festividades religiosas, sino como estrategia evangelizadora. No hay que olvidar que la iglesia otorgaba al conquistador un doble poder: el de colonizar y el de misionar; es decir, se mezclaba lo temporal y lo sobrenatural, lo político y lo eclesial, lo económico y lo evangélico. Por ello, la misión de los españoles entre otras de carácter religioso, era la de utilizar la celebración del Corpus para catequización y conquista religiosa de los indígenas en América.

Es interesante el hecho de que en la América Española, sobre todo en el área ocupada por los Incas, los nativos no opusieron resistencia a la imposición de tal solemnidad. Más bien, la aceptaron, participaron y se adhirieron al festejo, explicado quizá por la coincidencia con el tiempo de solsticio, en que maduran los granos y se inician las cosechas y tiempo también de la más grande de sus celebraciones: la del Inti Raymi o fiesta del Sol, que se conmemoraba durante el solsticio invernal, todos los años el 21 de junio. Pudo ser también que tal aceptación del rito se debió a la similitud morfológica entre la custodia y el sol.

Garcilaso Inca de la Vega, quien fuera testigo presencial del Corpus Christi en los primeros años del coloniaje, indica que en el Cuzco, desfilaban en procesión todas las parcialidades con arreglo a sus tradicionales costumbres.

[..] Traían todas las galas, ornamentos e invenciones que en tiempo de sus Reyes Incas usaban en la celebración de sus mayores fiestas; cada nación traía el blasón de su linaje, de donde se preciaba descender. Los indios de cada repartimiento pasaban con sus andas, con toda su parentela y acompañamiento, cantando cada provincia en su propia lengua particular materna, y no en la general de la Corte, por diferenciarse las unas naciones de las

otras. Llevaban sus atambores (sic), flautas, caracoles y otros instrumentos rústicos musicales.(3)

Entre éstos estaban los Cañaris -llevados en calidad de mitimaes de lo que hoy es el Azuay- [...] *porque hay muchos indios de aquella nación que viven en ella y el caudillo de ellos era Francisco Chilche Cañari (4)*, quien lideró una tremenda gresca con los Incas justo en el tablado donde era expuesto el Santísimo Sacramento, lo que explica también, que a la llegada de los españoles, aún no se superaba los problemas entre vencidos y vencedores.

Si bien los españoles trataron de erradicar las llamadas herejías, incluso legislando, como se señala en la Constitución 95 del Concilio Provincial de Lima de 1567,

[..] no faltan quienes, persuadidos del demonio, con el pretexto de celebrar nuestras fiestas y fingiendo el Cuerpo de Cristo, rinden culto a sus ídolos. Por lo cual, el Santo Sínodo exhorta a todos los sacerdotes encargados de los indios y les amonesta que con prudencia y sagacidad tengan cuidado de investigar e impedir que fiestas tan sagradas para los católicos, principalmente la de Corpus Christi, se conviertan en objeto de burla para quienes son aún meros instrumentos del demonio. Ya ha sucedido que, cuando según la costumbre de la fiesta de Corpus, llevaban los fieles sus imágenes en las andas, los indios ocultaban entre las imágenes sus ídolos” (5)

Semejanzas estructurales, entre el Inti-Raymi y el Corpus Chirsti, como en el que en ambas se permitiera lo secular, lo profano, el parecido en la forma de la divinidad, la custodia brillando como el sol, posibilitaron que la fiesta indígena, antes que desaparecer se mezclara con la fiesta cristiana, muy a pesar de obispos y de extirpadores de idolatrías.

En varias ciudades de la Colonia se invitaba a los indios de los

alrededores a que acudan a rendir culto al Santísimo Sacramento “...y los indios llegaban festivos pintarrajeados y adornados de cintas y espejos, listos para danzar ante Dios” (6)

Fray Juan de Santa Jetrudis, que hacia 1750 pasó por Riobamba en día de Corpus, describe el paso de los indios por la procesión “*Este día en Riobamba habría más de doscientos danzantes y matachines y estos iban entremetidos en el cuerpo de la procesión, danzando todos siempre sin parar; y dando la vuelta, remudándose de puestos unos con otros. Con tanta flauta, tamboril y cascabel con el bullicio de la danza, nada se oía del himno que se cantaba, ni casi de los villancicos*” (7)

Un siglo después, esto es en 1853, algo parecido cuenta el francés Vizconde de Kerret, en su recorrido de Guayaquil a Quito (8)

[..] El azar nos sirvió de maravilla al llegar a Guaranda. Pedimos asistir a la procesión ya iniciada y que daba la vuelta a una amplia plaza. Un numeroso cortejo de nativos, venidos de lejos para esta solemne fiesta, danzaba a la cabeza de la procesión. Era la fiesta de la Trinidad en que celebraban la solemnidad del



Corpus Chirsti, ya que el jueves anterior la procesión no había podido salir. Estas grandes fiestas son muy celebradas; las mujeres ponen a disposición del Cura Párroco todo lo que tienen de mejor y de más precioso: encajes, chales, pañuelos, colgaduras, espejos imágenes, iluminaciones. La iglesia estaba tapizada, ni un solo sitio descubierto. El interior se hallaba recargado de ornamentaciones; todo esto era de muy mal gusto, pero original. Grandes santos o santas de tamaño natural, groseramente tallados, atiborrados de oro, de plata, eran conducidos por los notables de la ciudad. Había arcos de triunfo, altares en todos lados. Una verdadera música de negros, compuesta de tres o cuatro bombos, flautas y otros instrumentos estridentes no cesaba de resonar. Se lanzaban por centenares cohetes y hasta en hoyos hechos en tierra se colocaba pólvora, en especie de ollas, lo que ocasionaba una detonación espantosa. Cada cual encontraba el modo de manifestar su alegría. Lo más curioso era aquella multitud de indígenas que habían descendido de las montañas, con sus atractivos trajes: faldas rojas de lana, rosadas, amarillas, muy apretadas a la cintura; algunos llevaban pequeños trajes de estilo napolitano. Los hombres llevaban el poncho y el sombrero de paja, pantalones de piel de cabra. La plaza estaba llena de gente y las llamas recostadas cargaban los víveres de sus amos.

En Cuenca, en el acta de cabildos del 16 de junio de 1612, se acuerda que “*los caciques por sus parcialidades, vengan con los indios necesarios para que se aderecen. Y que los oficiales, así españoles como naturales saquen sus pendones y danzas, como es costumbre*” (9)

Con el pasar del tiempo, se produjo una fusión entre lo religioso y profano precolombino, a tal punto que hoy, para el caso ecuatoriano, la Octava de Corpus, constituye la fiesta de máxima solemnidad en las parroquias rurales, que han alcanzado fama como es el caso de Pujilí, Otavalo y Turi, por citar pocos ejemplos. Cada año el párroco señala a los sacerdotes responsables de la fiesta para el año siguiente.

Estos, a su vez, piden la contribución de sus amigos para el arreglo de la iglesia y pago, tanto del estipendio de la Misa, sermón y servicios de coro, cuanto del valor de ceras, flores, comestibles y bebidas. El lapso que decurre entre la misa y la procesión se entretiene al pueblo con manifestaciones folklóricas, como el baile de danzantes, el palo encebado, la banda de música, los globos, el castillo, etc. A la procesión se integran los pendoneros, que se renuevan en cada fiesta anual.

Esta celebración, que fue utilizada en no pocos casos como elemento introductorio de los preceptos religiosos, fue adquiriendo consistencia hasta calar apoyada en las creencias y cultos de los indígenas, en lo más profundo de la cultura popular. Dentro del calendario litúrgico, el jueves de Corpus, consta como fecha móvil, que generalmente tiene realidad entre los meses de mayo y junio.

La fiesta de Corpus, Septenario en la ciudad de Cuenca

A nivel urbano de Cuenca, la fiesta de Corpus, afamada en el país, es sin duda, especial y única. Se la celebra durante siete días, de allí el nombre de Septenario. Desde un comienzo, los siete primeros días, se celebraba en la Iglesia Matriz y el octavo en iglesias de las parroquias rurales.

Participan en la fiesta: comunidades religiosas, autoridades civiles, militares y de policía; instituciones públicas y privadas, entidades educativas y grupos organizados, liderados por la Arquidiócesis de Cuenca.

El entorno para el desarrollo de la fiesta está constituido por la Catedral Nueva y el parque Central “Abdón Calderón”. El Septenario, sin duda, es la ocasión propicia para poner de manifiesto la religiosidad popular al tiempo de dar a conocer costumbres, gastronomía, y formas de pirotecnia española, indígenas y mestizas, que particularizan la

identidad de nuestro pueblo.

Para 1557, año de la fundación, se establece la traza urbana y se asignan lotes alrededor de la plaza central para la construcción de edificios públicos y religiosos. Los rituales en honor al Corpus Christi, se realizaban en la Iglesia Mayor, hoy denominada Catedral Vieja y los festejos populares, con salvas y despliegue de pirotecnia, alrededor de la Plaza Central, hoy Parque “Calderón”. Se conoce que esta fiesta fue instaurada por el Cabildo, en forma oficial, el 18 de septiembre de 1557. De las dos cofradías que se crearon casi simultáneamente en la ciudad, una de éstas, conformada por autoridades y personas de alta jerarquía social, financiaba la fiesta que se convirtió en un acontecimiento religioso y social, durante siete días (10)

La Cuenca colonial mantenía un estricto apego a la visión católica conservadora del mundo. La religiosidad fue muy intensa, La fe se mantuvo apenas afectada por el jansenismo y el enciclopedismo hacia fines del s. XVIII. La piedad, cultivada en numerosas iglesias y capillas, se manifestaba en actos culturales solemnes; las cofradías y los santuarios se multiplicaron por doquier. El poder de la Iglesia fue



tal, que regulaba los mandatos del convivir socioeconómico, político, cultural e ideológico. Los registros públicos, por ejemplo, llevaban en su primera página la frase “Alabado sea el Santísimo Sacramento”. Esta jaculatoria era utilizada también, en la vida cotidiana como saludo de los indígenas a sus patrones. Así refiere Ricardo Márquez [...] *nuestros fervorosos abuelos se vanagloriaban de incrustar en el corazón de la servidumbre, en los indios o peones esta preciosa jaculatoria, la que les servía para saludar a los patrones, que se la pronunciaba respetuosamente con el sombrero en las manos: “Alabado sea el santísimo sacramento del Altar”, a la cual el dueño de la heredad responde : Por siempre alabado y bendito.*(11)

Realmente, dentro de este entorno, puede explicarse que la Fiesta de Corpus Chirsti tenga en Cuenca la duración de siete días y que, hasta una buena parte del periodo colonial, siguiendo la tradición europea, fuera organizada y financiada por el Cabildo que, entre sus obligaciones constaban: la de nombrar, con la debida antelación, a los ediles responsables del arreglo de las calles por donde debía pasar la procesión; a los vecinos que debían preparar los altares y a las personas que llevarían las varas del palio. Igualmente debía encargarse de la compra de pólvora a fin de que los soldados “realicen salvas en honor al Santísimo” (12). Los designados eran notificados formalmente por el alguacil, para su observancia. El incumplimiento era sancionado con multa.

Lo anterior, hace obvio entender la correlación existente entre el culto eucarístico y la clase política y económica dominante, que reclamaban protagonismo en el evento. En tanto, el grupo que dona el dinero, es el que se reserva el derecho de llevar las varas del palio, el que ocupa en la Catedral, los puestos cercanos al altar mayor y el que viste con estricta etiqueta. Confirma lo indicado el padre Matovelle al señalar que en la Catedral “*las naves laterales del templo están repletas de señoras, y de toda clase de gente piadosa, la del centro rebosa con*

la lúcida asistencia de los empleados del gobierno, las corporaciones, e innumerables caballeros de la más alta jerarquía social, en traje todos de la más rigurosa etiqueta (13)

Igual ocurría en la procesión: figuraban primero, las señoras de la aristocracia, seguidas de las escuelas y corporaciones; luego los cabildantes, funcionarios y hombres prestantes, junto al Obispo y a la Custodia; y finalmente los militares. Al terminar la procesión, la Custodia entraba a la iglesia pasando por una calle de honor compuesta por aristócratas, todos los cuales se colocaban después en el presbiterio para el servicio religioso. (14)

En el sentido ya expresado, la fiesta de Corpus, en la ciudad, fue elitista y sujeta a formalidades preestablecidas que fueron conceptuadas como cultas y sagradas por quienes ejercían el poder. En todo este rito religioso, el pueblo está lejano; en la iglesia ocupa las naves laterales o está de pie en la parte posterior de la iglesia.

Durante la procesión, es un espectador, pero con la particularidad, de ser el más fervoroso creyente y obediente de los preceptos religiosos; porque para la gran mayoría, la realidad natural y social está cargada de elementos mágicos y religiosos que, permanentemente, se entremezclan con la vida. El orden y el desorden dependen de la intervención de seres y fuerzas sobrenaturales ante los que poco o nada puede hacer el hombre, dando lugar a una actitud de aceptación y resignación que elimina o mitiga conflictos y tensiones. (15)

Es así que, el pueblo y particularmente los indígenas interpretaban -y aún hoy- como castigo divino las negligencias suscitadas en la organización y desarrollo de los festejos del Corpus, como lo sucedido en 1881, cuando *los concejales de la ciudad se rehusaron a llevar las varas del palio y a poco tiempo una severa sequía azotó la ciudad y sus alrededores;* (16) su consecuencia, el desabasteci-

miento de alimentos. La respuesta inmediata de la Iglesia y de los grupos de poder, consistía en las rogativas públicas, para lavar los pecados y restaurar, de este modo, las reglas del culto. Eran épocas en que una manifestación callejera de protesta en contra de los cánones establecidos, se silenciaba con la sola presencia de la Eucaristía en las calles.

Se dijo al inicio que el Corpus era una fiesta que, desde su nacimiento en el medioevo, ha mantenido un carácter dual: esto es, de sagrado y profano. En Cuenca, lo seglar, la fiesta del pueblo era también organizada desde el Cabildo. El dato más antiguo, procede de los libros de Cabildo en uno de los cuales aparece que, el 28 de mayo de 1614, se destina 12 pesos para pólvora, con el fin de hacer disparos de salvas al Santísimo y para la confección de una tarasca, -objeto similar a un pequeño castillo- para las festividades del Corpus Christi. Los libros de Fondo de Capitulares de los años 1774, 1776 y posteriores, dan cuenta



del destino de dinero para la confección de cohetes y ruedas para ser utilizadas en la celebración de esta festividad religiosa. (17) Eran épocas en que el recorrido de la procesión, se lo hacía por algunas calles de la pequeña ciudad; en cuyas esquinas, se arreglaban altares de “posa”, para que descansara, en su marcha, la Custodia Divina.

Con el pasar del tiempo, las nuevas circunstancias económicas y políticas; así como la influencia de tendencias ideológicas, hicieron que, desde inicios de la vida republicana, el Cabildo cuencano vaya desatendiendo, paulatinamente, la organización del Corpus, y llegue a auspicar sólo un día del Septenario, hasta llegado el año 1914 en que se retiró definitivamente, con el advenimiento del liberalismo y la implantación del estado laico en el Ecuador, que fue lo suficientemente radical como para sacudir la superestructura ideológica del país. Es época en que se evidencia el robustecimiento del Estado, la consagración de nuevas instituciones tales como la soberanía popular, la libertad de conciencia, culto e imprenta y se dictan leyes como la del matrimonio civil y divorcio. La religión católica deja de ser la religión oficial y se enfatiza en la educación laica y anticlerical. (18).

Obviamente, la Iglesia y el partido conservador, al ser pospuestos a una condición que jamás vivieron, fueron creando estrategias frente a los embates anticlericales. Es así que, implacables con los enemigos de Dios, la retórica eclesiástica se tornó violenta ya desde el púlpito en las iglesias ya desde los medios de comunicación en radios y periódicos. Fue la arremetida de una aristocracia acosada y que se derrumbaba, irremediablemente, en un mundo de ideas nuevas.

Cuenca, a diferencia de otras ciudades del país, siguió conservando un acentuado catolicismo hasta prácticamente mediados del siglo XX. El partido conservador continuaba albergando a la élite económica y políticamente poderosa de la ciudad. Los liberales y los militantes de ideologías de izquierda marxista, eran minoritarios; la clase media se mantenía débil y los indígenas sujetos al sistema hacendario, que

cambiará con las reformas agrarias de 1963 y 1974. Las festividades en honor al Corpus Chirsti y su Septenario, fueron débilmente afectadas por los acontecimientos anotados.

De todas maneras, si es cierto que el Cabildo se desatendió totalmente de su organización y financiamiento; que el partido conservador fue reduciendo su participación activa en el rito religioso por perder cada vez su poder económico y político, no es menos cierto que la fiesta no llegó a decaer por la acentuada fe cristiana del pueblo. En 1925 Octavio Díaz escribe

[..] La religión constituye no sólo el supremo anhelo, el ideal de vida perfecta, el complemento de aspiraciones realizadas, el consuelo en la desgracia, la esperanza de una vida mejor y de una total regeneración, sino que encarna todas las costumbres sociales, pudiendo decirse que la vida del Azuay, está traducida por el rito del culto católico: el Sacerdote ejerce sus funciones con el niño que nace; es un maestro en la escuela y el taller; le acompaña cuando se casa; en las fiestas de familia las preside; y, cuando la vida ha terminado, el cadáver es bendecido por él (19).

Es de suponer también que la festividad del Corpus se arraigó de tal modo en la cultura popular, que llegó a ser parte de su idiosincrasia. Sea lo que fuere, la Iglesia, buscó y recibió, por su parte, el apoyo de grupos prestantes de la sociedad a los que fue incorporando como actores de la celebración septenaria: profesionales, comerciantes, industriales, miembros de entidades culturales y gremios de quienes, en calidad de priostes, corre de cuenta todos los gastos y son los que han perennizado la festividad que, año tras año, amalgama, insensiblemente, la cultura elitista con la popular, cuyo resultado es una mezcla del sentimiento religioso con el jolgorio, este último, matizado con arte pirotécnico, globos, música popular, degustación de dulces, etc.

Los preparativos.

La Arquidiócesis de Cuenca, presidida por el Arzobispo, es la que convoca, con la debida antelación, a los representantes de los priostes designados para cada día de Corpus, para ultimar detalles de la fiesta que debe ser celebrada con todo el esplendor. Son ellos quienes tienen la responsabilidad de cumplir con todo lo planificado, tanto en lo relacionado al rito eclesiástico, cuanto en lo que se ofrezca al pueblo para su diversión.

Cada día de fiesta, encomendada al prioste, comienza con las vísperas y termina luego de la procesión y bendición con el Santísimo, por la tarde.

Para el presente año, mayo de 2008, el orden fue el que sigue:

Viernes: Sacerdotes, Religiosos y Municipio.

Sábado: Universidad Católica de Cuenca

Domingo: Obreros

Lunes: Diario El Mercurio y grupo de señoras y señoritas

Martes: comerciantes

Miércoles: agricultores

Jueves: Profesionales de Cuenca

Es curioso que, con el transcurrir del tiempo, el septenario en la ciudad haya sido extendido a nueve días. Fue el obispo Daniel Hermida, allá por los años 50 del siglo pasado el que incorporó el festejo al Corazón de Jesús, incluyendo la consagración de los niños, al día viernes y desde el 2005, el día sábado, se lo ha venido dedicando a los compatriotas radicados en el exterior.

Con respecto a la festividad que corresponde al día lunes, existe algo particularmente interesante: en un principio tuvieron a su cargo mujeres de alta jerarquía social dentro de la ciudad; como puede verse

en las tarjetas de invitación que aún conserva la Srta. María Astudillo Montesinos (20). En la más antigua, que corresponde al año 1900, participan el evento 5 señoras priostes; en 1909 igual número y prosigue, sin mayores diferencias en número y estrato social, hasta 1935. Para el año 1939 son ya en número de dieciocho las priostes invitantes a la adoración del Santísimo Sacramento y para 1955 ochenta y siete.

Desde 1955 hasta el 2006, por 51 años, fue organizada la fiesta que correspondía a las damas del estrado azuayo -como así se las llamaba- una mujer singular, la señorita María Astudillo Montesinos, que aún hoy, a sus muy respetables 102 años de vida, sigue atenta



de los pormenores del festejo. Confiesa *“que ya no puede, porque no dispone de un vehículo que le permita recoger las cuotas de las 160 contribuyentes y desde hace dos años ha pedido a sus sobrinas Lucía y Gloria que tomen las riendas de tal responsabilidad”*.

Resultó altamente placentero dialogar con una mujer admirable, que conserva aún plena lucidez, dice: *“desde 1955 me encargo yo, claro, porque el monseñor Serrano fue vivísimo, llamó a una sesión, a la que asistimos muchas mujeres; enseguida toma la palabra y dice que tal les parece a la Srta. María Astudillo y entonces me eligieron. ¿Quién va a decir que no?, nadie es tan grosera y todas dijeron que sí que lindo que sea la Marujita y así fue”*

Manifiesta que el Septenario es una fiesta de excelencia, en la que se muestra, materialmente, el amor al Santísimo Sacramento. Para ello, la Catedral debe vestir de gala; los actos litúrgicos deben ser impecables y solemnes y la procesión de lo mejor preparada. Luego, al anochecer, cuidar los detalles: de la quema puntual de los castillos, de los fuegos pirotécnicos, del repertorio de la banda de músicos y en definitiva, de las maravillas que se ofrecen para disfrute de la gente. En general defiende todas las formalidades y detalles de la fiesta que correspondía al día de su priotazgo. Cuenta así:

“Fui en compañía de dos amigas a ver qué tal han compuesto la Catedral y mi sorpresa... veo un adefesio, unas cortinas viejas y pobres que ni para la basura eran buenas; entonces le llamo al Sacristán para que le diga al padre Ariosto que por qué compone tan mal, que es para el Santísimo, oiga bien ..para el Santísimo y que deben poner lo mejor porque las priostes hemos dado el dinero para eso. El sacristán va a contarle al padre Ariosto, que a poco me manda a devolver la plata y a decirme que vea yo donde hacer la fiesta porque él no ha de permitir en la Catedral. Una amiga dice vamos a rogar al padre que haga la fiesta, que le pase las rabias, a lo que le contesto, pasará las rabias pero la pobreza no, tiene

que cambiar el cura o la María Astudillo no hace el Septenario, el ofende al Santísimo. Decidimos hacer en Turi, la iglesia es muy linda, entonces contratamos a un señor que perifoneaba cualquier noticia para reunir a las priostes en el parque Calderón a las nueve de la mañana y de allí salir para Turi. Sólo faltaban dos días cuando me llaman de mañanita al teléfono y me dicen... usted ha tenido un disgusto con Ariosto Crespo; le contesto que sí, porque el cura ha compuesto con todos los desperdicios de la vida, ha creído que el carro de basura es la Catedral; luego me dice y por que no le cuenta al Obispo?, porque el obispo se ha de hacer al cura y a mí me ha de mandar a un cuerno. Pues cree usted muy mal, porque yo soy el obispo y usted tiene la razón, así, que voy a ordenar al cura que componga la catedral como debe ser.

Esta mujer devota y creyente, dedicó más de medio siglo de su vida a mantener viva esta tradición, con una fidelidad inquebrantable a su fe cristiana. En este camino hubo contratiempos “*Dios me ayudó*



y todo salió bien. Disgustos con los curas porque se olvidaban de dar el sermón; con las priostes, que reclamaban por no constar en las primeras líneas de las invitaciones o se hacían borrar porque no habían escuchado su nombre en el púlpito”; en fin, con una lucidez extraordinaria relata anécdotas que no hacen más que confirmar su entrega en lo que ella cree firmemente “en una ocasión habíamos acordado regalar un palio bordado por las monjas Carmelitas; mas, monseñor Serrano Abad, molesto, dijo: “para que necesita la Catedral otro palio y además ¿qué significaba esos globos y toda esa pirotecnia que gastábamos en el Septenario. Le contesté que el palio era un obsequio de las priostes y que los globos eran los mensajes que mandábamos a Dios y que toda la fiesta era en acción de gracias”.

En otras épocas, en el siglo XIX y las primeras décadas del siglo pasado, los priostes eran agricultores o comerciantes adinerados a los que se les llamaba “diputados”. Refiere Octavio Sarmiento “que no escatimaba gasto alguno con el fin de que el día de su priotazgo, tenga el mayor esplendor posible. En el día de los chacareros y si estos eran los señores José Félix Valdivieso, Manuel Ullauri y otros ricachos dueños de haciendas en el valle de Yunguilla, había un verdadero derroche de frutas de toda clase, inclusive panelas de “raspadura”, que arrojaban al público desde uno de los palcos. A todos los asistentes al Cerramen del Santísimo y procesión que se llevaba a cabo alrededor de la Plaza Grande, se les obsequiaba valiosos devocionarios, acompañados de sendos frascos de agua florida” (21)

El priotazgo, como forma de contribución económica voluntaria para el desarrollo de la fiesta, es una tradición que pasa de generación en generación; incluso, si la persona ha fallecido, son sus descendientes los encargados de entregar el dinero, por considerar que es una obligación continuar con la devoción de él o la difunta (22)

Lo religioso

Consiste en una serie de actos litúrgicos. Inicia el Jueves de Corpus, con las vísperas, que contempla: la ceremonia de la hora santa, la procesión y la misa concelebrada, para en los siete días subsiguientes cumplir con la celebración eucarística, el cerramen y procesión dentro de la Catedral. El resto de iglesias urbanas, formalizan aún más esta festividad con el Jubileo de las cuarenta horas. Por su parte, las parroquias rurales festejan la octava de Corpus

La Víspera del jueves de Corpus, a las diecisiete horas, en la iglesia del Corazón de Jesús, se realiza la hora santa, que inicia con la exposición del Santísimo Sacramento y luego con la lectura de pasajes del Evangelio y las invocaciones y letanías correspondientes. Se cierra la ceremonia cuando el sacerdote, con el Santísimo, concede la bendición a los asistentes. Desde ese momento se inicia la procesión en la cual el Santísimo, que es situado en un carro suntuosamente adornado, es acompañado por los fieles que durante el trayecto por las calles de la ciudad ofrendan, en abundancia, pétalos de rosa y flores de retama, entre cantos, oraciones, fuegos artificiales y música de bandas, hasta su entrada triunfal a la Catedral, que lo hace en esplendorosa ceremonia que da lugar a un ambiente de exaltación y fervor religioso. Luego, la



ceremonia de vísperas, concluye con la misa concelebrada, dirigida por el Arzobispo.

En cada uno de los siete días siguientes, la fiesta comienza a las 07h00 con una solemne misa oficiada por el Obispo, en la que se invita a la adoración de la Eucaristía. Al finalizar el día, esto es a las 17h00, se efectúa el Cerramen, que consiste en la celebración de misa y la procesión en recorrido al interior de la iglesia. Durante los días de septenario la Catedral permanece iluminada y recibe a la gran cantidad de devotos que participan en los actos litúrgicos.

Lo profano

Es la fiesta para el pueblo, se desarrolla en un escenario maravilloso de luz y ruido. La gente colma el parque y los portales, atenta a los fuegos pirotécnicos; huye de los ratones, de la embestida de la vaca loca; sigue a la curiyinga; se emociona con el estruendo y luces de los cohetes, de las bombas de colores, del cohete de flores, de las ruedas de mano, de los traqueadores y olletones, de los silbadores y de las bombardas. Se maravilla con los globos y con la quema de castillos, al tiempo que se deleita con la música de las bandas y el sabor de los dulces de corpus. Los niños se encantan con un algodón de azúcar, juegan a la ruleta intentando ganarse una escalera, un bastón o una paloma de caramelo de colores, o corretean en busca de los restos de la quema de los cohetes, ratones y globos, que no pudieron alcanzar la altura suficiente para deslizarse por el aire. La noche se cierra con la quema del último castillo, alrededor de las 22h00, en un despliegue de ruido, luces y formas, que invitan a retornar, hasta cumplir con todos los días dedicados a este festejo.

Es sin duda, durante el Septenario, cuando más se exhiben las manifestaciones de religiosidad popular y donde se dan a conocer costumbres, gastronomía, y formas de pirotecnia española, indígena y mestiza, que particularizan la identidad de nuestro pueblo.

El espacio de la pirotecnia

En todo evento de orden religioso y por supuesto en la Fiesta del Corpus Christi, el fuego pirotécnico es consustancial al festejo, toda vez que es el recurso por el cual se da a conocer a la comunidad que se está de regocijo y constituye el llamado para que la gente se integre a la celebración. El derroche y gracia califica la generosidad del prioste. Es preciso observar los siete días de festejos del septenario, para comprender como los artistas de la pirotecnia, al introducirnos en el laberinto de un mundo multicolor, en el que damos rienda suelta a la imaginación, cumplen un rol prominente en el desenvolvimiento y cohesión de las manifestaciones de nuestra cultura popular.

Pirotecnia Artesanía y arte

Del griego “pyrós” -fuego- y “tekhne” -arte-, nació esta palabra “pirotecnia” que es el arte de todas las intervenciones con fuego, especialmente en diversiones y festejos. (23)

La pirotecnia en nuestro medio es eminentemente artesanal, porque involucra un conjunto de actividades productoras de carácter esencialmente manual, realizadas por un grupo o una unidad familiar y generalmente transmitida, por tradición, de padres a hijos. Mas, como se trata de una artesanía con identidad propia, que incorpora elementos históricos, culturales, estéticos y artísticos, se le considera también, un arte.

En cada pieza, el artesano pone un toque de ingenio y creatividad, tanto en las formas, como en la combinación de colores, decoración, armonía e intensidad de las luces. Se trata de un arte temporal y fugaz, en el sentido de que la obra termina el momento de su quema en un

espectáculo de formas, fuego, luces y colores que resplandece en un lienzo tan inmenso, como es el firmamento.

En este arte de preparar explosivos y fuegos artificiales, el artista-artesano de nuestra región, produce un sinnúmero de objetos tales como: castillos, cohetes, bombas de colores, luces de bengala, cohetes de flores, paraguillas, ruedas de mano, traqueadores, olletones, palomas, vacas locas, curiquingas, globos, silbadores, ratones, bombardas, buques, damas, soldados, aviones, figuras religiosas; en fin, una serie de piezas que guardando el ingenio de su creador, tienen una característica muy especial, el estar al gusto y capacidad económica del cliente.



El castillo, que en número de tres o cuatro por cada noche hacen las delicias del público asistente, constituye la producción más interesante del arte pirotécnico durante el festejo del septenario. Su objetivo es lograr una gama de efectos y luces espectaculares. Cada cuerpo del castillo está cargado de silbadores, ratones, cohetes, luces de bengala, emblemas, retratos. La paloma, generalmente colocada en lo más alto del castillo, indica que la quema va a concluir, se desprende hacia el firmamento dando vueltas en un derroche de luces blancas.

Las vacas locas, curiquingas, damas, aviones, perros y otras figuras tampoco faltan en el festejo; generalmente es un hombre el que se introduce dentro de la armazón de la figura para luego de encender la mecha correr entre la multitud lanzando ratones, luces de bengala, silbatos, cohetes que se desprenden del artefacto. No faltan quienes provocan desafío, como parte de la diversión.

Papel de seda, goma blanca, un arco de carrizo con una cruz de alambre que en su centro lleva una mecha de trapos de algodón bañada en parafina forman el globo, que jamás falta en esta festividad, quizá por su reducido precio. Los hay de todas las formas, tamaños, colores y diseños inimaginables: antropomorfos, zoomorfos, de emblemas, religiosos, cómicos, cívicos, de propaganda política, etc. Por obvias razones, los de mayor consumo son los llanos: triángulos, cuadrados,



rombos, dados, cúpulas, etc.

Si bien, por el fenómeno de la globalización, grandes productores de pirotecnia como China y Japón, invadieron el mercado internacional, en Cuenca, los artefactos que han sido introducidos y que se venden a precios convenientes, como volcanes, velas y otros fuegos aéreos, han sido incluidos en la obra realizada por nuestros artesanos; de tal suerte que no podría hablarse, por ahora, ni de pérdida de esta noble tradición, ni de este tipo de artesanía.

Las expresiones del arte popular cambian con el tiempo y es posible que, la introducción de estos elementos, ahora extraños para nosotros, se generalicen con el paso de los años y más bien, gracias a ellos, se mantenga esta artesanía, con diseños que expresen nuestras tradiciones, como la vaca loca, la curiquinga, el castillo, etc. y evitando riesgos con el manejo de materiales peligrosos. No hay que olvidar también que, siendo el sector artesanal el fuerte de la migración, la pirotecnia se vea afectada; puesto que al ser ésta una ocupación familiar, los conocimientos y secretos sobre las mezclas píricas y compuestos pirotécnicos ya no podrán transmitirse de padres a hijos con la necesaria continuidad, como es de tradición.

Es de esperar que nuevas experiencias que se recojan, auguren mejores días para este grupo de trabajadores, que son parte fundamental en la difusión de nuestras manifestaciones culturales.

El espacio de los dulces y de los juegos de azar

Los alrededores del parque central visten de mantel y dulces de los más variados colores y sabores durante los siete días del septenario. El origen de esta singular repostería, al igual que la mayoría de los elementos que componen esta fiesta, es española. La confección en sus inicios fue privilegio de los conventos de las monjas que destinaban a

la venta y de personas de clase alta, que obsequiaban a sus amistades como una ofrenda en honor a esta conmemoración. Relata Octavio Sarmiento que *“el mayor placer de los enamorados, en las noches del septenario, era mandar una bandeja de dulces a los padres de la muchacha de sus sueños, y presenciar a hurtadillas como la familia saboreaba esos manjares enviados por un amigo anónimo”* (24)

La Srta. María Astudillo, señala: *“que desde que ella se acuerda, lo común era mandar a hacer los dulces con la gente que sabía hacerlo y regalar a los parientes y amistades que uno quería. Los preferidos eran las hostias rellenas de manjar de leche, los huevos de faltriquera, las roscas enconfitadas y de viento, las cocadas, turrónes y quesadillas”* (25)

Muchos se han preguntado ¿por qué razón las personas que venden son únicamente mujeres?; pues bien, su explicación está dada por ser una festividad venida de España, en donde con motivo de dicha solemnidad se ofrecía una variada repostería. Como en Cuenca, durante las primeras épocas el Corpus Cristi fue organizado por la élite y por cuanto la tradición exigía que de la cocina se ocupen las mujeres,



fueron las damas de la alta alcurnia y por supuesto las monjas que también pertenecían a la alta sociedad las encargadas de confeccionar La servidumbre de cocina, también de mujeres, aprendió a elaborar los dulces, que poco a poco fueron ofreciéndose al público en los portales alrededor del Parque Central. Es claro que los dulces también sufrieron un mestizaje al haber incorporado nuevos ingredientes como el maíz y una serie de aliños de nuestro medio, que dieron el toque típico de la sazón cuencana y lugar a que se los bautice con nombres propios, muchos de ellos venidos del quichua como: pucañahuis, cusinga o con sabor coloquial como: suspiro de monja, amor con hambre, colación del pobre, cortados de guayaba, etc.

Las mujeres que mantienen la tradición y que a la vez han hecho de su oficio una herramienta de subsistencia, empiezan a desempolvar las grandes bateas y vasijas para preparar los deliciosos dulces ante la cercanía del Corpus Christi y el Septenario, fiesta en la que se instalan las mesas y vitrinas llenas de bocaditos de vistosos colores, cubiertos



con un tul blanco que los protege.

Uno de los sitios en donde, tradicionalmente, se venden dulces todo el año, es una pequeña tienda ubicada en la calle Tomás Ordóñez, en la esquina del parque San Blas. Allí se las encuentra, en plena tarea, a doña María Luisa Jiménez y sus dos hijas María Elena y Lucía Jara. María Elena comenta que ella y su hermana, desde muy pequeñas, ayudaban a su madre y abuela a hacer los dulces *“la abuela nunca nos dio una receta, era un secreto que se llevó a la tumba, incluso cuando estuvo tan enferma, el médico le pidió que de las recetas, pero ella se molestaba mucho y así murió; pero como nosotras pasábamos con ella ayudándola, entonces aprendimos, igual mi mamá. Para hacerlos se necesita gusto, habilidad y cariño”* (26)

Así mismo comenta que hay dulces que ya no se confeccionan, como por ejemplo, los bizcochuelos, los sarnosos, -parecidos a las nogadas-, las figuritas rojas y blancas de harina de maíz, esto se ha perdido, no hay las recetas, y otros, han cambiado por los ingredientes, por ejemplo el sabor y la textura que da a la masa, que se prepara con



el huevo de campo, es diferente a los que utilizamos ahora. “Nosotras hacemos durante todo el año porque a la gente le gusta; preparamos poco a poco según la demanda y así sabemos que no pierden calidad y frescura, incluso muchos nos compran para enviar a sus parientes o amigos que están en Estados Unidos o España.”(27)

No sin razón se escucha por doquier decir que los cuencanos vivimos la semana más “dulce” del año pues se ofrece : *alfeñique de azúcar, alfeñique de panela, huevos de faltriquera, naranjas, almendras, babacos, manjar, nueces, guineos, suspiros de monja, manjar negro, turrón de alicante, masa de nueces, manzanitas, quesitos, cocos, cocadas, arepas, , delicados, amor con hambre, empanadas de maíz, galletas de maíz blanco, pucañahuis o rosadas, anisadas, pan de leche, quesadillas pan de viento, rosa enconfitada, rosca de yema, bizcochuelo, planchados de panela, alfajor, costra, colación de pobre, tostado, dulces de manzana, higos negros, higos enconfitados, cortados de guayaba, planchados de leche, nogada.* (28) Es lo que se vende en esta época contribuyendo a poner un aroma diferente al ambiente cuencano.

A los alrededores del parque Calderón, en los cuales transcurre la fiesta, y ahora dispuestos en la calle Sucre y en la plaza de las Flores, están docenas de mesas de juegos de azar: sorteo de caramelos, juego de la marca y tablero, juego de la moneda, tiros con escopeta. Junto a las mesas, los jugadores y curiosos de todas las edades, espectan como el dueño de cada tablero anuncia las jugadas con una serie de refranes. Los juegos tradicionales como el sorteo de caramelos de diferentes sabores: menta, coco, chocolate, naranja, vainilla, etc., una confección de tipo absolutamente artesanal, se va perdiendo; el único que mantiene es el señor José Santos, que a su avanzada edad, indica que los ha confeccionado sólo para la fiesta de Corpus, “*lleva mucho tiempo hacer las canastas, las palomas, las escaleras, los bastones, los caramelos, No tengo quien me ayude, esto ha de morir conmigo*” (29)

También están los vendedores ambulantes, que ofrecen un sinnúmero de productos: confites, algodones de azúcar, empanadas de viento, globos, pitos, etc. Es la fiesta en la que, el trabajador informal, tiene la oportunidad de incrementar de algún modo su escasa economía.

En fin, así transcurre los siete días dedicados al Corpus Christi, por ello se puede afirmar que la simplicidad y complejidad del festejo, le convierten en una de las celebraciones religiosas de las más pomposas que tiene el país y que ocupa un lugar importante en el calendario de la ciudad. Si bien, la iglesia y los clérigos ya no poseen ni el poder ni la capacidad de convocatoria de antaño, sin embargo, el Septenario cuencano se ve cada año, fortalecido y alentado por constituir un elemento que echó raíces profundas en el afianzamiento de nuestra cultura popular. En tiempos de globalización, donde la tendencia es a la homogeneización de ciertos patrones culturales venidos del extranjero, es saludable que festejemos lo nuestro, lo diferente, lo mestizo. n



Citas

- (1) Jueves de Corpus Christi En línea <http://es.catholic.net/celebraciones/120/301/articulo.php?id=1214> Consulta, 18 ABRIL 2008.
- (2) El Origen de la Celebración. En Línea <http://www.mercaba.org/Herejia/jansenismo.htm> Consulta, 27 ARIL 2008.
- (3) MIÑO GRIJALVA, Manuel. 1977 *Los Cañaris en el Perú*. Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Quito
- (4) Idem pág 31-33
- (5) ElArteEcuatoriano. En línea. <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/bameric/08145096589769540757857/p0000004.htm>. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Consulta, 4 MAYO 2008
- (6) ALVAREZ, Luis, CORDERO, Carmen. 1999. *Corpus Chirsti. Estudio de una Fiesta Religiosa-Popular en Cuenca de 1600 hasta nuestros días*. Tesis de Licenciatura en Ciencias de la Educación, Especialidad de Historia y Geografía. Universidad de Azuay. Cuenca Ecuador.
- (7) Idem pág 69-71
- (8) LARA, Darío. 1972. *Viajeros Franceses al Ecuador en el siglo XIX*. Volumen 1. Editorial Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito, Ecuador
- (9) SALAZAR, Ernesto “Rito religioso y Rito secular”. Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia N° 2. Quito. Corporación Editora nacional
- (10) El Septenario, La Fiesta de Cuenca. Susana Klinkicht, domingo 14 de junio de 1998. Diario Hoy
- (11) ALVAREZ, Luis, CORDERO, Carmen. 1999. *Ibidem pág 76-78*

- (12) CANTOS, Gerardo y GALINDO Carlos. *La Pirotecnia en el Azuay*, CIDAP. Cuadernos de Cultura Popular N° 13. Cuenca 1989 (pág 9)
- (13) SALAZAR, Ernesto Ibidem
- (14) Idem
- (15) MALO Claudio Religiosidad y Fiestas Populares . En Línea <http://72.14.205.104/search?q=cache:RvUjT161YogJ:www.cidap.org.ec/aplicaciones/publicaciones/archivos/Religiosidad%2520y%2520fiestas%2520populares.pdf+papel+del+prioste+en+las+fiestas+populares+del+Ecuador&hl=es&ct=clnk&cd=8>. Consulta, 3 de MAYO 2008
- (16) SALAZAR, Ernesto “Ibidem
- (17) CANTOS, Gerardo y GALINDO Carlos. Ibidem (pág 9)
- (18) AYALA, Enrique. 1983. *Nueva Historia del Ecuador*. Corporación Editora Nacional, Quito, Ecuador
- (19) DÍAZ , Octavio “ *La Psicología del Pueblo Azuayo*” en Monografía del Azuay. Universidad del Azuay, Cuenca- Ecuador
- (20) Srta. María Astudillo Montesinos. Entrevista del 10 de mayo, 2008
- (21) SARMIENTO, Octavio. 1989, *Cuenca y Yo*. Tomo I. Segunda Edición. Talleres Gráficos de Editorial Amazonas. Cuenca.
- (22) ASTUDILLO LOOR, Lucía. 2006. *Cien Años de Amor a la Vida: María Astudillo Montesinos* Museo de los Metales, Historia y Vida, Cuenca
- (23) Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana. Espasa-Calpe, Vol. XLIV, Madrid, 1975.

(24) SARMIENTO, Octavio. Ibidem pág 86

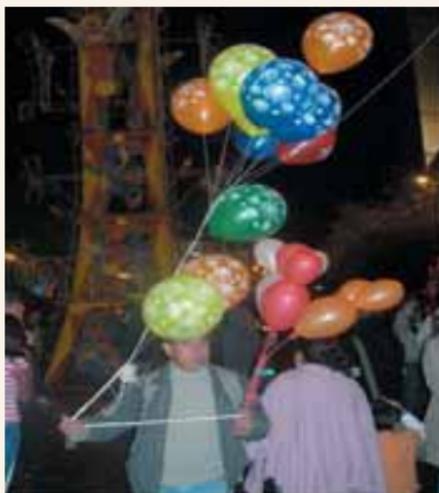
(25) Srta. María Astudillo Montesinos. Ibidem

(26) Sra. María Elena Jara. Entrevista 25 de mayo de 2008

(27) Idem

(28) VASQUEZ, Nydia. 1987“Dulces de Corpus”. Centro Interamericano de Artes Populares. Cuenca. N° 11.

(29) Sr. José Santos. Entrevista 27 de mayo de 2008





**PREPARATIVOS DE UNA FIESTA BARROCA EN
LA CUENCA COLONIAL DEL SIGLO XVIII****La participación de la cofradía de *Nuestra Señora de la
Asunción de los Montañeses*****Resumen**

La fiesta barroca en la América colonial hispana se llevaba a cabo con elementos religiosos católicos a los cuales se sumaban algunos profanos aborígenes. Era mostrada sobre todo en las celebraciones del *Corpus Christi* en donde se contaba con la participación de los diferentes estamentos de la población. Parte de este ambiente también se lo observa en la que efectuaban las cofradías religiosas -institución española trasplantada en las Indias- con motivo de las celebraciones realizadas en honor de su patrono o de su patrona. Entre las asociaciones que tuvieron intervención con estas procesiones en Cuenca, está la de *Nuestra Señora de la Asunción de los Montañeses*, el común de su élite socioeconómica. A través de su *Libro* nos enteramos de sus posesiones materiales, cargos y descargos de cuentas; con él también nos ponemos al tanto de los preparativos que realizaban sus miembros para estas procesiones, dentro del ambiente religioso del barroco, los mismos que también incluyeron algunos elementos de la denominada *cultura popular*.

Cuenca durante el Siglo XVIII: sociedad y economía

Las gentes que llegaron al suelo en donde hoy se levanta la moderna ciudad de Cuenca, se las puede fechar en unos 10000 años. Estas gentes poco a poco fueron constituyendo los asentamientos como Guapdondeleg que, hacia 1460, se los denominaría cañaris. En esta fecha fueron incorporados al imperio inca.

Cuenca, fundada sobre las ruinas incaicas de Tomebamba, es desde 1560 hasta la segunda década del siglo XVII un centro de actividad minera aurífera, más se sumaría la argéntea -con la instalación de *Cajas Reales*-, luego se fomentarán la agricultura, la ganadería y, en menor intensidad, las artesanías, todas éstas destinadas a la exportación hacia el sector minero del Alto Perú y, en menor proporción, a la Costa quiteña. El último tercio de la centuria del XVII es una época en la cual, a pesar de la crisis económica generalizada del virreinato, va consolidándose la producción cuencana de bayetas, *tocuyos*, cochinilla y, sobre todo, cascarilla, cuya exportación la introduciría más tarde en el mercado mundial.

La economía de la ciudad en el siglo XVIII se fundamentaba en la exportación masiva de la cascarilla al mercado mundial, así como de los textiles -sobre todo de algodón llamados *tocuyos*- al mercado interno colonial. Cuenca, también tenía una abundante producción pecuaria de ganado mayor que estaba siendo dirigida a la región costanera de la

audiencia quiteña. Igualmente producía quesos, azúcar de caña dulce de castilla y cítricos; algunos de estos artículos se conducían hacia el golfo de Guayaquil. Las artesanías, aunque trabajadas en menor cantidad que en épocas precedentes, seguían siendo cotizadas en el virreinato. Sin embargo, la reactivación de la minería argéntea regional, antes que una realidad, era un sueño.

Cuenca fue organizada según el modelo del cuadrículado. En el centro de la traza, los núcleos de poder político civil y religioso; en los alrededores, las residencias de los blancos, aunque no faltó algún indio que también las habitaba como dueño de su solar y vivienda; fuera de ella, los nativos en sus respectivas *parroquias de indios*, pero en la práctica reinaba, en buena medida, la convivencia racial. Este era el modelo segregacionista impuesto por el gobierno español: la *república de españoles* y la *república de indios*.

La ciudad no fue una de conquistadores, aunque sí estuvo presente uno que otro; tampoco lo fue de nobleza titulada. Esta población, entre los siglos XVI y XVII, sufrió un “brutal crecimiento hispano”, según Jurado Noboa ((2000; 116). Estas gentes vivían al lado de los pequeños grupos de negros, mientras tanto la presencia de los mestizos fue muy escasa. Estas personas van ocupando la traza citadina. Más tarde, se fue dando un incremento sostenido de la población indígena, pues no sufrió grandes descensos durante la Colonia como ocurrió en otros lados del territorio americano de asentamiento hispano.

Un siglo más tarde, Merisalde y Santisteban señalaba para Cuenca una población de 20000 almas. En esta ciudad, sus pobladores “disfrutaban con más crecidas usuras la fertilidad del terreno otra inmensa multitud de los que por acá -decía- llamamos mestizos, quienes, o por más aplicados al trabajo, han logrado y dividido entre sí mucha parte de las posesiones; por cuya causa se les reconoce alguna escasez de familias nobles” ([1765] 1957). Los blancos y luego, los criollos, se

habían afianzado en los espacios económicos y de toma de decisiones. Algunos hidalgos mantuvieron sus lazos entre sí, hasta “donde fue posible”, según Chacón Zhapán (1990; 228).

El ambiente de ocupación del espacio de la traza urbana por parte del blanco se continuaría durante gran parte del siglo XVIII, en tanto que los mestizos y demás *categorías* del mestizaje son cada vez menos, por lo menos en el papel, siendo relegados, junto con los negros, a las *parroquias de indios*: San Blas y San Sebastián. Se estaba consolidando las “*república de españoles* y la *república de indios* en el terreno.

Políticamente, Cuenca era el centro de un corregimiento. En lo religioso, la ciudad era la más antigua sede episcopal del Ecuador, luego de Quito. Las diferentes comunidades religiosas masculinas y



femeninas se asentaron en ella en los siglos XVI y XVII, aunque en el XVIII siguen habiendo intentos fundacionales. Desde 1763, cuando Carlos III decidió la creación de una diócesis en el sur de la audiencia, Cuenca fue sede episcopal, sin embargo los trámites no llegaron hasta 1779 y el primer obispo no se presentó en la ciudad hasta 1787.

La fiesta barroca en Cuenca: los preparativos para la participación de la cofradía de *Nuestra Señora de la Asunción de los Montañeses*

1.- La cofradía religiosa en la Cuenca colonial

Uno de los móviles de la conquista ibérica a tierras americanas fue la evangelización de los aborígenes; de esta manera los españoles introdujeron su Dios y sus instituciones religiosas. Una de ellas fue la cofradía religiosa.

Esta corporación agrupó bajo la advocación de un santo, de una santa, de algunos de los dogmas de la religión católica, entre otros patronos, a personas civiles que se veían favorecidas con una congregación que velaba por ellas en lo religioso y benéfico en los sectores rurales y urbanos. En lo espiritual, “promovía la devoción cristiana a través de actividades públicas y privadas tales como el pago de misas, procesiones o celebraciones en días de fiesta. Las cofradías también ofrecían una diversidad de beneficios espirituales a sus miembros, incluyendo enterramientos acompañados de misas de difuntos e indulgencias”; en lo segundo, “llevaban a cabo asimismo una o varias obras de misericordia, aportando importantes formas de caridad a sus miembros y a la comunidad en general” (Verdi Webster; 2002a; 67).

La cofradía religiosa contaba con una modalidad paralela: la Cofradía artesanal. Esta agrupación bajo la protección de algún santo ejercía su acción congregando a los artífices. Al parecer, este tipo de sociedad no existió en Cuenca.

La fundación de una cofradía en las Indias sea de españoles, indios, negros, mestizos, mulatos, u “otras personas de cualquier estado calidad” debía tener, en primer lugar, la *Licencia* del Rey así como la de la autoridad del Prelado eclesiástico; luego, habiendo hecho sus Ordenanzas y Estatutos, debía presentarlos en el *Real Consejo de Indias* para su revisión y aprobación (*Recopilación*; Lib. I, Tít. IV, ley XXV).

El Libro de la cofradía de *San Lorenzo* fechado en 1684 permite conocer casi todos los detalles acerca de la fundación de estas congregaciones. En efecto, a través de sus diferentes *Estatutos* observamos los derechos y obligaciones de los cófrades en lo religioso y en lo benéfico (Arteaga; 2000a).

Si bien el número de los fundadores de esta cofradía es doce, también existe el de veinticuatro que asimismo está presente en la de Nuestra *Señora de la Asunción* y que fue conocida como los “veinticuatro oficiales”. Al parecer, el número mínimo de personas que hacían posible su existencia fue de veinticuatro, al igual que lo era para los hospitales, otra agrupación vinculada a obras pías, que también la tenía como base al momento de su fundación (*Recopilación* Lib. IV, Tít. LI, ley v).

Toda esta situación lleva a preguntarnos respecto de su organización y su jerarquía, pues algunas cuentan con: *patrones*, *alcaldes* y *oficiales*, a más de: *priostes*, y *mayordomos*. La cofradía de la *Virgen del Rosario*, que albergaba a los más destacados miembros de la sociedad quiteña en el siglo XVII, tenía al frente a la *Asamblea de los Veinticuatro* (Kennedy Troya; 1996; 140).

La cofradía de San Lorenzo es una buena muestra de cómo se procedía a la elección para algunos cargos: “*rejidores*”, *priostes*,

*priostas, mayordomos, muñidores, y muñidoras.*¹

En el sector rural de Cuenca estas elecciones acentúan la mezcla de la cofradía con el formalismo de la organización social indígena que para esta época representaba, asimismo, una mezcla de los sistemas europeos y aborígenes; en efecto, en 1758 “a son de campana tañida se juntaron *alcaldes, caciques y rejidores* para la elección de *prioste y priostas*” de la cofradía de *Nuestra Señora del Rosario* del pueblo de Jima y eligieron: *prioste, priosta, mayordomo, mayordoma, “alcaldes de fiestas”, y “alcalde de barrio de auajo”* (Arteaga; 2000a; 140-141). Es evidente que existe bastante paralelismo entre algunos cargos de la cofradía religiosa rural y aquellos del *cabildo de indios*. En efecto, si bien no existe uniformidad de criterio acerca de la organización de estos municipios durante la Colonia (Oberem; 1985; 182-193), debido a algunas particularidades que se observan en la documentación, hay ciertos patrones en ellos que también están presentes en las cofradías campestres. En todo caso, parece haber sido una constante que en ellas se contara con: un *prioste mayor*, cuatro *mayordomos* y sus respectivos *muñidores* (Burgos Guevara; 1995; 333). Además, existieron en ellas otros cargos como: *constables, mayor* (Minchom; 1994; 90) y *alférez* (Celestino & Meyers; 1981; 308).

A pesar de la variedad de organización de las cofradías, es posible pronunciarse respecto de algunos de sus cargos

Los *mayordomos* fueron personas que estaban al frente de ellas durante un año (Celestino & Meyers; 1981; 302). Eran elegidos por todos los *cófrades*. Su nivel socioeconómico así como su pertenencia a un determinado grupo étnico era un buen síntoma de la importancia de la asociación en la urbe, o por lo menos en algunas de ellas. A veces los *mayordomos* lo eran, simultáneamente, de dos o más cofradías.

Entre sus funciones estaban: la obligación de conseguir de Roma que fijara la fecha para la celebración patronal. De otro lado, en 1608

los *mayordomos* de la cofradía de *Nuestra Señora de Copacabana* delegaron al Hermano Pedro Pacheco, quien anduvo en “ábito de penitente”, para “que parezca en nombre de ella [en Roma y pueda solicitar autorización para que la cofradía pueda] pedir caridad y limosnas, y para [que también le] conceda Indulgencias y Gracias que le parecieren y un Jubileo Plenísimo para que se celebre en esta ciudad [de Cuenca] en la iglesia del Hospital [Real de la Caridad en donde está fundada] el día de Nuestra Señora en setiembre ocho que cuando se celebre la fiesta y vísperas...y [también para] que pida a Su Santidad [les] haga Merced de algunas reliquias de Santos y Santas para la dicha iglesia y Capilla de la Cofradía”; también estaba la de conseguir cera labrada o en pan o, en definitiva, “cualquier cosa que convenga” a la asociación (Arteaga; 2000a; 143). Además, debía llevar las Actas de elecciones de sus miembros, el inventario de los bienes de la cofradía elaborados según las Visitas pastorales, las rentas que producen, los gastos efectuados, entre otros asuntos. Por su trabajo el *mayordomo* recibía un sueldo anual.

Los roles de los otros funcionarios están menos documentados.

Los *priostes* también tenían la obligación de pedir limosnas. El caso más representativo es el de la india *gatera*² Agustina Díaz, quien viajaba desde Cuenca hasta Guayaquil “a juntar limosna” como *priosta* de la cofradía de *Nuestra Señora de la Caridad* (Arteaga; 1998; 144).



Para las funciones de los otros cargos como *muñidor*, *alcaldes de fiestas*, puede resultar útil efectuar comparaciones con lo que ocurre hoy en día en las fiestas religiosas, sobre todo en las rurales.

En términos generales, nada se conoce respecto de las motivaciones que tuvieron las personas para ocupar un cargo. Estudios contemporáneos realizados sobre la fiesta religiosa pueden, asimismo, ayudar a obtener respuestas, aunque no faltan informaciones históricas que señalan que algunos indios del Quito colonial fueron obligados a ser *priostes* (Minchom; 1994; 90).

Los diversos tipos de bienes materiales de las cofradías llegaban por varias vías: cuotas por razón de ingresos de miembros a ella; por posesión de inmuebles -tierras o instalaciones artesanales- o de ganado mayor y menor; por alquiler de objetos de su propiedad, andas por ejemplo. En este ambiente no faltaron arbitrariedades en el manejo de los fondos por parte de algunos de sus miembros: la indígena Magdalena Caroayauchi había manipulado aquellos de la de *El Nombre de Jesús* (Arteaga; 1996; 54).

De otro lado, por el momento apenas hay algunos nombres de cofradías así como fechas de referencia de su presencia en Cuenca ya que no se cuenta con las de su fundación, adicionalmente se cuenta con el nombre de la iglesia o local que las acogía, además de la fecha del arribo de algunas comunidades religiosas a la ciudad (Arteaga; 2000a).

Para la población en general, su incorporación a estas asociaciones dependía de factores como posición económica, social, étnica. Habrá que ver también los posibles intentos de las personas de identificarse entre sí a través de ellas tomando en consideración su lugar de origen, su oficio o profesión; algunas cofradías en Cuenca representan,

justamente, la hegemonía de algún grupo social con determinada actividad económica. La ostentación no estaría lejos de las intenciones de algunos: Catalina López declaraba en su testamento ser “cófrade de todas las cofradías de Cuenca”³

Algunos individuos declaraban en su testamento el deseo de que se les “asiente” en alguna en particular, otros lo eran después de muertos; algunos tenían cierta preferencia por una determinada.⁴

2.- La cofradía de *Nuestra Señora de la Asunción de los Montañeses.*

Cuenca, desde los inicios de su vida colonial, tuvo muchos santos y santas que estuvieron como protectores para diferentes asuntos. Entre ellos se tiene a Santa Ana, San Sebastián, San Marcial, San Jacinto, entre unos cuantos más (Arteaga; 2001; 68-69). La religiosidad cuencana también muestra a los patrones de las cofradías: *Nuestra Señora de Copacabana, San Blas, Santa Vera Cruz de Naturales, Nuestra Señora de Guadalupe, Nuestra Señora del Rosario, Nuestra Señora de la Caridad, Santísimo Sacramento, Cinta de San Agustín, San Jacinto, San Miguel* (Arteaga; 2000a; 146).

Entre las cofradías locales también estuvo la de *Nuestra Señora de la Asunción de los montañeses*, fundada en la Iglesia Matriz de Cuenca, en donde incluso tenía construida una capilla de su propiedad. Entre sus miembros se cuentan a los de la élite socioeconómica local, incluyendo al mestizo Martín de Sanmartín quien fuera hijo del conquistador español Antonio de Sanmartín y de la india Catalina, hija de Chucho, un *apu* -señor- de la sierra centro norte del actual Ecuador. En la segunda mitad del siglo XVIII, agrupa a los individuos que tratan de reactivarla. Sus nombres, su condición aristocrática, se conocerán más adelante de ese trabajo.

El culto en honor de varios acontecimientos de la vida de la virgen María surgió en la Iglesia oriental y en la occidental entre los siglos IV y VII. La Natividad, contada en el evangelio *apócrifo* de Santiago, se celebra el 8 de septiembre, el 25 de marzo la Anunciación, el 2 de febrero su Purificación en el templo y el 15 de agosto su Muerte y Asunción al cielo. La cofradía cuencana de *Nuestra Señora de la Asunción de los montañeses* celebraba su fiesta en recuerdo de estos dos últimos sucesos.

La primera referencia documental de esta corporación en la urbe se la tiene en el año 1599. Años más tarde, a partir de 1618, estas informaciones se van incrementando; así, cuando Alonso de Tapia y Joan de la Peña, en calidad de sus *mayordomos*, encomienda al Hermano Pedro Pacheco -mencionado líneas arriba-, para que traiga desde Roma a Cuenca “jubileos plenísimos” para celebrar las fiestas en honor a su patrona, razón por la cual le entregaron 200 patacones.

Luego de estas informaciones, asoman nuevamente, pero en mayor número, consignadas en su *Libro* que tiene fecha de inicio en 1721 aunque, como se sabe, la agrupación tiene mayor antigüedad de presencia en la urbe.

El *Libro* tiene señalado en su margen superior derecho 123 folios, aunque es de advertir que no hay continuidad en su numeración. A través de él nos vamos poniendo al tanto de muchas de sus actividades económicas y religiosas, así como de las relaciones sociales que se dieron entre sus miembros y los de la sociedad local y regional.

En efecto, en primer lugar se cuentan los ingresos que tenía en numerario provenientes de los censos (hipotecas) que poseía a su favor. Asimismo cuentan las “alhajas” que usaba la Virgen patrona.

También se enumera por sus bienes la existencia de “granos”: habas, papas cebada; además de quesos y de “venta de novillos”. Por

ejemplo, en el período comprendido entre 1755 y 1758, su mayordomo Pedro Ruiz de Cabrera se hace cargo de la suma de 1467 pesos.

También se registra en el *Libro* los desembolsos de diversa índole.

Están por asuntos relacionados con el mantenimiento de la *hacienda* situada en Cañar, que para esta época era uno de los dos *tenientazgos* del corregimiento cuencano. Entre ellos se registran: mandar calzar hachas, compra de lienzo para los quesos, así como cuajo y sal; el pago al *mitayo quesero*, asimismo la cancelación del alquiler de las mulas para que transporten los quesos desde la hacienda hasta Cuenca; además cuentan los gastos en “maís para los Yndios en *chicha* de las *mingas*”, la “saca” de indios a los *caciques* del lugar para que realicen diversas actividades relacionadas con la *hacienda*.

El *Libro* también muestra las diferentes relaciones de trabajo establecidas con los indios. Están las de *mayoral* de la *hacienda* que recibe adelantos de dinero “á cuenta de su servicio en paga de tributos, salarios y socorros”; también muestra a indios *concierto*, asimismo por paga de “tributos, salarios”. De la misma forma cuentan los *mitayos* que han sido “sacados” a sus *caciques*. También detalla los gastos que efectuaban sus *mayordomos* para los preparativos de la fiesta de su patrona, tal como se verá más adelante.

Según Pedro Ruiz de Cabrera, *mayordomo* de la cofradía, indica en su descargo de cuentas, entre otras cosas, que le correspondía la suma de “ochenta pesos de servicio que me aseñalaron por la Administración”. Esta cifra se le entregaba por el tiempo de un año en el cargo.⁵

3.- La cofradía de Nuestra Señora de la Asunción de los Montañeses y los preparativos para su participación en la fiesta barroca.

La fiesta barroca en la urbe cuencana aún cuenta con pocos elementos que nos informan respecto de sus características; incluso el de máxima expresión en la exaltación de la eucaristía, el *Corpus Christi*, en la audiencia quiteña va tomando cuerpo recién a partir del siglo XVII.

En la procesión que se realizaba con motivo del *Corpus Christi* en Cuenca, se cuenta apenas con información que menciona la participación de los gremios de artesanos:

“El día de Corpus Xrispti, en la procesión del Santísimo Sacramento [disponía el cabildo civil en 1577], an de salir los oficiales con su ynbenciones e danças en servicio de nuestro señor Dios, porque entre oficiales ay algunas diferencias sobre qual de los oficios a de yr más cercano con su pendón e danza junto a las andas e custodia de Santísimo Sacramento, que son los oficiales de que ay número en esta ciudad que son sastres herreros y çapateros, e visto e platicado sobre ello se acordó que en la dicha procesión vayan más cercanos al estandarte del Santísimo Sacramento el pendón de los sastres y luego el de los serrajeros y herreros y luego el de los çapateros y esta orden se guarde este presente año atento a que está muy de próximo el dicho día (Arteaga; 2000b; 144)

Indistintamente de su oficio, el artífice tenía, además, la obligación de:

“[concurrir] con todas sus oficiales al reparo con toda vigilancia poniendo los mayores adornos que se pudieren en las dichas calles y esquinas [por donde] ha de pasar dicha procesión Menos se cuenta con información de la intervención de los diferentes estratos sociales de la población en estos desfiles. Se sabe solamente que algunos aborígenes durante el siglo XVII participaban en ellos como danzantes. Una parte de la ropa del barbero aborigen de esta centuria, Joan Dutansaca, es la siguiente: “tres delanteras que siruen a los dançantes: las dos carmesíes y la

vna azul de a dos baras cada una y las bandas de a tres baras” (Arteaga; 2000b; 165).

Con el paso del tiempo, el *Corpus Christi* fue teniendo cada vez mayor esplendor y participación ciudadana; el mismo cabildo civil señalaba en su presupuesto cantidades fijas de dinero que debía entregar para esta celebración. Además, se va teniendo una cada vez mayor intervención de un número, asimismo, cada vez mayor de gremios artesanales. En 1735 el alcalde ordinario de Cuenca señalaba:

“... es obligación a todo fiel christiano, que en las festiuidades que se ofrecen y están establecidas en todos los lugares concurran al adorno culto y recurrencia de ellas para Mayor demostración de verdaderos Cathólicos, y siendo tan presiso el que cada vno por lo que toca manifieste el feruor Devoto mayormente en la festiuidad y prosesión reverenciabile del Corpus Christi, venidero de este prezente año, y los futuros: deuía mandar y mandó que los Maestros de los oficios de Pintores y plateros, que tiene sus



tiendas Públicas en la ymediación y calles por donde a de pasar su Diuina Magestad como tanuién los Sastres, Carpinteros y demás oficios, concurran con todos sus oficiales al reparo con toda vigilancia poniendo los mayores adornos que se pudieren en las dichas calles y esquinas que ha de pasar dicha procesión, y para la forma que an de tener reserua su merced en sí las personas que a de nombrar concurriendo asimesmo -continúa- a todo lo que se a dicho los pulperos lo cual los unos y los otros lo cumplan presisa y puntualmente sin excusa ni omisión alguna pena de cada seis pesos aplicados en la forma ordinaria en que desde luego los declara por yncurios y condenados lo contrario hasiendo, y para que venga en noticia de todos y ninguno alegue de ignorancia se publique este Auto en la Plasa Mayor deesta dha ciudad y quatro esquinas de ella por voz de pregonero, a son de caxa y clarín, a vsansa de guerra, y el presente escriuano sentará dicha publicación".

Como una constante para la habitantes en las actividades previas a esta procesión, está el de limpiar las calles de la urbe por donde habría de recorrer la procesión, así como el arreglo de los balcones de sus viviendas. Sin embargo, se desconocen las vías por las cuales habrían tenido efecto estas manifestaciones. Quizá se las realizaba por las que incluían a las iglesias de su traza urbana.

Además de este culto, también hubo el que se lo dedicó en buena medida al de las advocaciones marianas. En este sentido, respecto del ofrendado al de la virgen de la *Asunción* los autores de *Arte Ecuatoriano* señalan lo siguiente:

Nada dice la Biblia acerca de la asunción de la Virgen a los Cielos, y se trata de una leyenda tardía, que está inspirada en el rapto de Elías⁶ y sobre todo en la Ascensión de Cristo. Todavía en el siglo XVIII la Iglesia Católica consideraba -continúan- la Asunción corporal de la Virgen como una cuestión piadosa y no como un dogma; los griegos rehusaron admitirla, prefiriendo pensar en la dormición de la Virgen. Quede claro -añaden- que la Asunción es algo pasivo,

frente a la Ascensión, que responde a un principio activo: Cristo, por sus propios medios sube al Cielo, mientras que la Virgen fue llevada al Paraíso por la fuerza de los ángeles.

Por otro lado, la iconografía de la virgen con la advocación de *Nuestra Señora de la Asunción* en el medio ecuatoriano está basada en los grabados realizados por el artista alemán Gottfried Bernhard Goetz, miembro de la escuela de Augsburgo. Estos trabajos están fechados hacia 1750 (AAVV; 1985; 139).

A partir de ellos, se los toma por parte de los pintores quiteños Cortés para realizar su programa mariano. En él se representa a la Virgen de la siguiente manera:

... la Virgen llevada al Paraíso por la fuerza de los ángeles. Vemos aquí -en el cuadro- que Cristo triunfante acude a recibirla y le da su mano para que ingrese en la Gloria, mientras que en el plano terrestre vemos su sepulcro vacío. Este tema mariano -continúan los autores de Arte Ecuatoriano-, que gozó de tanto favor entre los fieles, sólo en 1950 sería elevado a la categoría de dogma por el papa Pío XII. Como no existe iconografía tipológica -finalizan-, aquí se recurrió al Cantar de los Cantares (4, 7-12), cuando habla el esposo de las excelencias de la amada: "Eres del todo hermosa, amada, no hay tacha en ti" (AAVV; 1985; 156)

Resulta bastante difícil poder señalar el por qué los individuos auto identificados como *montañeses* en Cuenca tomaron la advocación de *Nuestra Señora de la Asunción de los Montañeses* para su cofradía. Es posible que la tuvieran en España. En todo caso, se puede suponer que estuvo en ellos presente una situación básica en esta determinación: la piedad. En efecto, por un lado está señalado líneas arriba de este trabajo que la advocación fue en su origen una de carácter piadoso, hecho que lo confirmarían estas personas cuando en 1781 se identifican como "hermanos" de la cofradía. Esta expresión -*hermano* o *hermandad*- se la registra en Cuenca sólo durante el siglo XVI pero

prácticamente desaparece hasta volver a asomar pero en la segunda mitad del XIX.

De otro lado, resulta difícil poder señalar las razones para que exista una “escasa religiosidad” en Cuenca por estas fechas, si nos atenemos a los datos ofrecidos por la cofradía, pues esta asociación, a pesar de ser de la élite local, había estado sin actividad por el lapso de 25 años, ante la falta de integrantes. Llama la atención este ambiente a pesar de que, a decir de Kennedy Troya (1996), el liderazgo y la concentración del poder social y económico que detentaban las órdenes religiosas en épocas precedentes, empieza a revertirse hacia la sociedad laica, y que se vio reflejado en esta religiosidad. Debido a esta situación, precisamente, los personajes más relevantes de la sociedad local muestran interés por reactivarla. De esta manera proponen lo siguiente:

*En la ciudad de Cuenca en once días del mes de Julio de mil se-
tecientos ochenta y un años. En la Santa Yglesia catedral de esta
dicha ciudad se juntaron á Cabildo como la án de uso y costumbre
á campana tañida los Patronos, Mayordomos, y Hermanos de
la Cofradía y Capellanía de Misas de la advocación de Nuestra
Señora de la Asunción de los Montañeses, es a saver el Señor
Don Josef Antonio de Vallejo, alféres de Navío de la Real Armada
Jues Consebador de la Real Hazienda Coronel del Vatallón de
estas Milicias Provincias Governador Militar y Político de esta
dicha ciudad y su Provincia por el Rey nuestro Señor Don Juan
Antonio de Cañarte y Roxas Alcalde ordinario de segundo voto,
el Doctor Don Francisco García Lemos, Cura Rector de dicha
Santa Yglesia catedral, Don Luis de Andrade Mayordomo de dicha
cofradía, Don Martin Coello y Piedra, Capitán de Caballería, Don
Mateo Tello de la Chica, Don Fernando de Andrade y Rada, Don
Juan Vizente Millan, Teniente de Capitán de la quinta compañía
del citado vatallón, Don Francisco Maldonado, Don Florentín
Hernández Espinoza de los Monteros, Don Francisco Barreto,
Protector de Naturales, Don José Manuel de Albear, Don Nicolás
Cobos, Don Josef Monrroy, Don Tomás Toral, Don Jasinto Ro-
das, y Don Francisco Cavesa de Baca, capitán de Ynfantería, y*

estando de la misma manera dicha juntos y congregados en dicha Santa Yglesia para tratar y conferir en reparo del culto de la citada Santa Ymágen, respecto de hallarse este sumamente olvidado el espacio de veinte y cinco años por falta de los veinte y quatro que componen esta junta, y para completarlos como es devido para proseder a las demás diligencias con asistencia de dichos señores jueces eligieron a los sujetos siguientes.

De Alcaldes de toros para el barrio de San Sebastián para el año venidero de mil setecientos ochenta y dos á Don Francisco Paredes, Don Bernardo Seas, y Don Manuel Pesantes, con la qual votación que hizo primeramente el citado Don Luis Andrade Mayordomo de dicha Cofradía, se conformaron todos los sujetos arriba expresados, prebiniendo que conforme están electos, haigan de seguirse haciendo las tardes de toros. De la misma suerte los dichos veinte y quatro ya referidos, eligieron para Alcaldes del barrio de abajo para el mismo año, a los sujetos siguientes. A Don Luis Ayora, Don Tomas Prieto y Don Mariano Castañeda, de los cuales para las tardes respectibas será el de la primera el citado Castañeda, el dicho Prieto de la segunda, y Ayora de la ultima, con la cual votación que hizo el mismo Mayordomo se conformaron todos los demás referidos unánimes y conformes. Y la firmaron con los dichos Señores Jueces de que doy fee. En este estado estando obligados para correr la Escaramusa los Veinte y quatro, del Barrio, de arriba, para el de avajo eligieron a Don Fermín Yzquierdo, y Don Ygnacio Ochoa, quienes deverán estar obligados a mandar se forme dicha Escaramusa en los tres días de su respectibo Barrio. = Y atento a que se reconose haver fallecido varios sujetos que eran veinte y quatro en esta cofradía, determinaron los dichos señores elegir y deputar para su cumplimiento a los sujetos siguientes. En primer lugar al dicho Sr Alcalde Don Juan Antonio Cañarte, En segundo al Capitán Don Josef Neyra y Veles, en tercero a Don Francisco Domingo Coello Alcalde de la Hermandad. En quarto a Don Mariano Nieto, en quinto a Don Josef Tapia, en sexto a Don Pedro Rosales, en Séptimo a Don Ygnacio Rendón Capitán

de ynfantería, los quales son veinte y quatro el barrio de arriba, que se hallan presentes. En este estado teniéndose presente que el Jues de estos Señores fue el difunto Don Andrés Tello de la Chica, por su muerte unánimes y conformes los ya nominados eligieron al citado Don Luis Andrade quien hallándose presente aseptó el cargo que le corresponde la firmó con todos los demás referidos

Del texto citado se pueden desprender algunos hechos. Todos sus miembros son distinguidos por el título honorífico de *don*. Entre ellos están funcionarios del cabildo civil, religiosos, militares, así como gentes que tenían funciones de vigilancia a la colectividad -a Santa Hermandad-. Además, por un lado, en él vuelve a asomar el número de veinticuatro personas como mínimo para la constitución de la asociación; por otro, los nuevos miembros van preparando “con bombos y platillos” futuras “tardes de toros”, para lo cual incluso designan a las que serán las autoridades -*alcaldes*- que estén al frente de estos espectáculos.

Asimismo, van asomando algunos elementos de la llamada “cultura popular”, esto es las *escaramuzas*, las mismas que serían “corridas” por estos miembros.

De las *escaramuzas* es digno de destacar aquí por lo menos dos asuntos: 1.- que, a decir del historiador José María Vargas, ellas habrían tenido su origen en el “juego de cañas”⁷, y 2.- que las *escaramuzas*, al parecer, eran parte del espectáculo de las corridas de toros, pues cuando se las menciona en la documentación local -por ejemplo en 1724- se lo hace así: “toros con sus *escaramuzas*”, además de que estaban siendo practicadas en Cuenca por su élite socioeconómica.

La información proveniente del *Libro* de la cofradía de *Nuestra Señora de la Asunción de los Montañeses*, también nos facilita reconstruir en cierta medida lo que eran los preparativos -a más de las corridas de toros con sus *escaramuzas*- que realizaban sus miembros

Cuadro 1

Gastos realizados en 1780 por la cofradía de *Nuestra Señora de la Asunción de los Montañeses*, con motivo de los preparativos de su fiesta patronal

"Primeramente Seis Varas de Brocato Azul a dies pesos varas
Por quatro baras de brocato blanco a siete pesos vara, su ymporte
Por Dose varas de franja de Oro, a tres pesos onsa, su ymporte
Por Seis pesos en las estrellas de ojuela de oro, que mande poner en el Vestido
Por tres pesos en echura, Seda, y entreteela
Por los forros no tienen costo, porque se puso de la Ropa vieja, dicho bestido se estrenó, con una Corona, la que se compuso de una de las dos entregadas en dicho Ynventario, por yndesente la hise componer, poniéndole una crus grande, porque no la tenía, quajada de brillantes y otras piedras, su ymporte Veinte, y un pesos, y seis rreales
Por Treinta y sinco pesos siete reales, los Veinte y nueve pesos siete reales, paga que hise al Offisial por las Mandas, según consta de apunte de dicho Offisial, y seis pesos en quatro Ángeles, que compre para el adorno de dichas Mandas* que uno, y otro ymporta dha cantidad
Por Dos Camisas enteras de Clarín con sus encajes, su costo
Por Veinte ramos con sus Jarras plateadas, que mandé haser para quitar el costo de comprar Flores annualmente a sinco rreales, se descontó dose pesos quatro rreales
Por Sinquenta, y dos ps en una *saya* de Brocato blanco, que se estrenó el año de Setesientos Sesenta y ocho
Por Un Manto de Brocato Azul con su Franja, su costo con hechura, y seda, sinquenta y sinco pesos, fuera de los forros, porque mandé poner de la ropa vieja, para la Virgen difunta
Por treinta pesos en el Sepulcro que mandé haser, para la Virgen difunta, porque no yubo
Por quarenta y quatro pesos que di a Don Vicente Durango, como Mayordomo de la Santa Yglesia Cathedral, para la construcción de la Capilla de Nuestra Señora como consta por su resivo
Por Seis pesos que se gastaron en la fábrica de los Sarsillos, y Ahogador"

*Por andas

para su participación en las fiestas que se celebraban en honor a su patrona: el 15 de agosto.

En efecto, el 20 de abril de 1780 su *mayordomo* rindió cuentas. En estos descargos se muestran algunos elementos que serían utilizados en los preparativos para las misas y para la procesión. Éstos han sido registrados en el *Cuadro 1*.

Del *Cuadro* de gastos precedente, sumado a los datos que se han conseguido de los otros descargos que realizaran sus *mayordomos*, se puede realizar algunos comentarios respecto de los múltiples asuntos concernientes a estos preparativos.

En efecto, en primer lugar se menciona la compra de “brocato azul”: esta tela así como su color fueron distintivos de la ropa de la Virgen de la Asunción; luego de ello se van enumerando “franja de oro”; “estrellas de ojuela de oro”, para ser colocadas en el vestido de la virgen (A propósito ver la fotografía de una escultura de la “Dormición de la Virgen” (AAVV; 1985; 177); asimismo se menciona por la compra de seda y tela para la “entretela”; del forro del vestido en cambio se indica que “Los forros no tienen costo, porque se puso de la Ropa vieja”. También cuenta el egreso efectuado en la compra de un manto y “Dos Camisas enteras de Clarín con sus encajes”. En estos desembolsos también se señala la cancelación por razón de “hechura” de la ropa, aunque se ignora en dónde se la mandó realizar: si con un sastre, o en algún lugar perteneciente a alguna comunidad religiosa. Estos datos de 1780 acerca de la indumentaria de la Virgen son los únicos que se han registrado en este *Libro*.

Entre los costes de la misma forma se menciona aquellos realizados por la corona “que se compuso de una de las dos entregadas en dicho Ynventario”, a la cual se la adecentó haciéndola “componer, poniéndole una crus grande, porque no la tenía, quajada de brillantes y otras piedras”. También cuentan las cifras “que se gastaron en la

fábrica de los Sarsillos, y Ahogador -collar-. Al igual que en el caso de la ropa, es la única vez que se mencionan estos asuntos. De igual manera que en el caso anterior, no se sabe el nombre del artesano que llevó a cabo esta tarea.

Los egresos señalados en el *Libro* también registran aquellos efectuados por misas y novenarios. En efecto, en el se señala que las misas fueron celebradas por don Francisco García Lemos así como por don Thomas Coello, quienes recibieron “por las fiestas por la mañana y la tarde trese pesos quatro reales” y “dies i seis pesos por ambas fiestas”, respectivamente. También hubo gastos por sermones: en todos los casos se cancelaron 24 pesos por cada dos que se decían; así como “por dos pesos a los Diáconos para las dos fiestas y vísperas”. Para la celebración de las misas también se consignan los efectuados en el importe de vino de Chile, del cual a veces se decía incluso la cantidad: “un frasco de vino”.

Los desembolsos que se efectuaban en las ceremonias religiosas realizadas en la iglesia, también comprendían aquellos destinados a la paga de monaguillos, los mismos que eran de “seis pesos quatro reales por novenario y fiesta”; en otra ocasión se les dio “Quatro pesos quatro reales a los Monasillos⁸ (sic) para el novenario y dos pesos más para las dos fiestas, y bísperas”; mientras que al capellán se le entregó “dies y siete pesos quatro reales por hambas fiestas, por la mañana, y la tarde”, y “ocho reales a los sachristanes”.

Parte del ambiente festivo del barroco era la iluminación. Para ello se tenía en cuenta algunos asuntos. En primer lugar estaba el conseguir los materiales. Así se tienen egresos que se realizaban por la adquisición de arrobas de “cera de los Valles⁹”; también la cofradía se aprovisionaba de manteca para el mismo efecto, o de cera “de la simple” “para la mañana, y de cera “de castilla” para la tarde; entre los descargos también cuentan “sinco reales de Manteca para la Lámpara de Nuestra Señora, las noches de el novenario”. A veces estos gastos

también se los hacía en *velas* y *cirios*. Además, se cuenta no sólo aquellos que se los hacían por compra, sino también los ocasionados por alquiler de, por ejemplo, “bujías de sera de Castilla”. En otros casos se canceló “quatro reales y medio para las Lámparas de las noches de el Nobenario”. En estos gastos también cuentan los efectuados por arreglos de los objetos utilizado en la iluminación: “al Maestro pintor [se dio seis reales] para que componga los Vlandones¹⁰ y tres reales al farolero para que componga las Candejeas de dichos Blandones para el novenario y fiesta”; el pintor también se encargaba de poner “alfileres” al manto de la Virgen así como de colocar “polvos asules” y de almidonarlo para que esté siempre tieso, igualmente corría con la responsabilidad de platear los ramos con “pan de plata” para que duraran mayor tiempo y constituirse de esta manera en un ahorro para los fondos de la cofradía.

Todo este conjunto de actividades aparentemente tan disimiles, estaban a cargo de los *priostes*, como se desprende de los *Libros* de otras cofradías cuencanas, puesto que en nuestra ciudad no había en aquella época verdaderos especialistas en estas actividades importantes para dar solemnidad a las festividades religiosas. En España, en cambio, pintores de la talla de Murillo (siglo XVII) se ocupaban en estos menesteres. Reconocido por la belleza de sus Inmaculadas, Murillo lo fue también en su época por los trabajos sobre la vida cotidiana y callejera de su natal Sevilla. El arreglo de algunos elementos necesarios para las celebraciones religiosas y para las procesiones constituía para él rubros importantes de ingresos económicos.

Del mismo modo, en el *Libro* cuentan los precios de la compra de mallas para proteger estos aparatos.

La iluminación del espacio exterior de la iglesia estuvo dada por la que producían las *chamizas*, encendidas por las noches. En ellas, por ejemplo, se gastaron en una sola fiesta “quatro reales de chamisa para la Víspera [de la fiesta]”.

En estas justificaciones, también se anotan las efectuadas en algunos elementos que aromatizaban el ambiente al interior de la iglesia así como el camino que era recorrido por la procesión.

Entre ellos están los mayormente consumidos -o quizá los más costosos- pebetes¹¹, le siguen en uso, sahumeros -para el novenario y fiesta-, e incienso -comprado por onzas-; en este último caso se pagó “seis reales de Ynsienso en novenario y fiestas”.

Otros descargos mencionados en el *Cuadro* son registrados por razón del “Sepulcro que mandé hacer -dice el mayordomo-, para la Virgen difunta, porque no ubo”. Entre ellos se cuentan incluso los que eran anotados como: “En este presente año de quinse de Nobiembre de mill setesientos ochenta y dos, son los gastos siguientes en los finados de Nuestra Señora de la Asunción”. Los desembolsos se hacían en Cuenca en 1782: Rasón de: novenario, y fiestas de Nuestra Señora de la Asunción de la biva y de la muerte, de mañana, y sobretardes”

Entre los instrumentos musicales utilizados en las fiestas en honor a *Nuestra Señora de la Asunción de los Montañeses* se cuenta el que habría sido interpretado únicamente en el interior del local religioso por el organero, en este caso por el maestro Vallejo¹². En una sola ocasión se hizo el descargo que muestra el interés por el boato festivo y por el de la música en particular: se pagó: “Sinco pesos de Música en el Velorio de la Virgen muerta de noche, y el día de la fiesta en el Coro para su lusimiento”. A veces se contrataba únicamente un tiple¹³ para que cantara en la ceremonia al interior de la iglesia, a quien se le cancelaba un real diario por: “novenario, las Vísperas, y la fiesta”; el tiple era acompañado por el maestro de capilla -el infaltable Dr. Illescas-, a quien se le cancelaba “Nuebe pesos como a Maestro de Capilla”. Otros instrumentos, en cambio, se los podían utilizar indistintamente para las misas así como para las procesiones. Respecto de la presencia de

estos últimos hay que destacar que siempre existen en estas festividades cuencanas: dos cajeros -intérpretes de “cajas” llamadas también “atambores”-, dos dulzaineros, dos violines, un arpa, y una flauta. Muy pocas veces se incluía entre ellos rabeles, aunque no se sabe si eran de los pequeños o de los grandes. Otro de los instrumentos usados, aunque raramente, en estas fiestas fue la “flauta marina” -trompa marina-¹⁴.

De lo anotado líneas arriba, se desprende que en la iglesia cuencana había cierta organización en cuanto a maestro de capilla, instrumentistas, y cantantes. Por un lado, estaban presentes los puestos de organero y de maestro de capilla, cuando en ciudades como México hubo dificultades entre los ejecutantes y los religiosos porque estos dos cargos fueron ocupados por una misma persona. Se ignora si estos músicos y cantantes pertenecían a la iglesia o si eran particulares a su servicio. En el primer caso, esta situación estaría mostrando en pequeña escala lo que estaba ocurriendo en otras ciudades coloniales, en donde, por ejemplo, había la presencia de coros de niños adscritos a la iglesia. En las catedrales coloniales el maestro de capilla, también debía desempeñarse -por lo menos en la teoría-, como compositor, director musical, y de instructor diario. En caso de ser miembros de la iglesia estas personas habrían tenido un sueldo de la Institución; caso contrario, de ser particulares, tendrían que haber cobrado estos honorarios; sin embargo, queda la inquietud, si recibían estas cifras de manera simbólica o si era la *tarifa* que cobraban por estas participaciones.

De otro lado, aún se desconoce el tipo de música religiosa que habrían ejecutado tanto al interior de la iglesia como durante la procesión; en todo caso, la dedicada a la virgen de la Asunción así como la que se ejecutaba por el *Corpus Christi*, eran de las más ofrendadas durante la época colonial (Stevenson; 2000; 321). En Quito, desde el comienzo mismo de su historia colonial, se hace mención a la de “Asunción” cuando el mestizo quiteño Diego de Lobato señala que “había estado tocado el órgano desde el 15 de agosto (Asunción) de 1563” (Stevenson; 1989; 11). En todo caso, hay necesidad de profundizar acerca de

la historia de la música en la localidad, puesto que en la ciudad de Quito había total “postración” en este sentido hasta el primer tercio del siglo XVIII, luego de su auspicioso inicio. En Cuenca, aunque la situación parece ser similar, es posible ver hasta cierto punto una reactivación de ella, por lo menos para ocasiones puntuales, en este caso patrocinada por la cofradía de *Nuestra Señora de la Asunción de los Montañeses*.

La presencia de fuegos artificiales fue muy importante en la sociedad local cuando realizaba sus fiestas, sean civiles o religiosas.

Entre ellos se contaban: “coetes” que podían ser “simples” o “dobles”, y las costosas camaretas, que eran reventados durante la procesión. En estos de corte religioso, al parecer, no se usaban los otros tipos de “coetes” como “traqueados”, “redobles”, y los que eran reventados en el piso, echándolos al fuego.

Durante los preparativos de la fiesta, tenían activa participación los sacristanes y los indios *peones*, que acarreaban las mesas -alquiladas a “a rreal cada una”- las mismas que eran amarradas -con las también alquiladas sogas- para “harmar” el altar portátil, así como el trono para el novenario y para la fiesta: a estas personas se les cancelaba “dos pesos y medio real”. También era necesario asegurar la provisión de alfombras para el piso del altar. Los egresos también señalan los efectuados en “costras, para embiar a la Señora que cuida a la Virgen muerta” así como en “dar de Senar a las que acompañaron velando a Nuestra Señora”.

De los *Libros* de otras cofradías de la ciudad se conoce que en estos asuntos fue de mucha importancia la participación de los priostes y sus muñidoras quienes se encargaban, por ejemplo, de amarrar las flores, de dar de comer en general a toda la gente que colaboraba en las diferentes tareas de los preparativos.

No faltaron en estos descargos algunas gratificaciones: “Ocho reales que di - yo el *mayordomo*- el mes de Diciembre de 1781 para la novena de el Aguinaldo...”.

Conclusiones

Poco a poco va conociéndose la participación de los diferentes integrantes de la comunidad local en las fiestas religiosas coloniales dentro del ambiente conmemorativo barroco, sean de las del *Corpus Christi* o de las que protagonizaban las cofradías religiosas. En las procesiones del *Corpus Christi* es importante señalar la escasísima presencia de indios, incluyendo la casi nula de los *danzantes*; más notoria en este sentido es la de los *gremios* artesanales y de algunos representantes de los estratos bajos de la sociedad involucrados en el comercio de poca monta. De su lado, las cofradías, agrupaciones dedicadas a fines religiosos y benéficos, tenían necesidad de por lo menos veinticuatro personas para ser conformadas. Sus miembros desempeñaban diferentes cargos a su interior, siendo el de *mayordomo* el de más importancia, a más del de *prioste*, cuando se realizaban las fiestas. Estas agrupaciones llevaban cuenta de todos sus ingresos y gastos. Algunas contaban con un determinado número de bienes materiales. Entre ellas se encuentra en Cuenca la de *Nuestra Señora de la Asunción de los Montañeses*. Esta cofradía acogía a lo más selecto de los individuos de la sociedad cuencana, quienes se autodenominaban *montañeses*.

La cofradía religiosa en Cuenca en sus inicios coloniales tuvo relativa importancia en las procesiones místicas que se efectuaban en ella; con el paso del tiempo, estas fueron decayendo al punto de que los miembros de la de *Nuestra Señora de la Asunción de los Montañeses* se propusieron a mediados del siglo XVIII reinstaurarla, luego de haber estado sin funcionar por veinticinco años, pero con “bombos y platillos”,

ya que incluían en ello “corridas de toros” “con sus escaramuzas”, así como el nombramiento de sus respectivos *alcaldes*, prácticas que, con el paso del tiempo, fueron conociéndose en nuestro medio como elementos de la llamada *cultura popular*.

La contabilidad registrada en su *Libro* acerca de los gastos efectuados por la cofradía de *Nuestra Señora de la Asunción de los Montañeses* nos revela varios asuntos: bienes materiales expresados sobre todo en productos agrícolas y derivados de la leche, como quesos; también muestran las relaciones que había establecido con los diferentes estamentos de la sociedad local, así como con los de la rural indígena -“del común” y nobleza étnica, los *caciques*-, estrechamente vinculadas a la actividad agropecuaria de la hacienda que tenían en territorios del *tenientazgo* de Cañar.

Asimismo nos muestra que en el interior de la iglesia matriz cuencana, a más de los cantores se contaba con personas que tocaban diferentes instrumentos musicales, así como en el recorrido de las procesiones. Este ambiente festivo de una buena participación musical local, en todo caso, invita a indagar acerca de la situación de los músicos cuencanos en una época en la cual esta actividad estuvo totalmente abandonada en la Audiencia quiteña.

Además de esto, había otro tipo de participaciones que solemnizaban las fiestas religiosas del siglo XVIII; esto es con los juegos pirotécnicos. Entre ellos se contaba, entonces, con los que atronaban en la tranquilidad del ambiente cuencano en los días del novenario y sobre todo en el día de la festividad.

Asimismo para las celebraciones del novenario y de la fiesta de la cofradía no se podía descuidar la provisión de luminarias; había que preocuparse además de que no escaseara la “cera de castilla” ni la “cera de colmena”, manteca, entre otras materias primas. Tampoco se lo podía hacer de los aromatizantes para el ambiente interior y exterior

de la iglesia.

De otro lado, hay que resaltar el hecho de que los indios en los preparativos de las fiestas de *Nuestra Señora de la Asunción de los Montañeses*, estuvieran únicamente como “mano de obra”, al fin de cuentas era una cofradía de la élite social y económica de Cuenca y mostraba en el papel y en la práctica la cada vez mayor distancia de las dos repúblicas. En otras asociaciones de este tipo en la localidad, eran los *mayordomos* y sus respectivos *muñidores* quienes se encargaban de estas tareas.

Otro elemento de especial importancia era la participación de los pintores. En efecto, éstos eran los encargados de la composición de la Virgen; también habrían estado al frente del arreglo y aderezo de los altares portátiles que se elaboraban para estas ocasiones. Provocando estas acciones, la cofradía estaría siendo un mecenas para el desarrollo del arte, a decir de Verdi Webster (2008a; 72-85).

De todo lo señalado hasta aquí, queda pendiente el ir conociendo otros asuntos respecto de la participación de la colectividad multiétnica cuencana en lo que eran estas fiestas religiosas dieciochescas, dentro del boato propio de la celebración barroca en América, por lo menos en el papel. n

Bibliografía

AAVV, 1985, *Arte Ecuatoriano*, Tomo 3, Salvat Editores Ecuatoriana, S. A., Quito, 240 páginas.

Arteaga, Diego, 2000a, “La cofradía religiosa en Cuenca. Notas para su estudio (siglos XVI-XVII)”, *Revista de Antropología*, N° 16, Sección de Antropología y Arqueología del Núcleo del Azuay de la Casa de la Cultura Ecuatoriana, pp. 136-150

Arteaga, Diego, 2000b, *El Artesano en la Cuenca colonial (1557-1670)*, Centro Interamericano de Artesanías y Artes Populares /Casa de la Cultura Ecuatoriana, Núcleo del Azuay, 179 páginas.

Arteaga, Diego, 2001, “Los santos patronos de Cuenca del Ecuador”, *Ecuador-España. Historia y Perspectiva, Estudios*, Embajada de España en Ecuador / Ministerio de Relaciones Exteriores del Ecuador, pp. 68-69.

Arteaga, Diego, 2002, “Una fiesta barroca en la Cuenca del Siglo XVIII”, *COLOQUIO* Revista de la Universidad del Azuay, número 15, Año 4, Octubre-Diciembre, Cuenca, pp. 2-3

Arteaga, Diego, 2003, “De toros y escaramuzas en Cuenca: Un documento del s. XVIII”, *Revista de Antropología*, 17, Sección de Antropología y Arqueología del Núcleo del Azuay de la Casa de la Cultura Ecuatoriana, pp. 151-155

Arteaga, Diego, 2005, “San Francisco de Pueleusi del Azogue. Entre la leyenda y la historia (Siglo XVI)”, *San Francisco de Pueleusi del Azogue y su Región. De Etnohistoria y Cartografía Histórica*, Casa de la Cultura Ecuatoriana “Benjamín Carrión”, Núcleo del Cañar, pp. 7-48

Arteaga, Diego, 2007, “El Cañar desconocido” *COLOQUIO*. Revista de la Universidad del Azuay, Año 10, Número 36, pp. 2-5

Arteaga, Diego, 2008, *Cuenca y sus gentes: 1875-1900*, Universidad del Azuay, 223 páginas.

Chacón Zhapán, Juan, 1990, *Historia del Corregimiento de Cuenca (1557-1777)*, Colección Histórica, Banco Central del Ecuador, 675 páginas.

Jurado Noboa, Fernando, 2.000, “Formación de clases sociales en Cuenca, en el siglo XVI”, *Memorias del IX Encuentro de Historia y Realidad Económica y Social del Ecuador y América Latina*, TOMO I, Universidad de Cuenca, Instituto de Investigaciones, pp. 129-134

Kennedy Troya, Alexandra, 1996, “La fiesta barroca en Quito”, *ANALES*, 4, Museo de América, pp. 137-152

Merisalde y Santisteban, D. Joaquín de, [1765] 1957, *Relación Histórica, Política y Moral de la Ciudad de Cuenca*, Editorial de la Casa de la Cultura Ecuatoriana, 92 páginas.

Recopilación de leyes de los Reynos de las yndias, 1774, Tercera edición, Madrid.

Stevenson, Robert, 1989, *La música en Quito, Fuentes y Documentos para la Historia de la Música en el Ecuador III*, Banco Central del Ecuador, 37 páginas.

Stevenson, Robert, 2000, “La música en la América española colonial”, *Historia de América Latina*, 4. *América Latina Colonial: Población, Sociedad y Cultura*, Crítica, pp. 307-330

Verdi Webster, Susan, 2002a, “La cofradía y su mecenazgo artístico durante la colonia”, *Arte de la Real Audiencia de Quito, siglos XVII-XIX. Patronos, corporaciones y comunidades*, Editorial NEREA S. A., pp. 67-86

Verdi Webster, Susan, 2002b, “La presencia indígena en las celebraciones y días festivos”, *Arte de la Real Audiencia de Quito. Siglos XVII-XIX. Patronos, corporaciones y comunidades*, Editorial NEREA S. A., pp. 129-143

Citas

- 1 *Archivo de la Curia de la Arquidiócesis de Cuenca, Libro de la Cofradía de San Lorenzo*, folio 13v.
- 2 La influencia de algunos términos lingüísticos mesoamericanos se dejó sentir en lo que hoy es territorio ecuatoriano, desde la temprana Colonia. Está por ejemplo el de *batea* que fuera mencionado en 1533 por Cieza de León, al señalar las minas auríferas de Santa Bárbara; asimismo está el de *tianguis*, apócope del náhuatl *tianquiztli*, que refiere a mercado.

Desde los primeros años de colonización española en nuestro medio se menciona el *tianguis* cuencano, pero muy poco se lo hace al *ccatu* (mercado en quechua).

En la región del Quito de la temprana Colonia, el término *ccatu* prontamente se degeneró en *gatu*, según el etnohistoriador Frank Salomon, de ahí que a sus comerciantes se les diera el nombre de *gateras*. En Cuenca, en cambio, este término va tomando cuerpo a partir de la época republicana, pero ha desaparecido en la actualidad.

- 3 *Archivo (A) Nacional (N) de Historia (H), Sección del Azuay (SA)*, Notaría III, Libro (L) 509 folio (f) 827v. En adelante *ANHSA*.
- 4 *Ibid.* L 500 f 303v.
- 5 *Archivo de los Jesuitas, Libro de la Cofradía de Nuestra Señora de la Asunción de los Montañeses*, folio 58. En adelante, todos los datos que sean consignados de esta cofradía, siempre serán tomados del *Libro* de esta agrupación.
- 6 Según la Biblia, el rapto del profeta Elías fue realizado mediante la utilización de un “carro de fuego”.

- 7 El *juego de cañas* era una representación de combate entre escuadrones de caballería. Se lo llevaba a cabo con motivo de algún día especial, como en Guatemala que se lo ejecutaba en honor a su santo patrono, Santiago. En la región de Corregimiento cuencano, hasta el momento el único lugar del cual se tiene noticias de su práctica es en el actual cantón Cañar, en donde se lo efectuaba durante el siglo XVI. El *juego de cañas* en Cañar muestra cómo una distracción que estaba siendo prohibida en sectores urbanos de las colonias españolas en América -incluso en la misma España-, seguían practicándose en sus zonas rurales por los sectores blancos de la población. Al parecer, esta prohibición se habría dado debido a que este juego tiene orígenes árabes-musulmanes. En Cuenca, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, las *escaramuzas* fueron siendo prohibidas; en el caso de Azogues, también se la dio, argumentando para ello que eran costumbres “contrarias a la civilización”. En todo caso, las *escaramuzas* continúan siendo practicadas hasta la actualidad en los sectores rurales de Azuay y Cañar.

El “juegos de cañas” también era un ritmo musical navideño que estuvo presente en la temprana Colonia en América, por ejemplo, en Puebla (México).

- 8 Por monaguillos.
- 9 Región costera del norte del Perú.
- 10 Blandón “hacha de cera de un pabilo. Candelero grande en que se ponen estas hachas”.
- 11 *Pebete*: “Pasta hecha con polvos aromáticos, regularmente en forma de varilla, que encendida exhala un humo muy fragante.|| Canutillo formado de una masa de pólvora y otros ingredientes, que sirve para encender los artificios de fuego.”

- 12 Steveson señala que se había instalado en Cuenca un órgano en 1786, y que dos siglos después continuaba siendo usado (1986; 30; nota 106). Sin embargo, se puede ver datos acerca de la construcción de instrumentos musicales -incluyendo órganos-, desde los dos primeros siglos de vida colonial de la urbe cuencana (Arteaga; 2000; 90-91).
- 13 *Tiple*. “Voz humana más aguda, propia especialmente de mujeres y niños. ||2. Guitarra pequeña de voces muy agudas. || 3. Especie de oboe soprano, más pequeño que la tenora, empleado en la cobla de las sardanas. ||7. Personas cuya voz es la de **tiple**”.
- 14 En el ámbito andino, es bastante conocido que el *cacique* cumplía varios papeles en los tiempos prehispánicos y coloniales. Durante la colonia se desenvuelve -aunque solapadamente-, como mediador entre los seres superiores y sus súbditos y está al frente de las ceremonias de tipo ancestral como *huacacamayo* o sacerdote. Éste es el caso del indio don Francisco Tenemasa, pues su testamento fechado en 1607 permite acceder a algunos de sus escasos bienes, entre ellos, trompetas. Se desconoce de qué material estuvieron hechas. Pudieron ser de metal o quizá se trate de los caracoles, más conocidos como *quipas*. En todo caso, se sabe que estos instrumentos estuvieron íntimamente ligados al culto a las *huacas*. Con ellos se convocaba a la comunidad para las fiestas y también se los usaba durante las ceremonias de los sacrificios. Las trompetas en manos de don Francisco muestran de una manera clara su vinculación con fines religiosos, pues en una de las cláusulas de su postrer documento señala: “... mando a la yglesia deste pueblo [de Azogues] para que en las fiestas solenes regocijen el pueblo las dichas trompetas, las quales mando no se bendan sino que siempre estén en la sacristía para el dicho efeto” (Arteaga; 2005).

En este sentido, también es sintomático el hecho de que durante el siglo XVI, el municipio cuencano solicitara la presencia de

indios plateros (joyeros) para que construyan trompetas para la procesión del *Corpus Christi*. Hasta hoy, las *quipas* son utilizadas en la provincia del Cañar -incluyendo su capital, Azogues-, precisamente para estas fiestas.

Otro instrumento musical prehispánico, utilizado en las fiestas de “corridas de toros” coloniales en Cuenca, fue la bocina.





EL PASE DEL NIÑO VIAJERO
Patrimonio Cultural de la Nación**CONSIDERANDO:**

Que: El Art. 3 numeral 7 de la Constitución de la República del Ecuador dispone que es deber primordial del Estado, proteger el patrimonio natural y cultural del país.

Que: De conformidad al numeral 1 del Art. 380 de la Constitución de la República del Ecuador, es responsabilidad del Estado: “Velar mediante políticas permanentes por la identificación, protección, defensa, conservación, restauración, difusión y acrecentamiento del patrimonio cultural tangible e intangibles de la riqueza histórica,..”.

Que: El Art. 379, numeral 1 de la Constitución de la República del Ecuador, establece:

“Que son parte del patrimonio cultural tangible e intangible relevantes para la memoria e identidad de las personas y colectivos, así objeto de salvaguarda del Estado, entre otros: las lenguas formas de expresión, tradición oral y diversas manifestaciones y creaciones culturales, incluyendo las de carácter ritual, festivo y productivo”.

Que: El artículo 227 de la Constitución de la República del Ecuador, establece que: “La administración pública constituye un servicio a la colectividad que se rige por los principios de eficacia, eficiencia, calidad, jerarquía, desconcentración, descentralización, coordinación, participación, planificación, transparencia y evaluación.

Que: El artículo 154, numeral 1 de la Constitución de la República del Ecuador: dispone: A las Ministras y Ministros de Estado, además de las atribuciones establecidas en la ley, les corresponde: 1.- Ejercer la rectoría de las políticas públicas del área a su cargo y expedir los



acuerdos y las resoluciones administrativas que requiera su gestión”.

Que: El señor Presidente de la República, cumpliendo las disposiciones constitucionales, expidió primero el Decreto No. 5 de 15 de enero de 2007, publicado en el Registro Oficial No 22, de 14 de febrero de 2007, por el cual declaró como política de Estado el desarrollo cultural del país, creó el Ministerio de Cultura, como organismo rector de este desarrollo y determinó las competencias del Ministerio, señalando en su artículo 2, que esta nueva cartera de Estado debe encargarse de las funciones que tenía la Subsecretaría de Cultura, y en su artículo 3 que: “Las delegaciones que corresponden al Ministerio de Educación y Cultura ante el Consejo Nacional de Cultura y el Comité Ejecutivo de la Cultura, así como todas las facultades que le atribuyó la Ley de Cultura, corresponderán a partir de la presente fecha, al Ministerio de Cultura.



Que: El señor Presidente de la República posteriormente, expidió el Decreto Ejecutivo No. 159, de 6 de marzo de 2007 publicado en el Registro Oficial No. 45 de 19 de marzo de 2007, por el cual, reformó el anterior en su artículo 1, añadiendo el siguiente inciso:

“Las delegaciones del anterior Ministerio de Educación y Cultura ante las Juntas Directivas y Directorios, y en general los cuerpos colegiados de las instituciones que tengan como objetivo cumplir

con lo dispuesto en la sección Cuarta, del Capítulo Primero, del Título II de la Constitución de la República del Ecuador; en la Ley de Cultura, en la Ley de Patrimonio Cultural, y demás normativa y que en general estén relacionadas con la cultura, corresponderán al Ministro de Cultura”.

Que: El Instituto Nacional de Patrimonio Cultural de acuerdo a lo que determina el Literal j) del Art. 7 de la Ley de Patrimonio Cultural y Art. 9 de su Reglamento General, es la entidad encargada de elaborar el Expediente Técnico y Formular el pedido de la declaratoria como Patrimonio Cultural de los bienes inmuebles, que no se encuentren en los categorías determinadas dentro de los literales a) al i) del Art. 7 de la Ley de Patrimonio Cultural.

Que: El Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, de conformidad a lo que dispone el artículo 33 de la Ley de Patrimonio Cultural, debe recabar la adopción de medidas que tiendan a res-



guardar y conservar las manifestaciones culturales como el folklore, música, coreografías entre otras.

Que: El Instituto Nacional de Patrimonio Cultural acatando lo dispuesto en el Art. 34 de la Ley de Patrimonio Cultural velará para que no se distorsione la realidad cultural de país, expresada en todas las manifestaciones de su pluralismo cultural.

Que: El Pase del Niño Viajero es la manifestación de Religiosidad Popular de mayor importancia en la provincia del Azuay, ya que su poder de convocatoria la convierte en una celebración multitudinaria, a la que asisten miles de personas de la urbe cuencana y otros conglomerados del Azuay,



Que: El Pase del Niño Viajero es una manifestación de devoción y fe popular, que nace de la espontaneidad del pueblo, involucrando elementos religiosos pero también una importante carga simbólica cultural,

Que: Implica la participación de múltiples actores de la sociedad, sin limitación de género ni de edad y sin distinción urbano-rural, entre ellos: mantenedores, sacerdotes, artesanos, barrios populares, bandas de pueblo, asociaciones sin fines de lucro, congregaciones, niños, etc.,

Que: En tanto celebración ritual, es un momento importante en la estructura de la sociedad, ya que posibilita el mantenimiento y la afirmación de la identidad colectiva, al tiempo que permite la unión, la cohesión social y la solidaridad comunitaria, por medio de su carácter redistributivo y recíproco, adquiriendo así un poder integrador,

Que: En la sacralización del tiempo y del espacio que produce el Pase del Niño Viajero, en tanto fiesta religiosa, se suma una dimensión patrimonial adicional, al valor histórico y arquitectónico que, de por sí, ya tiene la ciudad, de Cuenca,

Que: Aunque el Pase del Niño Viajero se efectúa el 24 de Diciembre, su compleja organización abarca un lapso mucho mayor, que abarca alrededor de cuatro meses y que incluye la Invitación, la Velación, el Pase o procesión y la posterior celebración en diferentes parroquias urbanas y rurales del Cantón Cuenca,

Que: Que en el día de la Procesión, su aspecto formal se plasma en una diversidad de personajes que, surgidos de la espontaneidad y creatividad del pueblo, se han convertido en elementos identitarios de la manifestación y que siguen el siguiente orden, conforme van apare-

ciendo las diferentes comparsas: el ángel de la estrella, la Virgen y San José, los Reyes Magos (Rey Blanco, Rey Negro y Rey Indio), Herodes y su corte, San Juan Bautista, angelitos; los patronos de las haciendas, representados por niños disfrazados de españoles: los mayores, los huasicamas, los cuentayos, cañarejos, indios, cholitos, jíbaros. saragureños, negro danzas; todos estos personajes representados por niños, además la presencia de pequeños animales, vistosamente decorados,

Que: A los personajes señalados, se suman los carros alegóricos, compuestos por camionetas y pequeños camiones, en los que se representan escenas bíblicas relacionadas con el Nacimiento de Jesús y carros de madera, triciclos, modernos carros de juguete, coches de



niño y vehículos confeccionados a la medida de los niños y ricamente ornamentados para la ocasión,

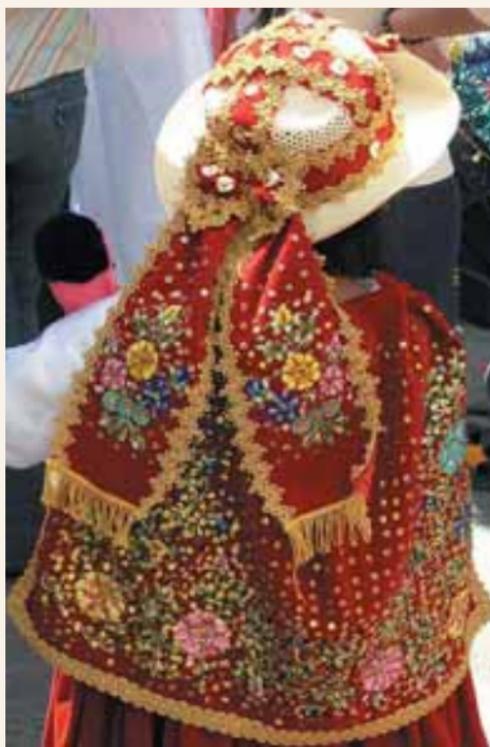
Que: Elementos importantes de esta manifestación, también constituyen: la gastronomía plasmada en el exuberante ornamento y parafernalia que, en forma de ofrenda, se presenta en los carros alegóricos y sobre los caballos que montan los mayorales; la danza, expresada a través del Baile del Tucumán; además, la música caracterizada por la entonación de Villancicos y Tonos de Niño,

Que: Entre los lineamientos del Patrimonio Cultural Inmaterial, establecidos por la UNESCO, el Pase del Niño Viajero incluye elementos correspondientes a sus cinco ámbitos; así, en tanto celebración religiosa, aparece como usos sociales, rituales y actos festivos; dentro de ese mismo ámbito, la tradición se fundamenta en usos sociales arraigados en el mundo andino, tal es el caso del priestazgo, la economía de prestigio, la reciprocidad y la redistribución; en el ámbito denominado como Artes del Espectáculo, se plasma en la tradicional música de las Bandas de Pueblos, en los Bailes del Tucumán, al igual que en las representaciones escénicas de los carros alegóricos: los conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el universo, se manifiestan en el sub-ámbito de la UNESCO correspondiente a la gastronomía, pues en el Pase del Niño aparecen importantes elementos de la cocina tradicional, tal es el caso de la chicha de jora, los panes y «costras», el cuy con papas, el hornado, entre otros; el culto al Niño Viajero incluye, además, historias transmitidas de manera oral y toda una terminología asociada a la manifestación y, por último, en diferentes aspectos, en esta manifestación se materializan técnicas artesanales tradicionales del Azuay, tal es el caso del bordados y tejidos de la diferentes indumentarias,

Que: Es un elemento de carácter identitario para los habitantes de la ciudad de Cuenca y su área de influencia,

Que: La Directora Nacional del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, Arq. Inés Pazmiño mediante oficio No, 1670-DNPC-08 de fecha 22 de diciembre de 2008, conforme a lo que dispone el literal d) del artículo 5 del Reglamento General a la Ley de Patrimonio Cultural, solicita al señor Ministro de Cultura, la emisión del Acuerdo Ministerial de declaratoria como Bien perteneciente al Patrimonio Cultural del Estado al “Pase del Niño Viajero”, que se realiza cada año en la ciudad de Cuenca, Provincia del Azuay.

Que: La Subsecretaría de Patrimonio Cultural del Ministerio de Cultura del Ecuador, mediante MEMORANDO No. 145-MC-SPC-



008, de fecha 23 de diciembre de 2008, presenta informe favorable de la Declaratoria como Patrimonio Cultural del Estado al “Pase del Niño Viajero”.

En uso de las atribuciones legales, de conformidad a lo que dispone el literal j) del artículo 7 de la Ley de Patrimonio Cultural, y Art. 9 del Reglamento General de la Ley de Patrimonio Cultural.

ACUERDA

ARTÍCULO PRIMERO.- Declarar como perteneciente al Patrimonio Cultural Inmaterial del Estado al “Pase del Niño Viajero”, festividad que se celebra en la ciudad de Cuenca, Provincia del Azuay.

ARTÍCULO SEGUNDO.- Incorporar al régimen de la Ley de Patrimonio Cultural y su Reglamento al Pase del Niño Viajero decla-



rado como bien perteneciente al Patrimonio Cultural del Estado, ya que siendo una manifestación en la que el protagonismo le compete al pueblo, debe evitarse cualquier forma de mediación y protagonismo personal o institucional, salvo aquellos que la misma tradición ha creado (sistema de priostes y mantenedores).

ARTÍCULO TERCERO.- Es inadmisibile la manipulación de esta manifestación religiosa-Cultural para intereses particulares o institucionales, al igual que para el uso de propaganda de cualquier tipo.

ARTÍCULO CUARTO.- El espacio histórico y antropológico para la realización del Pase del Niño Viajero, es el Centro Histórico de Cuenca, con su recorrido tradicional, especificado en el expediente





LAS EXPOSICIONES DEL CIDAP

Fronteras Rotas **Marie Verdijk y Eduardo Segovia.**

El arte no tiene barreras, el arte no tiene fronteras es una afirmación plena de sentido. Esencial a la expresión estética es la libertad, lo que la torna universal. Si el arte es libre tiene que darse dentro de las peculiaridades del entorno cultural en el que las personas se han formado, lo que hace que tenga una muy rica diversidad. Universalidad y diversidad no se contradicen, al contrario, se enriquecen pues demuestra las ilimitadas posibilidades de expresión. El arte no es estático, cambia con el tiempo. Entre las Venus de Valdivia y los cuadros de Botero hay enormes diferencias, pero tienen en común el mensaje de belleza que gratamente sacude la emotividad. El arte cambia en el tiempo y en el espacio, hay muchas formas de arte, pero el arte es uno. Se trata del más bello ejemplo de unidad en la diversidad. Las manifestaciones artísticas de las culturas no son herméticas, se expanden. El artista, por otra parte, tiene fama de ser individualista de allí que, en el caso de esta exposición se ha dado un intercambio voluntario de experiencias entre dos consagrados ceramistas, la una de Holanda y el otro de

nuestro Ecuador, mediante trabajos conjuntos en el país Europeo y en nuestra Cuenca.

Marie, desde sus estudios secundarios, se interesó por el predominio de las manos guiadas por el cerebro para producir objetos bellos. Sin discutir la tan cuestionada división entre arte y artesanía, encontró en los materiales del entorno medios para acoger a su espíritu. El barro le cautivó y así se consolidó una ceramista que, además de trabajar en su taller, comparte sus experiencias con estudiantes para sembrar inquietudes que han dado sentido pleno a su vida. La obra que nos muestra hoy se caracteriza por la dignificación de la forma. La rigidez de los cubos la rompe la sobria presencia de colores con predominio lineal que nos tienta a hablar de una geometría poética, cubos que al juntarse nos muestran hermosas variaciones nacidas de la movilidad. La curvatura, sobre todo en tercera dimensión, recibe con más generosidad la creatividad como lo demuestran sus vasijas que están decoradas con figuras de danza que concuerdan plenamente con el movimiento de la pieza. En el alma de Marie, duerme una joyera como lo testimonian sus piezas inspiradas en la filigrana de los metales preciosos, magistralmente logradas con el suave barro.

La trayectoria de Eduardo –que hoy cumple sus setenta años- es ampliamente conocida en nuestra ciudad. Inquieto siempre, la sensibilidad de su espíritu le ha llevado a incursionar en muy diversos temas susceptibles de ser plasmados en el horno. Vasijas, peces, aves, máscaras, platones, Cristos se han difundido dentro y fuera del país embelleciendo entornos internos de muchas casas y, con nostalgia, repletan la suya pues disfruta con testimonios de las diversas etapas de su creatividad. Incursionó también en el espacio abierto de los murales respondiendo a inquietudes de uno de los más grandes maestros de la pintura ecuatoriana: Oswaldo Guayasamín. El barro del que, según el Génesis, salió el ser humano, acapara y da sentido a su vida. Se dice que Dios con un soplo dio espíritu y vida al primer hombre que, como

buen alfarero, fue modelado por sus manos. Eduardo traslada pedacitos de su espíritu a las piezas que con devoción trabaja, embelleciéndolas con la magia de los colores. Para dar consonancia a esta muestra hoy nos ofrece piezas en las que, como ocurre con las de Marie, exaltan el encanto de la formas que, sin contradicción, resaltan con la sobriedad del color.

Para algunos el mestizaje se agota en la fusión de sangres provenientes de personas de diferente raza, es decir se limita al ámbito de lo biológico. Pero el mestizaje se enriquece cuando ocurre en el universo de las culturas para de esta manera intensificar una de las condiciones propias del ser humano: la creatividad. Siempre ha existido y se ha dado en algunos casos, como el de nuestra América indígena con predominio rayano en imposición de los conquistadores sobre los conquistados. Mucho más digno y enriquecedor es el que proviene de la voluntad libre de las personas que buscan estas fusiones como un camino para satisfacer sus inquietudes vitales. Lo que hoy vemos es el resultado de este proceso. Eduardo fue a Holanda y por meses trabajó en el taller de Marie, quien retribuye esta visita en igualdad de condiciones. Con un mínimo de teorización, aprenden en sus talleres al expresar a través del barro el tipo de expresión estética que bulle en sus interiores. No hay secretos profesionales, hay apertura íntegra para el intercambio. Cada quien incorpora a su espíritu los medios con los que el otro expresa su creatividad y aquello que cada quien quiere expresar. Los espíritus y las manos se funden con profundo respeto.

Esta muestra es un ejemplo real de la presencia de la unidad en la diversidad, de un mestizaje artístico y tecnológico voluntariamente buscado. El mexicano José Vasconcelos en su obra *Raza Cósmica*, al referirse a nuestra América Latina entiende el proceso de mestizaje como una mezcla en la que el resultado se conforma con las excelencias de las partes y la casi nula presencia de sus defectos, hasta llegar a la raza cósmica en la que todas las cualidades de todas las razas llega-

rán al ser humano casi ideal. La Holanda Nórdica y desarrollada y el Ecuador mestizo y subdesarrollado, se han unido para intercambiar experiencias y buscar cambios creativos. Podemos observar piezas originales de cada uno de ellos gestadas en sus culturas y sus mundos, piezas trabajadas conjuntamente y, además, unas pocas hechas por estudiantes cuencanos que recibieron un corto curso de Marie que, en donde quiera que esté, busca dejar algunas semillas. Más que en rimbombantes discursos, la integración se lleva a cabo con prácticas de esta índole. Hay aquí una migración en las dos direcciones en la que ambas partes se superan y realizan. n

Oficio y Diseño **MITCH Joyería.**

Hasta lo que sabemos, no hay animales capaces de captar belleza en su entorno y tampoco de expresarla intencionalmente. Se trata de una cualidad exclusiva del ser humano cuya emotividad se impacta con este tipo de valor. Así como en toda cultura hay apreciaciones de lo que se considera bueno o malo, hay también las que provienen de lo bello y lo feo. Se ha consagrado la definición de ser humano como “homo sapiens” enfatizando en la capacidad de razonar, su diferencia fundamental con otras especies animales, pero considero igualmente legítimo hablar de “homo esteticus” para destacar esta también condición única de nuestra especie. Así como la capacidad de pensar no se restringe a conceptualizar lo que percibimos sino a crear con este inapreciable instrumento que es el pensamiento, en lo estético ocurre igual, no nos limitamos a deleitarnos con los encantos que la naturaleza nos ofrece sino a expresar en obras lo que ha bullido en nuestro interior emocional. Restringiéndonos a la belleza como meta de la creatividad artística, puede tener diferentes propósitos como intensificar las emociones frente a una obra de arte, pero también añadir un contenido estético a elementos externos.

La joyería tiene este propósito, poco posible es pensar que se elabore una joya para contemplarla como a un cuadro, el propósito de este tipo de objetos es embellecer a seres de nuestra realidad, en este caso a personas, para resaltar aquellos encantos que la naturaleza les ha dado. El destino de la joya es la persona –en nuestra cultura con un alto predominio del género femenino- con lo que se pretende darle una imagen realzada de belleza. Su tamaño es reducido, ya que se posa en el rostro, el cuello y las manos, tanto para atraer la admiración de los demás como para que quien las porta sienta una especial satisfacción al sentirse admirada en su entorno. El arte se caracteriza por su comunicación, el artista pinta o esculpe para que el público sienta satisfacción, el joyero trabaja sus joyas para que las personas las usen y para que el resto contemple con deleite lo que porta. No pretendo enfrascarme en la cuestionable y artificial distinción que se ha hecho entre artista y artesano, lo que importa es que el joyero necesariamente trabaja objetos que se agotan en el componente estético, pasando a un plano muy secundario el componente utilitario que suelen tener las artesanías.

Frente a la industria que congrega a un elevado número de trabajadores en una fábrica para que cada quien realice una fracción del trabajo final, la artesanía se caracteriza por ser predominantemente individual. Los talleres reúnen a un reducido número de personas que pueden realizar parte del objeto final, pero el control de la pieza está siempre bajo la responsabilidad del maestro. El predominio de lo individual tiene muchas ventajas, pero en una sociedad estructurada con patrones industriales también hay inconvenientes. El viejo gremio unificado por el tipo de oficio persiste, aunque tenga otros nombres para afrontar problemas comunes. MITCH es una asociación de cuatro artesanos: Montero, Idrovo, Torres y Chérrez que han tenido la iniciativa plausible de asociarse para mejorar sus cualidades y acceder en mejores condiciones al mercado. Se trata de maestros joyeros

calificados y con rica experiencia que tratan de poner en práctica el viejo principio de que es necesario superarse permanentemente en la vida y que, uniéndose, se superan de mejor manera problemas y se alcanzan con mayor facilidad aspiraciones.

Las artesanías encierran el encanto de la tradición, lo que no quiere decir que hay que seguir elaborando joyas sin modificar las técnicas del pasado y reproduciendo –cual piezas arqueológicas- los mismos objetos. El artesano –quizá con mayor fuerza el joyero- es un diseñador nato y por otra parte, se difunden en el mundo centros académicos de alto nivel para que los interesados estudien diseño. No se trata de espacios contradictorios, lo deseable es que se de una colaboración mutua entre el diseñador profesional y el artesano ya que ambos pueden enriquecerse con estos contactos. No se trata de que el diseñador elabore sus propuestas para que el artesano se limite a ejecutarlas ni que el artesano considere que su oficio no requiere de este tipo de apoyo. Lo positivo es que intercambien experiencias y conocimientos sin afanes de protagonismo. Los artesanos de este grupo, por propia iniciativa, han buscado relacionarse con la Facultad de Diseño de la Universidad del Azuay con un afán de superación. Las artesanías no son estáticas y, como parte de la cultura, cambian. Las apetencias de los consumidores en el mundo varían y son los diseñadores los que están más al tanto de estas variaciones.

Las joyas que se han puesto a consideración del público cuencano, son un primer ejemplo de estas alianzas positivas que con entusiasmo apoya el CIDAP. Los maestros joyeros que conforman el grupo han logrado niveles de excelencia en distintas áreas de este rico oficio como filigrana y pedrería. Se mantiene la tradición pero se la revitaliza con el apoyo del diseño. Un importante porcentaje de consumidores de joyas busca un equilibrio entre el cambio y la tradición, de allí lo positivo de las innovaciones. En buena medida el artista expresa su creatividad al margen del público, pero el artesano no puede dejar de

considerar lo que busca el consumidor para adecuarse a estas variables corrientes y el diseñador diseña para alguien que busca satisfacer algún tipo de necesidad. El tratamiento de metales preciosos, en este caso la plata, requiere especiales aptitudes y conocimientos porque se trata de piezas pequeñas en las que no pueden darse el lujo de desperdiciar el material y porque el que las usa, sin llegar al miniaturismo, se deleita en el encanto de lo pequeño. Disfrutemos de esta muestra pensando que la belleza de la joya tiene como meta incorporarse, temporalmente, a la belleza de las mujeres que las lucirán. n

La Magia del Diseño Diseño y Telares.

La artesanía es una forma de vida. La creatividad, propia de la condición humana, se proyecta a modificar materiales para lograr objetos destinados a satisfacer necesidades prácticas, deleitar el sentido estético de las personas o ambas cosas a la vez. Si en este proceso se da un predominio de la mano de las personas sobre las máquinas, estamos hablando de artesanías. En muchos casos esta actividad es la única fuente de sustento para quien así trabaja, siendo sus productos una alternativa a los industriales, salidos desde las máquinas en pequeñas o grandes fábricas.

A diferencia de la obra de arte cuyo destino se agota en su deleitosa contemplación, como un cuadro o una escultura, la artesanía apunta a la satisfacción de necesidades, añadiendo el componente belleza, para que las personas puedan disfrutar de ella al tiempo que las usan. El contenido estético no se circunscribe a los museos y galerías, sino que forma parte del convivir cotidiano, como decía Octavio Paz al referirse a las artesanías *“Objetos hermosos no a despecho sino gracias a su utilidad. La belleza les viene por añadidura, como el color y el olor a las flores. Su belleza es inseparable de su función:*

son hermosas porque son útiles”.

Todo material es idóneo para hacer artesanías, pero en la historia han sobresalido algunos por su reiterado uso, siendo uno de ellos la fibra animal o vegetal que desplazó a las pieles -residuos de la cacería- para cubrir el cuerpo, siendo el telar uno de los grandes inventos para procesar con mayor eficiencia estos materiales.

Desde el humilde anaco campesino para cubrir el cuerpo hasta los majestuosos tapices de consagrados artistas, la textilería ha puesto de manifiesto sus inagotables posibilidades utilitarias y estéticas. Se busca la tela para cubrir el cuerpo de los rigores del clima, para hacer frente a la necesidad de pudor que se da en todas las culturas y, además, para añadir el adorno, pues es connatural al ser humano el embellecimiento de los entornos y la figura humana por innumerales caminos. En nuestros días la textilería de las fábricas, que fue una de las primeras en consolidarse cuando se inició la Revolución Industrial, ha cubierto las necesidades de casi la totalidad de las personas, pero quedan aún espacios para responder a apetencias de quienes buscan el encanto de lo hecho a mano para dar respuestas a las exigencias del adorno.

El tejido, sobre todo con palillos, se ha considerado en nuestro entorno una actividad eminentemente femenina. En el hogar, las madres enseñaban a sus hijas las técnicas adecuadas y luego, en los centros educativos había una asignatura –Opciones Prácticas- en la que el tejido tenía especial importancia. Se pretendía de esta manera que las futuras amas de casa encaucen sus habilidades en tareas apropiadas a las necesidades del hogar, que desarrollen sus inquietudes y aptitudes estéticas y, en algunos casos, cuenten con una forma alterna para redondear los ingresos.

Como consecuencia de esta tradición, ha surgido “Diseños y Tela-

res”. Lo que se aprendió en tempranos años, caló con fuerza en algunas personas que, sin recurrir a este arte como fuente de subsistencia, se sienten realizadas al poner sus manos al servicio de deslumbrantes prendas. Patricia Barrera, comercializadora, Fanny Aguilera, Odontóloga, Verónica Peña, Bioquímica, Sandra Calle, profesora y María José Cordero, estudiante de Diseño han hecho que su amistad les asocie para producir objetos tejidos y de esta manera posibilitar que su talento cuente con un canal para llegar al gran público. Más que una empresa formal –microempresa es el término que está de moda- se trata de un aunamiento de aptitudes y esfuerzos cuyo motor es su sentido estético y su consagrada destreza.

Chambritas y escarpines para el niño por venir, emanaban del amor de las madres expectantes. En el caso de las expositoras, sus piezas han superado de largo el instinto materno y, con un sentido profesional, han recurrido al telar que sobrepasa a los palillos en posibilidades de expresión y consistencia de los productos finales. La diversidad de hilos que casi van más allá del arco iris en colores y su textura y consistencia dedicadas al universo de la fantasía y a la satisfacción en quienes son los destinatarios al sentirse diferentes, es uno de los motores de esta acción conjunta. Crear sí, pero crear belleza, no la de las galerías y museos, sino la que se expande por calles, plazas y ocasiones ceremoniales en las personas –fundamentalmente mujeres- que satisfacen así su anhelo de adorno. Se trata de una respuesta creativa a esta inquietud propia del ser humano que a su tradicional calificativo de homo sapiens añade el de homo esteticus.

El poeta Reiner María Rilke se refirió al ocio como al “gozoso quehacer del no hacer”. Nada tiene que ver con ociosidad, ocio implica una actividad que nosotros la elegimos y que la realizamos ajenos a las restricciones y condicionamientos del trabajo, simplemente para gozar.

Las piezas que hoy ponen a nuestra consideración son el resultado de un constructivo y creativo ocio. Se trata de un “juego” en el que la creatividad combina colores, texturas y formas para culminar en objetos con alto contenido estético vinculados a la vestimenta y otros atuendos, en onda con los gustos dominantes. El gran público es el que da su veredicto y esto ocurrió cuando participaron en la VI feria “Excelencia Artesanal” que organiza anualmente el CIDAP. Vinieron, expusieron y vendieron. Hoy nuevamente reiteran su presencia. La muestra de la que estamos disfrutando nos sorprende gratamente. No es fácil sobresalir con creaciones que están en boga, para hacerlo hay que ser mejores tanto mostrando variaciones e interpretaciones que portan diferencias, a veces sutiles, como con un empeño ineludible en control de calidad. La excelencia está en las ideas, pero a veces pueden frustrarse si es que no se tiene especial cuidado en los detalles, ya que en ellos se encarna la calidad. n