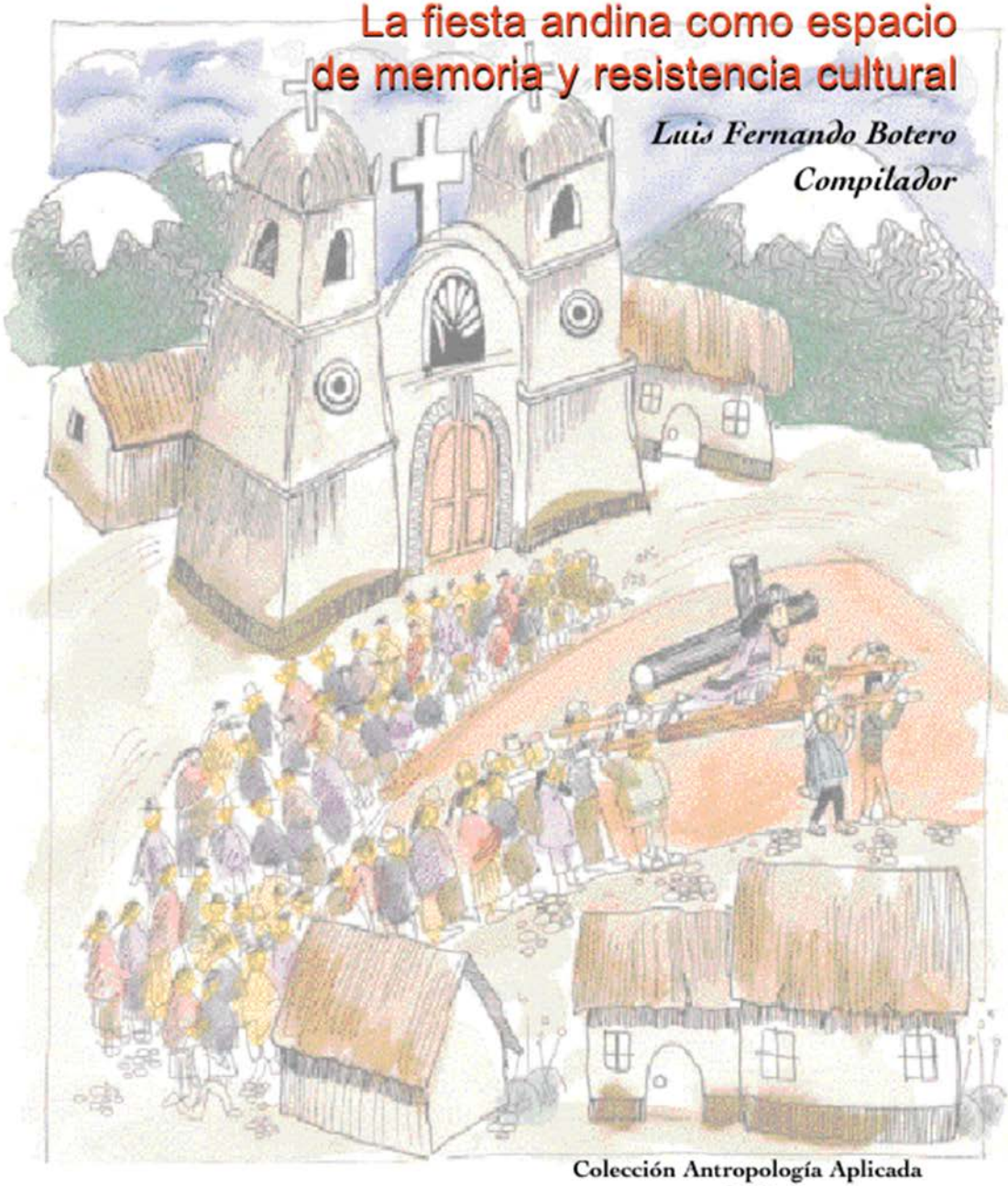
COMPADRES Y PRIOSTES

La fiesta andina como espacio de memoria y resistencia cultural

Luis Fernando Botero
Compilador



Colección Antropología Aplicada
Nº 3

COMPADRES Y PRIOSTES
La fiesta andina como espacio de memoria y resistencia cultural

COMPADRES Y PRIOSTES

La fiesta andina como espacio de memoria y resistencia cultural

Luis Fernando Botero
(Compilador)

Colección
Antropología Aplicada

3

Ediciones
ABYA-YALA
1991

Colección
Antropología Aplicada
Nº 3

COMPADRES Y PRIOSTES
La fiesta andina como espacio de memoria y resistencia cultural

Luis Fernando Botero
(Compilador)

Co-Autores: Luis Fernando Botero-José Narcizo Conejo-César Emerson Mosquera-Victoriano Naranjo-Edgar Patricio Guerrero-María Estelina Quinatoa-Carmen Sarzosa Tobar-Lida León Cisneros-Clemente Muñoz Vásquez-Martha Susana Bravo.

1a. Edición: * Ediciones Abya-Yala
Casilla 17-12-719
Quito-Ecuador

* Departamento de
Antropología Aplicada
Quito-Ecuador

Levantamiento, diagramación
e impresión de texto: Talleres Abya-Yala
Cayambe-Ecuador

Septiembre, 1991

PRESENTACION

En este número de los cuadernos se ha reunido una serie de monografías que proporcionan la descripción de diferentes fiestas religiosas celebradas por grupos indígenas, y mestizos. Por lo general se trata de fiestas que siguen el calendario litúrgico de la Iglesia católica: Navidad, Reyes, Corpus Christi, Fieles Difuntos, fiestas Patronales de algunos Santos. A la vez, las fiestas descritas, representan la interpretación propia y sincrética que el respectivo grupo étnico sabía dar a la fiesta como expresión de sus tradiciones y de la vida específica de su comunidad. Dicha relación se hace más evidente en ocasión de la fiesta de Corpus Christi que, en el mundo indígena de la Serranía Ecuatoriana, recupera siempre más los elementos centrales de la antigua fiesta de Inti Raimi.

Las monografías aquí presentadas son parte del estudio de "Introducción a la Antropología religiosa". Su valor para los cuadernos no es tanto por su reflexión Antropológica como por su variedad etnográfica.

El tema para la monografía de la materia mencionada exigió a cada estudiante proporcionar, aparte de la descripción de la fiesta religiosa, datos acerca de la historia de la misma, sus personajes principales y su importancia en la vida de la comunidad.

Ediciones
ABYA-YALA
1991

ABYA YALA

Primera Parte

ESTUDIO INTRODUCTORIO

Primera Parte

ESTUDIO INTRODUCTORIO

LA FIESTA ANDINA
Memoria y Resistencia

ABYA YALA

Luis Fernando Botero V.

I

En los siglos XVI y XVII, durante las tristemente célebres campañas de extirpación de las idolatrías, se descubrieron numerosas celebraciones clandestinas, las cuales pusieron en evidencia que, pese a la represión desatada en dichas campañas, los indígenas seguían actualizando sus creencias, consideradas por quienes buscaban su aniquilamiento como supersticiones, idolatrías y, en definitiva, como obras del demonio (véase por ejemplo Duviols 1986).

No debemos olvidar tampoco el contexto social en el cual se establecen fiestas como la de San Pedro, Corpus Christi, San Juan, etc., por parte de los españoles. La encomienda, la mita y otras instituciones implantadas para extraer al máximo los recursos materiales y humanos del Nuevo Mundo, necesitaban también de un contexto ideológico que cohesionara las fuerzas dispersas y pudiera dotar a la Corona de un "corpus" legitimador para tales instituciones. Lo religioso y lo jurídico lograron durante mucho tiempo esos objetivos propuestos.

Si bien lo religioso actuó como un factor ideológico aglutinador para el sometimiento, al escapársele a la institución eclesiástica muchos aspectos de la religión andina original, no pudo llegar, como era su intención, al exterminio de creencias y prácticas.

Se dio entonces un movimiento de incorporación de elementos religiosos del catolicismo español (doctrinas, ritos, imágenes, etc.) a la matriz aborigen, dando como resultado vivencias y expresiones religiosas que, si bien oficialmente contienen y son manifestaciones cristianas, en realidad (posiblemente de manera inconsciente) conservan numerosos elementos precristianos.

¿Cómo se conservan estos elementos religiosos precristianos pese a las persecuciones sistemáticas? ¿Por qué se han conservado? O en otras palabras, ¿esos elementos precristianos tienen alguna función en la actualidad y por eso han permanecido a través del tiempo?

Creemos, y en ese sentido irá nuestro trabajo, que esos valores religiosos han persistido a través, fundamentalmente, de la fiesta religiosa en su ropaje colonial y que permanecen porque en ella el hombre andino ha plasmado un texto que le permite representarse a si mismo, evitando la amnesia y procurando, con cierto éxito contrarrestar la ofensiva del poder dominante por extirpar la memoria colectiva.

El comportamiento simbólico expresado por el grupo durante las festividades crea condiciones favorables para la reciprocidad, mediante la redistribución de bienes. Estos bienes no operan como fetiche sino como instrumentos cargados de sonido simbólico que llevarán, por medio de su distribución, a una mayor cohesión del grupo. Esa cohesión posibilitará a su vez una mayor eficacia en los procesos técnico y social del trabajo.

Estamos de acuerdo con la crítica que autores como Sánchez-Parga (1984: 93-107) hacen a aquellos investigadores que "han acometido un aislamiento de lo religioso, dotándolo de una falsa especificidad" (Op. cit. 93); compartimos con él también aquel criterio de que "la investigación se reinscriba al interior de un análisis más global de los procesos ideológicos y culturales, y de aquellas condiciones socio-económicas donde aquellos encuentran su soporte más objetivo" (Ibid. 94-95); pero pensamos que, aunque la religión y las fiestas no tienen como única función importante aquella de la cohesión del grupo, sí cumplen con este cometido cada vez que estas se realicen.

La fiesta religiosa andina, ya ha sido tratada con anterioridad (véase por ejemplo Rueda 1981), pero pensamos que debe tenérsela en cuenta en virtud de su complejidad.

La redistribución, la solidaridad, el acceso a los beneficios sobrenaturales que garantizan las llamadas "condiciones imaginarias de reproducción", el alivio de tensiones al interior del grupo, el fortalecimiento de las relaciones de parentesco y sus consecuentes obligaciones, pero sobre todo la relación simbólica, son algunos de los aspectos que, difusa e inconscientemente en la mayoría de las ocasiones, están presentes durante las fiestas.

II

Creemos que los estudios que hasta ahora se han realizado con el fin de explicar el carácter integrador de la fiesta religiosa en el mundo andino, han permanecido, a nivel del análisis, en el estatuto propio de la sociología. Nuestro interés es dar un paso adelante. Desde la antropología tratar de mostrar que no es por el simple hecho sociológico de reunirse, sino por lo que aquí llamanos *interacción simbólica* que el grupo estará realmente integrado. Esta interacción simbólica, a su vez, es posible por la permanencia de la memoria colectiva, que, al decir de Frank Salomon (comunicación personal) mientras más inconsciente, es más eficaz.

Hay fiestas en las cuales participan simultáneamente mestizos e indígenas; sociológicamente pueden estar unidos, pero entre ellos, la llamada distancia estructural (Cfr. Evans-Pritchard 1977: 127), será considerable.

Para que haya interacción simbólica se necesita no solo la captación "externa" del símbolo, sino su comprensión "interna". Es decir, no basta que coincida en ciertos aspectos exteriores con símbolos de otros grupos (la imagen de un santo, el prioste, la cruz, por ejemplo, comunes a indígenas y mestizos), sino que debe darse una coincidencia del sentido simbólico a un nivel más profundo. El símbolo, dentro de una cultura, no está aislado; con otros símbolos forma parte de un sistema de relaciones firmemente establecido. De tal manera que cuando se presenta un símbolo, esa presencia desata una "reacción en cadena", es decir, empieza

a poner de manifiesto otra serie de símbolos que están en relación íntima (por eso es un sistema) con el símbolo originante

Pero ¿por qué ese símbolo tiene esa capacidad de generar una "reacción en cadena"? Precisamente porque los símbolos están inscritos en un sistema y en un grupo que posee una cultura determinada. Aunque los elementos simbólicos sean los mismos de otras culturas, el sistema de relaciones que se establece entre ellos, es distinto y, por lo tanto, la "reacción en cadena" que se va a dar es diferente. Esto es lo que, en definitiva, le dará la especificidad simbólica a un grupo.

Cuando se realiza la *interacción simbólica* se refuerza el sentido de pertenencia a un grupo. Afectivamente se renueva el sentimiento de que no se está solo en el mundo, que no se es un ser aislado, sino miembro de un grupo que le respalda, le protege y está ahí como referente continuo.

Pero hay que tener en cuenta otra cosa muy importante que va a mostrarnos que hay grupos que, aunque tienen intercambio simbólico, no establecen la interacción simbólica ¿Por qué? Porque también los símbolos deben hacer referencia a las formas concretas de vida que se llevan al interior del grupo: formas productivas, formas de intercambio económico, etc. Un grupo que en su interior no haya establecido relaciones de reciprocidad o de gratuidad, mecanismos de redistribución de bienes económicos para evitar la acumulación, etc., difícilmente podrá proveerse de símbolos que establezcan las condiciones necesarias para la interacción simbólica.

Vemos entonces que los símbolos no pueden ir aparte de las maneras concretas y cotidianas de vida.

Si durante la celebración de una fiesta los símbolos allí utilizados generan determinadas reacciones culturales entre las personas, tales como identidad, pertenencia a un grupo, solidaridad, etc., es porque de antemano también se han establecido entre ellos otras relaciones -generalmente económicas y políticas- que hablan, no de diferenciación o estratificación social, sino de relaciones simétricas entre sus miembros. En ese sentido podemos hablar de interacción simbólica.

Un grupo humano puede realizar intercambio simbólico durante una fiesta, pero si sus relaciones son asimétricas económica y políticamente, no se dará la llamada interacción simbólica.

ABYA YALA

La interacción simbólica es, entonces, la clave que nos permite comprender la fiesta que, como decíamos, es el texto que el indígena ha elaborado a través del tiempo para poder representarse como es, para que su memoria colectiva no desaparezca frente a los embates siempre renovados de la sociedad nacional que trata de eliminar aquellos elementos alrededor de los cuales se establece la identidad del grupo y que, en definitiva, le ayudan a resistir y a mantener cierta originalidad en sus formas económicas, políticas y societales.

III

Veamos cómo pudo haberse logrado el que los elementos religiosos andinos permanecieran, pese a la persecución en la colonia.

Sobre la base del calendario ritual de los indígenas andinos extendido por el dominio inca hasta el actual territorio ecuatoriano, los españoles van a sobreponer sus cultos propios.

Los conquistadores y religiosos que llegaron al nuevo mundo descubrieron que había algunas semejanzas y coincidencias entre el calendario litúrgico oficial y los calendarios rituales indígenas. Pero a más de esto, encontraron la presencia de numerosas danzas y bailes durante sus ceremonias religiosas.

La Iglesia, aprovechando esta situación, asume los elementos propios de las religiones por ella encontrados, y sobre todo las fiestas, cambiándoles su significado. Es el caso, por ejemplo, de las danzas precolombinas que son integradas a los rituales católicos "sin entender que a su vez los indígenas hacían sus propias reinterpretaciones con un nuevo contenido simbólico" (Triana 1989: 311: subrayado nuestro).

La fiesta ha posibilitado que los distintos elementos en relación tanto de las celebraciones nativas como de las festividades provenientes del mundo católico español -los cuales a su vez tenían origen en

numerosos ritos pre-cristianos- den origen a una forma de expresión muy particular que podemos ver desde ahora como ajena a la oficialidad de la Iglesia y la religión católica.

Desde ahora debemos tener en cuenta lo afirmado anteriormente: hubo y hay en la actualidad celebraciones festivas en las cuales fueron integrados elementos rituales católicos, pero, al ser introducidos en una racionalidad distinta a la original, su significado cambió, en ocasiones, sustancialmente.

Por ahora seguiremos mostrando el contexto histórico en el cual la fiesta religiosa andina asume y reinterpreta factores religiosos del catolicismo europeo, para, de esta manera, lograr mantener aquellos elementos religiosos que se consideran vitales para mantener su identidad. Aunque esto requeriría un trabajo mucho mayor con base en la etnografía y en la etnohistoria, pensamos que hay una actitud consciente del hombre andino por mantener lo fundamental de su visión del mundo a través de aquello que para él era tal vez la única instancia: lo religioso, y, esto, a través de la fiesta. La tierra, el parentesco habían sufrido grandes resquebrajamientos a partir de las reducciones, de las encomiendas, etc. La memoria en los ancestros, en las huacas, etc., podía entonces pasar desapercibida a través de los ritos oficiales católicos. El referente no era tanto la forma externa de la fiesta sino los símbolos refuncionalizados que se ponían en juego, cada vez que había una celebración.

La fiesta de Corpus, por ejemplo, es una celebración que quiere aparecer como

> "símbolo de triunfo del catolicismo sobre los moros en la época de las cruzadas, posteriormente fue aclamada en esta ocasión la victoria del catolicismo sobre el protestantismo europeo y el paganismo del Mundo Nuevo" (Friedman 1982: 21).

En el siglo XIV la fiesta de Corpus había llegado a ser la festividad principal de la Iglesia católica española y para el siglo XVI, después del Concilio de Trento, esta fiesta viene al Nuevo Mundo.

Un testimonio de 1575 nos habla del espíritu con el cual se debía

celebrar esta fiesta, espíritu que movió a la Iglesia en América a cuestionar la manera propia de celebrar de los indígenas.

ABYA YALA

> "Que puedan los Magníficos Jurados..., entrar en la Iglesia con los ministriles, el Gigante y la Gigantona, el Aguila y Dragones, y dar vuelta por la iglesia haciendo el debido acatamiento al Santísimo Sacramento, y ir delante de toda la procesión. No permitiremos, empero, en ninguna manera, que en ningún tiempo en la iglesia hayan de danzar o bailar ni menos hacer otro acto indecente, ni entren en ella trompetas ni tambores tañendo" (Citado por Friedmann, op. cit. 23).

La festividad de Corpus, por la correspondencia que tiene con el calendario agrícola-ritual indígena, tuvo gran acogida en el Nuevo Mundo, lo cual fue estimado por los doctrineros como un indicio inequívoco de cristianización. Pero lo que realmente se dio fue un movimiento en sentido contrario: lo cristiano fue incorporado, con un nuevo significado, a las religiones nativas.

La celebración del Corpus entre los indígenas habría de tomar como modelo aquella realizada por los españoles. Veamos como ejemplo la procesión de una fiesta del Santísimo Sacramento en Santa Fe (Nuevo Reino de Granada, actual Colombia).

> "En la tarde se juntan en las casas del cabildo todos los que son de él, y así juntos en cuerpo de Cabildo, van a pie acompañándolos la gente más honrada de la ciudad a la casa del Alférez Real de ella y de allí saca el pendón de la ciudad el Alférez, viniéndole todo el Cabildo a pie acompañándolo hasta las mismas casas del Cabildo, desde las cuales se van todos a las reales, de donde sale en forma toda la Real Audiencia, y así juntos Audiencia y Cabildo con los demás que les acompañan con el pendón que lleva el Alférez a la Iglesia mayor... Acabadas las vísperas que todos oyen, se salen de la iglesia con el orden que entraron y vinieron, vuelven a llegar a las casas reales, a donde dejando la Audiencia se van los demás con el pendón a las del Cabildo, donde subiendo todos a caballo vuelan a las casas reales, de donde también salen a caballo los de la Audiencia y así juntos comienzan el paseo, yendo por las

principales calles de la ciudad con muchos instrumentos de chirimías, atabales y tambores.. " (Citado por Friedmann, Id. 30).

ABYA YALA

Así como para la procesión, los indígenas tuvieron la oportunidad de observar elementos que, como los disfraces, estaban presentes en la representación española de la fiesta de Corpus y otras fiestas.

Había por ejemplo en Mallorca (España) un baile en el cual participaban seis danzantes, una dama y el diablo. Los danzantes llevaban pantalón corto y cascabeles colgados de la pierna; el diablo, a su vez tenía el cuerpo cubierto con un vestido de saco adornado de tiras colgantes de diversos colores, su cara estaba cubierta con una máscara que representaba un animal.

Según Friedmann -Ibid. 54-, se intensificó la participación del indígena en las celebraciones festivas de tal manera que estos empezaron a desplazar a los españoles en su participación.

Elementos como el llevar la bandera por parte del prioste o capitán en la fiesta de San Pedro, tuvo su origen en el medioevo europeo, cuando era entendido como un emblema de jerarquía (Cfr. Friedmann, Ibid. 122).

IV

Según hemos estado viendo, las actuales celebraciones festivas indígenas son el resultado de la convergencia de elementos propios de ritos religiosos indígenas y de manifestaciones cúlticas introducidas por la acción de agentes provenientes de España y otros lugares de Europa.

Tomaremos algunas referencias acerca de las fiestas andinas descritas por los cronistas españoles. Esto nos permitirá ver aquellos aspectos esenciales que el indígena tratará de hacer sobrevivir, como hemos visto, a través de las festividades católicas. Decimos esenciales, porque son cosas que tienen que ver con la vida del grupo y su permanencia en el tiempo.

Gutierrez de Santa Clara (1603), cronista español citado por Haro (1980: 240) señala que

"en este mes -de junio- hacían los indios muchas y muy alegres fiestas, porque traían el maíz nuevo de sus sementeras, tenían bastantemente con qué hacer sus bebidas, cantaban en este mes las cantinelas que llaman Aymoray".

Para el cronista José de Acosta (1590), citado por Rueda (1982: 206)

"el séptimo mes que responde a junio se llama *aucay cuzqui intirymi* en que se sacrificaban cien carneros guanacos, que decían que esta era la fiesta del sol; en este mes se hacía gran suma de estatuas de leña labrada de quinua, todas vestidas de ropas ricas, y se hacía el baile, que llamaban Cayo, y en esta fiesta se derramaban muchas flores por el camino y venían los indios muy embijados y los señores con unas patenillas de oro y puestas en las barbas, y cantando todos. Hase de advertir que esta fiesta cae cuasi al mismo tiempo que los cristianos hacemos la solemnidad del Corpus Christi, y que en algunas cosas tiene alguna apariencia de semejanza, como en las danzas o representaciones, o cantares, y por esta causa ha habido, y hay hoy día entre los indios, que parecen celebrar nuestra solemne fiesta de Corpus Christi, mucha superstición de celebrar la suya antigua del Intiraymi".

Según este mismo cronista (Rueda Op. cita. 228)

"comenzaba el año dellos desde el primero día de junio, que ellos llamaban auca ycuxqui yquiz, que quiere decir mes de las holganzas, y así no trabajaban estos días a causa que el otro mes venidero habían de trabajar mucho".

Para Molina (1575) junio es el mes de "regar y aderezar las acequias" (Haro 1980: 250).

"En este mes -dice Guamán Poma de Ayala (hacia 1587) se coge papas y ullucos" (Haro, Op. cit. 250).

El mismo cronista en su libro Nueva Crónica y Buen gobierno refiere que en junio era el "huaca cusqui", o descanso de la cosecha; era

también el mes de la búsqueda *"cuzqui quilla"*.

> "Este mes -relata Guamán Poma- hacían la moderada fiesta de *Inti Raymi* (festejo del sol) y se gastaba mucho en ello y sacrificaban al sol. Y enterraba al sacrificio llamado *capac ocha* (afrenta del Inca) que enterraban a los niños inocentes quinientos y mucho oro y plata y mullo (concha).
>
> Y en este dicho mes en todo el reino los dichos corregidor, *tocricoc*, o jueves, *michoc*, toman cuenta a los dichos indios de cada casa de lo que tiene de sus haciendas y comidas hasta yuyos, yerbas secas y llipta (pasta para la coca) y leña, paja y todo lo que debe y alimento de las mujeres como de los hombres para su mantenimiento, hasta verle cada casa si cría conejos y patos y si tiene ganados".

Los incas tenían cuatro fiestas solares llamadas raymi, con el fin de celebrar los dos solsticios e igualmente los dos equinoccios.

En junio se celebraba, como hemos visto, el Inti Raymi (baile o fiesta del sol). En este mes estaba incluido el solsticio de junio.

Si bien es cierto que el día destinado a la celebración de la fiesta de San Pedro no era propiamente el señalado para el solsticio de junio -como es el caso de la fiesta de San Juan- debemos recordar que tal fiesta es tomada en cuenta en ese mismo mes (29 de junio) y reviste, a igual que las otras, características de culto solar (Cfr. Frazer 1986: 708).

V

Estos y otros elementos importantes para la vida del grupo son, como decíamos, los que están en juego durante la representación o celebración de la fiesta. La interacción simbólica que se da entre ellos obra como un texto propio de la tradición para el hombre andino. Su pasado y su presente se articulan en cada momento de la fiesta; los ancestros están ahí señalando el camino para continuar haciendo su propia historia en medio de la historia de la sociedad nacional.

Ahora bien, para que estos símbolos y no otros sean capaces de entrar en esa interacción, es necesario que previamente, de acuerdo al proceso histórico-cultural del grupo, cada símbolo haya tenido un largo camino para llegar de la individualización a la estandarización (Cfr. Leach 1985: 17). Es decir, el símbolo, para entrar a formar parte de un sistema de sentido tiene que llegar a ser habitual para el grupo; en otras palabras: el símbolo debe ser comunitario.

Desde el momento en que símbolos nuevos traídos por los españoles fueran asumidos por el indígena como suyos debió pasar mucho tiempo. La racionalidad indígena y toda su práctica como grupo debió entrar en un proceso de discernimiento que permitió la recepción e interpretación de algunos elementos y la marginación de otros. Probablemente también se dio el caso inverso: elementos simbólicos indígenas fueron reemplazados por los foráneos, quizá porque funcionalmente resultaban más eficaces.

No vamos a hablar aquí de cada uno de los símbolos que interaccionan durante la fiesta, simplemente queremos resaltar el hecho de que esos símbolos han logrado transitar a través de los siglos precisamente a través de la misma fiesta para lograr establecerse como partes de un legado de la tradición. Han podido, como dice Guerrero (1990: 65) pasar de la simple costumbre a la tradición, es decir, son partes de un pasado que, según la concepción andina, marcan o señalan el camino a seguir. De esta manera la memoria colectiva resiste al pretendido olvido que quieren imponer las fuerzas hostiles de la sociedad envolvente.

Sabemos que uno de los instrumentos que la Iglesia entendió como idóneos para la transmisión de su doctrina fue el teatro o las representaciones alegóricas tan de moda en esa época. De ahí que en el Nuevo Mundo las danzas, la músicas, los disfraces, las máscaras fueran recursos comunmente utilizados.

La presencia infaltable de "diablos" en la mayoría de las fiestas religiosas tenía un sentido explícito en la tradición europea, aquella de representar la lucha de los contrarios, el bien y el mal. El primero representado por el Santísimo Sacramento (en la fiesta de Corpus) o algún santo y el segundo figurado por el demonio. Pero paulatinamente el

significado se fue desplazando a otros terrenos, la lucha de los contrarios se fue liberando de la sola connotación religiosa y dio paso a una representación satírica del enfrentamiento de los desposeídos contra los representantes de cualquier forma de poder ya fuera económica, religiosa o política.

Pero no es únicamente el "santo" quien tiene la exclusiva parte de representar al opositor del mal, el bien también puede mostrarse bajo la forma de un ave o pájaro (el curiquingue, por ejemplo).

Otro elemento importante es el baile o la danza al cual ya nos hemos estado refiriendo. Mientras en la fiesta los priostes, fundadores y devotos van a la misa, los danzantes permanecen afuera bailando al ritmo de las bandas o de instrumentos autóctonos prestando poca o ninguna atención a los oficios religiosos en una actitud de cierta rebeldía (no de irrespeto como creen algunos), como en los tiempos en que los danzantes enmascarados manifestaban de esta manera su malestar frente al invasor o al agente extraño. Pudiéramos decir entonces que muchas danzas o bailes, a más de los disfraces y máscaras utilizados, manifiestan una evidente contradicción y hasta lucha simbólica con respecto al medio dominante.

Los bailes y danzas cumplen, asimismo, la función de cohesionar al grupo al ofrecerse como instancia para la expresión ritual y muchas veces para aliviar tensiones y conflictos en su interior.

Hay bailes que debemos también entenderlos, y ya hacíamos alusión a ello mediante la participación del oso, como ritos de fertilidad que buscan simbolizar la re-creación del mundo y, sobre todo, de aquellos elementos fundamentales para la vida de las personas: plantas, animales, etc.

Seguramente muchos de estos bailes tienen su origen en rituales llevados a cabo para representar concepciones míticas pero en el transcurso del tiempo hayan ido perdiendo esa relación y, en la actualidad, es poco probable descubrir tal referencia a la base de esos bailes.

La procesiones, otro elemento importante y frecuente en las fiestas, debemos entenderlas como un ritual que tiene un sentido específico: la

reintegración de los espacios de la comunidad.

> "Una procesión -dice Ross C. (1988: 113)- es un proceso dinámico y reintegrativo; así se aclaran los eslabones simbólicos entre los tres niveles de la vida: diario, ritual y ceremonial...".

Elementos importantes que no debemos pasar por alto son, por un lado el desarrollo de las fiestas en diversos lugares del propio espacio comunal por parte de la mayoría de las comunidades y por otro, la presencia de las autoridades políticas (cabildo) en las fiestas. Estos elementos debemos entenderlos, entre otras cosas, como una afirmación de su autonomía territorial, política y religiosa.

> "Los rasgos topográficos naturales -dice Leach 1985:69- (tanto artificiales como naturales) del espacio en el que tienen lugar las celebraciones rituales -es decir, edificios, senderos, bosques, ríos, puentes, etc.- constituyen un conjunto de indicadores de distinciones metafísicas tales como: este mundo/otro mundo, profano/sagrado, status inferior/estatus superior, normal/anormal, vivo/muerto, impotente/potente. Pero las mismas celebraciones rituales, por ser dinámicas, deben considerarse como señales que automáticamente desencadenan un cambio en el estado (metafísico) del mundo".

Asimismo debemos tener en cuenta, en cuanto a lo político, que hay un salto cualitativo en el cambio que se da en lo referente a la organización de la fiesta. Ya no son el hacendado, el teniente político o el apu los que señalan quienes deben y de que manera organizar la fiesta; son los propios comuneros y en muchas comunidades con el cabildo a la cabeza, quienes determinan estos aspectos.

Detengámonos por un momento en lo que, dentro de la perspectiva que hemos asumido (memoria-resistencia vs. amnesia), significaría la figura del prioste o capitán dentro de la fiesta.

El prioste es quien distribuye lo que él mismo ha ido acumulando a través de cierto tiempo (comida, bebida, regalos, etc.), pero es asimismo quien redistribuye lo que otros le han dado. Pensamos que este papel es

fundamental si recordamos que antiguamente, de acuerdo a la estructura social andina, esta responsabilidad estaba a cargo de la autoridad máxima del grupo (señor étnico, curaca, etc.). El capitán o prioste se convierte también, según esto, en el eje alrededor del cual se posibilita no solo la redistribución, sino la figura o medio socio-cultural que permite la reciprocidad entre los diferentes miembros de la comunidad. Visualicemos esto con un gráfico.

Inca	Prioste
Curaca	Diversos Personajes (paje, sargento, etc.)
Ayllu	Comunidad
Estructura Social Andina	Relación Estructural durante la fiesta

(Según Wachtel 1976: 109)

Mucho se ha hablado del prestigio que adquiere el prioste durante una fiesta y de que este es, si no el motivo principal, al menos uno de los más importantes estímulos para querer el priostazgo. Pero según hemos estado viendo, este rol, por encima de las connotaciones de prestigio y poder, tiene otras que lo hacen ver a los ojos del grupo como una persona esencial para la vivencia de aspectos que tradicionalmente han sido estimados como fundamentales: redistribución, reciprocidad, representante del grupo en la lucha simbólica frente a la sociedad dominante, etc.

Pero notamos que el prioste o capitán no está solo. A su alrededor hay toda una serie de personajes (pajes, abanderados, etc.) que se encargan de realzar la figura de quien en los días de fiesta ha asumido el priostazgo. Esto no debemos interpretarlo como que son personas que se prestan para "el juego", sino más bien como elementos que encuentran su sentido precisamente a partir de la existencia del prioste. Reproduciendo, a través de los personajes implicados (alférez, sargento, soldados, pajes, etc.) una estructura social dominante, están asimismo reproduciendo, casi subrepticiamente, una estructura social andina tradicional. El prioste no es quien domina o ejerce su poder tiránicamente, sino más bien quien se

destaca por su prodigalidad no solo con los de su grupo, sino con los miembros de otras comunidades y hasta con los blanco-mestizos (recordemos el regalo de naranjas y caramelos en cantidades significativas cuando parte de la fiesta se desarrolla en el centro parroquial).

ABYA YALA

Podemos ver entonces que hay una relación estructural entre los diferentes personajes que participan en la fiesta, relación que está dada, no por la competencia o la subordinación, sino por la complementariedad y por la búsqueda de instancias favorables para la interacción simbólica del grupo, en donde el prioste es uno de esos elementos simbólicos importantes.

Un elemento simbólico que no debemos pasar por alto es el hecho de que en la mayor parte de las comunidades ya la fiesta no se realice parcial o totalmente en el pueblo o cabecera parroquial sino en el espacio comunal. Nos parece que en este sentido ha habido un desplazamiento del "centro". Esta ya no está fuera de la comunidad sino dentro, lo cual constituye una recuperación del espacio simbólico. Todo grupo requiere la identificación de un lugar alrededor del cual gira su vida simbólica: es la apropiación de un espacio propio cargado de significado profundo y que establece, entre otras cosas, un vínculo con lo más tradicional y originario del grupo. Este es quien define, ya no el hacendado, el apu o el representante eclesiástico, donde es el centro de la comunidad. No es el centro en sentido geográfico, sino, como decimos, el centro simbólico que dota al grupo de un punto de referencia importante para su comunidad y establece asimismo un referente intra e interétnico.

VI

Podríamos entonces preguntarnos algunas cosas a partir de lo expuesto. ¿No sería legítimo tratar de ver en la figura del prioste, con todas las limitaciones y ambigüedades que esta contiene, un recurso fundamental para conjurar la amnesia y dar paso a la preservación de la memoria precisamente porque tal figura genera en el inconsciente del grupo y, reflejada en la práctica mediante la reciprocidad y la redistribución, la vivencia de una estructura anterior a la conquista?

¿Y no será esta, entonces, una manera de resistir al deseo de la

sociedad envolvente por imponer el olvido, manteniendo la identidad y la posibilidad de hacer su propia historia dentro de la historia oficial?

Pensamos que también podríamos preguntarnos: la recuperación del espacio comunal en la fiesta ¿no podría ser entendida como la recuperación de una geografía que puede servir como texto que active la memoria para la apropiación de referentes culturales intraétnicos en oposición a los referentes que tratan de disolverlos?

Estimamos que estas lecturas son importantes y pueden orientar un ulterior trabajo etnohistórico y etnográfico.

Hemos visto algunos elementos simbólicos y hemos destacado su función posible dentro del grupo en lo que se refiere a tratar de mantener la memoria colectiva frente a la amnesia.

La memoria colectiva, a través de la actualización simbólica y mediante la expresión explícita (cantos, danzas, disfraces, ritos, etc.) es un legado que está ahí como punto de referencia para las futuras generaciones. Es la manera como esas nuevas generaciones se inscriben en el proceso histórico-social y cultural del grupo; en otras palabras es el referente principal para su re-socialización. Aunque el simbolismo allí ofrecido puede ir tomando nuevas "formas", siempre se dará esa interacción simbólica que hará de cada individuo un miembro de ese y no de otro grupo étnico, con una identidad definida frente a la identidad de otros grupos.

Cada generación no caerá en la incertidumbre de dar un salto en el vacío y posibilitará a la generación siguiente tener ese mismo sentimiento.

La producción de sentido (como código semántico que es) que se da mediante la "reacción en cadena" de los símbolos generados o re-generados durante la fiesta no se pierde; cada participante del grupo es a la vez un receptor idóneo y un re-productor para su misma generación y para la siguiente. Los símbolos así manifestados afirman y confirman su validez; los elementos culturales fundamentales (económicos, sociales, políticos, religiosos) se mantienen, conjurando o evitando cualquier eventual caída en la "degradación", el caos o el sin-sentido. De ahí que la

interacción simbólica, nos parece, juega un papel fundamental a la hora de discernir y sopesar la conveniencia o no de asumir elementos culturales de las sociedades adyacentes, y al asumirlos, lo hará de tal manera que lo esencial del grupo no se olvide, permanezca.

ABYA YALA

Según esta afirmación podemos decir que la mayoría de los miembros de la sociedad envolvente (hombres comunes, funcionarios públicos, miembros de instituciones, gente de Iglesia, etc.) piensan que los indígenas son atrasados, supersticiosos y hasta tontos y que por tales motivos no pueden llegar a comprender los beneficios de la "sociedad civilizada". Si vamos más allá de estas afirmaciones epidérmicas caeremos en cuenta de que el indígena no es que no capte los principios de la llamada civilización, sino que encuentra a muchos de ellos inaceptables, incompatibles con su modo de vivir y con su racionalidad específica. Los "principios" de la civilización, colocando solo los ejemplos más evidentes como la acumulación y la correspondiente diferenciación, la destrucción del medio ambiente y de recursos fundamentales, son vistos por los indígenas como principios o estilos de vida que no solo son ajenos a ellos, sino que debe evitarse que algún día penetren su cultura.

Pensamos que de todas maneras, al sometérsele a un grupo a presiones de fuera y a condiciones extremas en las cuales experimente que el espacio vital es suprimido, paulatina o bruscamente esa interacción simbólica también sufrirá el impacto y, constreñida en un principio, terminará por asfixiarse en el caudal incontrolable de las nuevas circunstancias. Allí tendremos que hablar de etnocidio: la cultura de ese grupo es intervenida de tal manera que terminará o por morir o, en el mejor de los casos, quedará latente, en una minoría que esperará mejores oportunidades en las cuales desaparezcan los factores de constricción y pueda recuperarse al menos en parte.

> "¿Hay límites en el ámbito de la cultura propia, por debajo de los cuales deja de ser posible la reproducción del grupo como unidad social culturalmente diferenciada? -se pregunta Bonfil Batalla (1987: 28-29)- Indudablemente sí, aunque resulta difícil generalizar sobre cual sería el contenido concreto de la cultura propia mínima. Para situaciones de subordinación colonial Jean Casimir ha propuesto, ciertos ámbitos de lo cotidiano que quedan fuera de las

normas impuestas por la sociedad colonizadora. Stefano Varese, por su parte, propone que son la lengua y lo cotidiano, particularmente en cuanto se expresa un modo de distribución y consumo o, como también se llama, una forma de despilfarro de los excedentes.

Habría una forma indirecta de constatar que el límite mínimo de cultura propia no ha sido rebasado: la presencia de una identidad social diferenciada (para este caso, identidad étnica). En tanto los individuos se identifican como pertenecientes a un mismo y exclusivo grupo, reinvidican la existencia de una cultura propia".

El llamado despilfarro de excedentes se da en ocasiones durante las fiestas cuando el prioste ha logrado acumular, a los ojos de la comunidad, más de lo permitido. Su nombramiento como prioste es un mecanismo de control para evitar la diferenciación al interior del grupo; esto permitirá a su vez, como es lógico, que el grupo mantenga las relaciones simétricas tan importantes, como decíamos en la introducción, para que se lleve a efecto la interacción simbólica.

Cuando Bonfil Batalla habla, en el segundo párrafo, de que es posible mantener un mínimo de cultura propia a través de la identidad y la pertenencia, pensamos que lo festivo-simbólico permite, en gran parte, la conservación de la memoria como punto de referencia para tal identidad.

Recordemos lo que hemos estado afirmando desde un principio. Los símbolos producidos y re-producidos durante las fiestas (sean estas muy solemnes o no), no están aislados, forman un sistema lingüístico no verbal (Cfr. Davis 1986) de cual participan todos los miembros. Estimamos que este sistema se mantiene pese a las circunstancias difíciles que pueda atravesar el grupo en determinados momentos.

Pero vemos también que la realización de una fiesta no solo ayuda a mantener el referente simbólico, sino que colabora significativamente en la vida económica del grupo y en la permanencia de las relaciones sociales simétricas (Cfr. Harris 1989: 102-120). La fiesta es una instancia de reforzar los lazos de parentesco tanto reales (consaguinidad y afinidad)

como rituales (compadrazgo) así como las relaciones comunales e intercomunales.

ABYA YALA

La fiesta, decíamos al hablar del rol del capitán o prioste, se puede entender asimismo como el "espacio" en el cual se crea cierto tipo de relaciones que refunda en la reciprocidad. De esta manera un grupo familiar -que ha brindado comida, bebida y cobijo a otro durante las fiestas- puede tener acceso a determinada cantidad de bienes durante la época de escasez o en situaciones coyunturales difíciles.

VII

Podríamos decir también que la simbólica producida y reproducida durante una fiesta religiosa indígena tiene como fin crear una serie de mensajes (lo cual es posible gracias a lo que hemos estado denominando interacción simbólica) que se inscriben a su vez en un sistema de comunicación que logra mantener la integridad cultural del grupo. En otras palabras, la fiesta y los símbolos allí expresados -que forman parte de un sistema o código lingüístico- permiten tener un punto común de referencia para la permanencia de su identidad cultural. O sea, que la unidad del grupo y su identidad no se dan solo por la red social que se teje durante la celebración festiva, por el fortalecimiento de las relaciones de parentesco, por la proximidad de los miembros del grupo, por su participación activa en cada uno de los momentos de la fiesta, por al reciprocidad y redistribución de bienes, sino, sobre todo, por el sentirse depositarios de una memoria y de un código lingüístico específico que les lleva a sentirse miembros y partícipes de un grupo concreto, más allá de eventuales circunstancias creadas por conflictos internos o procesos negativos desatados por factores foráneos.

Resumiendo pudieramos decir que la fiesta religiosa se presenta para el indígena como uno de los medios más idóneos para que la memoria colectiva persista pese a las presiones y constricciones de la sociedad envolvente.

Al celebrar una fiesta, el indígena tiene en cuenta algo que para él es fundamental: los antepasados también la celebran. No importa sí en el transcurso de la historia del grupo tal celebración ha ido cambiando

algunos elementos, lo importante es mantener el espíritu o actitud que movió a los antepasados a realizar esa fiesta. Aunque en la actualidad, como hemos visto, muchas cosas han cambiado e incluso el mismo indígena no entiende a ciencia cierta por qué hace tales cosas y no otras, la seguridad de que está haciendo algo bueno para los actuales miembros del grupo porque también lo fue para sus ancestros, es motivo, si no suficiente, al menos válidos para llevar a cabo la celebración.

El indígena actual piensa o intuye que sus antepasados obtuvieron lo que buscaban gracias a la fiesta, por eso él también hace la fiesta, para continuar obteniendo lo que sus antepasados buscaron y lograron.

Cuando el indígena responde estereotipadamente "por tradición" o "por costumbre" a la pregunta "por qué hacen la fiesta", nos está queriendo decir, en otras palabras, lo que afirmábamos más arriba. Si nuestros antepasados lo hicieron, es porque era bueno, o sea que para nosotros también es bueno. No necesitan, pensamos, explicitar o racionalizar mucho estas afirmaciones; la práctica, o sea la celebración de la fiesta, les pone en evidencia que el grupo sigue unido, que los conflictos se solucionan, que las distintas generaciones no se ponen en contradicción y que por lo tanto la re-socialización de la cultura prosigue. Esto es importante para ellos, por lo tanto, también lo es la fiesta.

Esta referencia a los antepasados nos hace ver que muchas fiestas, que a primera vista parecen cristianas, lo que hacen es encubrir realidades profundamente andinas (Cfr. Zecenarro 1988: 208).

Según lo que hemos estado analizando, la fiesta sería entonces una de los medios privilegiados por el cual el indígena expresa su creencia en los antepasados y testimonia así la validez del comportamiento y experiencias de sus ancestros.

Los antepasados, para el hombre andino son propuestos como modelo a seguir y como raíz para continuar; de ahí que la celebración de una fiesta -aunque, como hemos dicho, haya sufrido muchos cambios- significa mantenerse en la tradición del grupo iniciada por los antepasados, significa mantener la memoria que permite la identidad y la racionalidad específica de quienes participan en ella.

ABYA YALA

En otras palabras, la experiencia vital manifestada en la fiesta evidencia la actualidad que los antepasados mantienen en la historia, la cultura y la ideología del grupo.

Estamos de acuerdo con Díllehay (1988: 38) en que la relación con los antepasados "tiene un significado informático e histórico" lo cual vendría a redundar en la preservación de la memoria colectiva y una forma de evitar el olvido de ciertos factores culturales fundamentales.

Decíamos anteriormente que la interacción simbólica es fundamental en el sentido que dota al grupo de elementos ideológicos importantes en el momento de entrar a discernir sobre la conveniencia o no de uno o varios elementos culturales foráneos; podemos afirmar que uno de esos elementos ideológicos fundamentales es precisamente la imagen o representación que el grupo ha logrado definir sobre sus antepasados; en virtud de esto, estimamos que su función simbólica es insoslayable.

Si bien los antepasados son invocados en diversas ocasiones (rituales del ciclo individual y colectivo, por ejemplo), es durante la fiesta cuando su potencial simbólico e ideológico se patentiza, al lograrse una actualización plena precisamente por la celebración de esa fiesta.

Pensamos asimismo que la descodificación de ese código semántico -que es la fiesta- es un paso importante para la comprensión de otros factores y hechos culturales del hombre andino (economía, política, etc.) Recordemos que la memoria colectiva garantiza la reproducción ideológica y esta, a su vez, garantiza la reproducción material del grupo y hace posible su estabilidad para enfrentar y resistir las presiones de la sociedad envolvente.

Es importante destacar un elemento o factor que nos parece sumamente importante a este respecto. Aunque en una comunidad el "fundador" o "dueño" del santo pertenece a una misma familia (ya que el santo pasa de una generación a otra), los priostes, escogidos por el fundador, por la comunidad o dispuestos voluntariamente, son distintos. Rara vez el prioste de un año lo será en el próximo. Este relevo del priostazgo, que articula la tradición (recibir el santo de parte del fundador, quien a su vez lo ha recibido de un antepasado suyo) con lo nuevo (el prioste siempre cambiante), estimamos que es el mecanismo mediante el

cual la interacción simbólica y por lo tanto, la memoria del grupo, se mantienen a través del tiempo.

Cada prioste, al asumir la fiesta, está también asumiendo su rol de integración de lo antiguo con lo actual; está permitiendo entonces la reproducción ideológica del grupo que permitirá a su vez, en la vida cotidiana, la reproducción de las relaciones de producción específicamente indígenas como ya señalábamos en la introducción de este estudio.

Pero podemos ver un poco más allá en cuanto al papel asumido por el prioste. Lo que se manifiesta allí es una redistribución simbólica del poder. Este no se concentra en una o dos personas, sino que mediante el cambio anual de la persona que asume este papel, diferentes miembros de la comunidad podrán detentarlo durante los días de la fiesta. Recordemos aquí lo que anteriormente afirmábamos: el prioste es la instancia que le permitirá al grupo la reestructuración de la sociedad andina prehispánica al menos en el tiempo celebrativo.

Con lo analizado podemos afirmar otra cosa muy importante. Se ha pensado que los indígenas tienen una mentalidad agraria, cíclica, cerrada en sí misma y que por lo tanto es una forma de pensar que niega el progreso. También se ha afirmado que la fiesta, con su carácter cíclico, es la comprobación de dicha teoría. Creemos que no es así. Pensamos más bien que se ha querido interpretar la fiesta indígena con elementos teóricos que no son adecuados.

La fiesta indígena no es "el eterno retorno de lo mismo" ni la afirmación temporal del absurdo; es la afirmación sí pero de la identidad cultural del grupo. Cada fiesta es la oportunidad de que la memoria se mantenga a través del mecanismo descrito, mecanismo que se actualiza en cada prioste y su rol dentro de la fiesta.

Una característica fundamental de la interacción simbólica que se sucede durante la fiesta indígena es que le permite al grupo una representación de sí mismo. La fiesta, como uno de los medios privilegiados para la producción simbólica, expresa y proyecta elementos que, en ocasiones, son motivos para dar razón de su propia existencia, así como la delimitación de las relaciones interétnicas.

VIII

Hay quienes piensan que para el indígena prima lo celebrativo y festivo de la fiesta y que lo religioso-simbólico queda en un segundo plano. Esta afirmación, si bien puede ser parcialmente verdadera, es incompleta e incluso superficial.

Pensamos que la cuestión de regocijo de hecho está presente en la fiesta, pero la cuestión religioso simbólica lo está aún más. Lo religioso (no necesariamente cristiano) siempre es un medio privilegiado para la producción de símbolos y el mantenimiento de la memoria.

Podemos pensar también que lo cristiano de la fiesta no es tan evidente aunque durante su realización los indígenas utilicen objetos sagrados (cruces, imágenes de santos, etc.), pidan la celebración de misas, hagan procesiones, etc. Precisamente, y esto es lo que en un principio afirmábamos, históricamente, a través de lo cristiano, lo propiamente andino se ha preservado y ayudado a derrotar la amnesia. Si en un comienzo esta conservación se hizo de manera consciente, lo más probable es que con el transcurso del tiempo, al perderse ciertos referentes explícitos externos, los símbolos religiosos expresados en la fiesta pasaron a ser captados de manera inconsciente.

En otras palabras, en más de una expresión "cristiana" lo que se está manifestando ocultamente es una tradición que antecede a la procurada por los invasores ibéricos.

> "Los símbolos cristianos -afirma Jimeno (1988: 266)- se organizan según un modelo indígena; los elementos externos se adecúan a creencias, símbolos, en fin, a la ideología indígena, en una nueva síntesis. Se encuentra entonces un proceso complejo que recoge viejas tradiciones, pero incorpora e innova".

¿Por qué afirmamos esto?

Los indígenas al referirse a los santos o acontecimientos que deberían estar a la base de las fiestas (San Pedro, Pascua, Reyes, Corpus,

etc.) no tienen mucha claridad acerca de lo que "cristianamente"celebran (y no queremos decir con esto que deberían tenerla para que la fiesta tenga sentido").

Ya hemos visto el contexto histórico en el cual las fiestas religiosas hispanas tratan de desplazar o reemplazar las festividades originales andinas.

Con esto que hemos analizado podemos afirmar entonces que la fiesta es una instancia propia del indígena en la cual la simbólica, sea religiosa o no, se pueda manifestar oculta y hasta inconscientemente a través de formas supuestamente cristianas.

Vemos que lo religioso indígena puede coincidir en ocasiones con lo religioso cristiano, pero aún en estos casos, lo cristiano es reinterpretado (y no por eso desvirtuado, como piensan algunos) a partir de su racionalidad andina. De esta manera el elemento cristiano entra a formar parte de la religión andina y empieza a cumplir una función específica importante no solo dentro del mundo de la religión, sino dentro de todo el universo ideológico del grupo, incluida la memoria.

Pensamos que no se da el movimiento contrario, es decir, que el elemento religioso indígena sea el que se cristianice. Lo que afirmamos es tal vez el caso más frecuente: el elemento cristiano es incorporado por el grupo indígena a su mundo religioso. Un ejemplo de esto lo podemos ver en el llamado "culto del cargo" hace algunos años entre los nativos de Nueva Guinea, cuando asumieron lo cristiano precisamente para afirmar su propia religión y valores para, de esta manera, resistir a los funcionarios y misioneros provenientes de fuera (véase Harris 1989: 121-138).

> "La continuidad histórica de una sociedad (un pueblo, una comunidad) es posible -afirma Bonfil Batalla (Idem., 28)- porque posee un núcleo de cultura propia, en torno al cual se organiza y se reinterpreta el universo de la cultura ajena".

IX

Pudiéramos decir, para concluir, que el fortalecimiento del código semántico, formado tanto por los símbolos que se producen y re-producen durante la fiesta religiosa como por aquellos que son producidos en otras circunstancias, influirá positivamente en la permanencia de la memoria colectiva del grupo indígena; es decir, en su capacidad de reformular el mundo a partir de sus propios modos de actualizar la tradición (no la costumbre) en el presente; en otras palabras, la forma de reordenar el presente de acuerdo a un pasado que les es propio y que, por lo tanto, permite de igual forma el controlar, a su manera, ese recurso cultural tan fundamental que es su historicidad.

BIBLIOGRAFIA

BONFIL BATALLA, Guillermo
1987 **Lo propio y lo ajeno.** En Revista Aportes No. 28. Bogotá. Pgs. 25-31.

DAVIS, Flora
1986 La comunicación no verbal. Alianza Editorial. Madrid.

DILLEHAY, Tom D.
1988 **El Rol del Conocimiento Ancestral y las Ceremonias en la Continuidad y Persistencia en la Cultura Mapuche.** En Rituales y Fiestas de las Américas. Ediciones Uniandes. Bogotá D. E. Pgs. 27-38.

DUVIOLS, Pierre
1986 Cultura andina y represión. Centro de estudios rurales andinos "Bartolomé de las Casas". Cuzco.

EVANS-PRITCHARD, E.E.
1977 Los Nuer. Editorial Anagrama. Barcelona.

FRAZER, James G.
1986 La Rama Dorada. Fondo de Cultura Económica. México D. F.

FRIEDMANN, Susana
1982 Las Fiestas de Junio en el Nuevo Reino. Editorial Kelly. Bogotá D. E.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe
Nueva Crónica y buen Gobierno. Coedición Siglo XXI y Libri Mundi.

HARO, Silvio
1980 Mitos y Cultos del Reino de Quito. Editora Nacional. Quito.

HARRIS, Marvin
1989 Vacas, cerdos, guerras y brujas. Alianza Editorial. Madrid.

JIMENO, Myriam
Conflicto Interétnico y Chamanismo. Los Paeces. En Rituales y Fiestas de las Américas. Pgs. 260-268.

LEACH, Edmund
1985 Cultura y Comunicación. La lógica de la comunicación de los símbolos. Siglo XXI de España Editores. Madrid.

ROSS CRUMRINE, N.
Los Ritos Fúnebres y las fiestas Sagradas de la Costa Norte del Perú. En Rituales y Fiestas de las Américas. Pgs. 113-121.

RUEDA, Marco
1981 La fiesta religiosa andina. Ediciones de la Universidad Católica. Quito.

SANCHEZ PARGA, José
1984 **Religión y Fiesta Andinas: reconceptualizaciones.** En Revista Ecuador Debate. No. 5 Quito. Mayo. Pgs. 93-107.

TRIANA, Gloria
1989 **La cultura popular colombiana en el siglo XX.** En Nueva Historia de Colombia. Planeta Colombiana Editorial. Bogotá D. E.

WACHTEL, Nathan
1976 Los vencidos. Alianza Editorial. Madrid.

ZECENARRO, Bernardino
1988 **Espacio y tiempo sagrado en los Andes.** En Revista Allpanchis No. 31. Cusco. Pgs. 199-214.

ABYA YALA

Segunda Parte

FIESTAS ANDINAS

EL INTI RAIMI

José Narcizo Conejo Conejo

El Inti Raimi constituye la fiesta más importante del pueblo indígena de los Andes, ya que para muchos es considerada inclusive, como el final y el comienzo de un nuevo año. En la Provincia de Imbabura (Peguche), con la denominación de las fiestas de San Juan, se celebra del 22 al 28 de de Junio de cada año, con la participación de todos. Es la fiesta más importante en la sociedad indígena, en donde todos celebran bailando en grupos de casa en casa, de comunidad en comunidad, en medio de abundante comida y bebida. Durante los días en que se desarrolla esta fiesta todas las actividades se suspenden, inclusive la gente, que tuvo que salir y situarse en otras partes, regresan para esta fiesta.

Significado

Inti Raimi significa fiesta del sol o pascua solemne del sol en Castellano, pero las fiestas son algo más: la manifestación del hombre en acción de gracias al astro sol por su ayuda, para las plantas y por ellos mismos, teniendo como forma de relación las fiestas del Inti Raimi, que se celebra, justamente en el solsticio de verano, gracias al manejo exacto de los astros adquiridos con el tiempo por medio de experiencias, observaciones y arduos estudios.

Dentro del calendario de fiestas indígenas, se contempla el ciclo agrícola de la producción, así se determinó que cuatro fiestas determinadas al año, se realizarían; pero en este caso, las fiestas del Inti Raimi no tienen necesariamente una coincidencia con el ciclo de la producción, pero en cambio, tiene una referencia importante porque determina con el movimiento de los astros, (en el caso del Inti Raimi con el manejo exacto del ciclo del solsticio de verano), ya que también en el calendario indígena existen solsticios de verano en junio y en diciembre, y el de equinoccio de invierno y verano en septiembre y marzo, aproximadamente.

ABYA YALA

Origen y Evolución

Las fiestas del Inti Raimi tuvo, tal vez su origen, cuando el indígena de los andes tomó conciencia de los beneficios recibidos de los diferentes astros como el sol, la luna, las estrellas, como también de los elementos de la naturaleza como los montes, las vertientes y la tierra entre otros; buscando para ellos un lenguaje de relación, de comunicación (lo que otros llaman rendir culto, adorar). Pues desde ese momento el sol ya no es un elemento que simplemente da luz y calor, sino que es un elemento preponderante en el desenvolvimiento social y económico del pueblo. De esta manera el Inti Raimi se convierte en la celebración trascendental del pueblo andino.

En Ecuador tenemos evidencias ya en el año 800 a 1.200 D.C., con la cultura Quitu Cara, llamada por los arqueólogos Chilibulo, en donde encuentran vestigios del rostro del sol (un rostro humano y sus alos solares).

El orígen en concreto de las fiestas del Inti Raimi no se puede determinar, porque parece que estas fiestas se celebran a nivel general en los pueblos andinos, es así que no se puede decir que estas fiestas son incaicas, que ellos la celebraban; pues los incas no eran una cultura constituída sino que eran una síntesis de varias culturas, las mismas que se iban incorporando, integrándose en base a las diferentes campañas y conquistas, de allí que no se puede decir en el caso del Inti Raimi que era una fiesta de orígen incaico, pues solamente es una fiesta andina.

En Ecuador las fiestas del Inti Raimi desde hace mucho tiempo se han celebrado en Lulumbamba, actual Pomasquí y Mitad del Mundo. Se dice que Lulumbamba tenía un sitio llamado *Inti Ñan*, (casa del sol) que se ocupaba como un gran observatorio solar, nombre que no fue puesto en igual forma con la llegada de los incas; el *Inti Ñan* existió desde mucho más antes como un gran espacio, en el que se suponía que el sol descansaba cada 22 de junio.

En el caso de Imbabura se dice que el sol salía en la misma fecha por el (Lago de Cuyes) *Cui Cocha*, indígenamente denominado (*Tzui Cocha*) de esta manera en la provincia de Imbabura se celebraba también el Inti Raimi en los alrededores del Lago ya mencionado. En esta fiesta en tiempos remotos se dice que los pueblos como Apuelas, Chorlavíes, Tumbavirus, Peguches, Cotacachis, Morochos, Quitumbitas, Quitumbe Grande, todos estos pueblos se concentraban a celebrar esa gran fiesta del Inti Raimi en la Provincia de Imbabura. De esta manera despejamos el pensamiento de que las fiestas del Inti Raimi sean de origen incaico, de igual manera el pensamiento de que el sol es una práctica religiosa impuesta por los incas, aunque muchos lo piensen así.

El Inti Raimi en el Ecuador es una celebración en que se efectúa una participación popular, es decir, que ciertas prácticas establecidas que existen son netamente convencionales. La ceremonia del Inti Raimi es una práctica espontánea del pueblo, es una práctica masiva donde hombres y mujeres, desde los más infantes, se integran a esta fiesta comunitaria, (por eso se convierte en la fiesta más importante de la sociedad andina). Interiormente en el Ecuador, se puede encontrar por el Norte en la Provincia de Imbabura a los Imbayas, en la provincia de Pichincha a los Cayambis, en el sector de Quito a los Quitu Caras, en la Provincia de Cotopaxí a los Puruháes, Tungurahua, Bolívar, los Cañaris, los Saraguros; es decir, que los españoles pudieron modificar el nombre, de esta manera como en en Imbabura es denominado San Juan; en Cotopaxi, Chimborazo es denominado como las fiestas del Corpus Christi, pero el símbolo es el mismo, esto se da porque al llegar los españoles a estas tierras vieron en la cultura americana una resistencia determinante en la religión, culturas, de la cual no podían estirpar la religiosidad, optando de esta manera, a que las celebraciones indígenas tengan una connotación católica.

Aproximación religioso-cultural del Inti Raimi

Se mira básicamente al significado que tiene el sol para el convivir humano, acompañándose de esta manera con una serie de ceremonias y rituales.

Rituales

Actualmente son danzas en las que las personas que participan se disfrazan, libremente a su gusto, cada quien personifica con el personaje contemporáneo, moderno, indígena, mestizo, inclusive extranjero, hasta político, demostrando de esta manera que la sociedad indígena no está al márgen de todos los acontecimientos sociales nacionales e internacionales, reflejando este hecho en la fiesta.

En la actualidad ya no se observa ese tipo de respeto a los diferentes preceptos, ya que antes todos los días tenían su propio significado.

Primer día: Ritual del Baño

Entre las ceremonias aparece que siempre existió el ritual del baño, pues el agua ocupó un papel muy importante en la cultura andina.

En Imbabura, en la primera noche del Inti Raimi se practica el ritual del baño, (por supuesto no porque sea machismo), participan generalmente el elemento masculino, quizá porque ellos bailan la mayor parte de la fiesta, pero cabe indicar que por las mañanas o de día, antes del inicio de las fiestas, también se bañan las mujeres y niños. El ritual del baño se realiza a media noche, normalmente en las vertientes, ríos de gran caudal y cascadas, en sitios estratégicamente conocidos, donde existen poderes especiales: con el objeto de adquirir poder, energía para transformarse en un ser mitológico y poder bailar todos los días y noches que dura la fiesta.

El agua también tiene un concepto de purificación como en otras culturas, no olvidemos que en la religión católica, San Juan Bautista purificó con agua a Jesucristo. En toda religión existe el agua como

elemento de purificación y en la sociedad indígena también.

En la sociedad indígena por ejemplo, haciendo un paréntesis cuando una persona moría todas sus pertenencias eran llevadas al río una parte para ser lavada y otra para dejarla abandonada en el río, porque se creía que el río llevaba todos los males. Entonces el agua cumple un papel muy importante.

Por otro lado se acompañaba también con diferentes preparaciones de ofrendas, en el caso de Cañar y no precisamente es el Inti Raimi sino en el Taita Carnaval, que es el ser mítico, se encargue de visitar y de servirse; de igual manera en Imbabura también se preparan los medianos, se prepara lo que se llama el castillo, que constituyen las frutas, cuyes, papas, trago, chicha y hasta dinero actualmente.

Segundo día: Las vísperas y la preparación del castillo

Esto se realiza con la participación de todos los acompañantes, con todos los que inclusive entregan esa ofrenda. Esta ofrenda consiste en coger ciertos productos componentes del castillo en el día del Altar Pascay (bajada del castillo), para el próximo año devolver como ofrendas el doble, es otra forma de participar en las fiestas del Inti Raimi.

Tercer día: Día de la misa: Misa punlla

Este día los invitados acompañantes principales acuden a la casa donde se preparó el castillo, porque en las casas en que se preparo el castillo siempre hay divinidades como el San Juanito preponderantemente, porque actualmente se denominan las fiestas de San Juan, entonces esas divinidades son celebradas con misas, quizá como un sincretismo religioso dándose la reunión con todos los acompañantes y a su regreso se sirven el plato principal que es el cuy, como una ofrenda hacia los invitados.

Cuarto día: Baile

Este día es exclusivamente para bailar, los dueños de casa se

dedican básicamente a atender a los danzantes con abundante comida y bebida.

Quinto día: Día del gallo. Gallo punlla

Este día se denomina también como el Altar Pascay (bajada del castillo) es en el que los castillos deben ser bajados, igualmente para compartir y realizar el *Pitina* (cortar), que significa escoger los componentes necesitados por la persona que los realizó, con el fin de dar doble para el próximo año como ofrendas a las divinidades; en este día el dueño debe atender con el plato principal además de otras comidas y bebidas.

No se sabe que tenga que ver con el hecho religioso católico, tal vez sea una mera coincidencia ya que se baja el castillo con la presencia de los acompañantes, bailarines y se comparte con todos realizando a la vez lo dicho anteriormente.

Sexto día: La agonía de la fiesta

Este día prácticamente viene la agonía de la fiesta, en donde pasan bailando de casa en casa, de comunidad en comunidad.

Séptimo día: Cierre de la fiesta

Este día prácticamente se despide la fiesta con un gran baile, este baile en otras comunidades es denominado como *Añancu Quillpana* (tapar la hormiga) podría ser el cierre de la fiesta, así denominada simbólicamente.

Lo que se mantiene vigente hasta la actualidad son las etapas del baño ritual, las vísperas, los castillos y el fin de fiestas.

Variantes históricas del rito

Es difícil precisar ya que las acciones se van dando, lo bueno que tiene esta fiesta es que es bastante libre, de tal manera que no existen

ABYA YALA

códigos establecidos no son rígidos, para permanentemente controlarse el mantenimiento o también determinar las variantes; es bastante flexible a los acontecimientos sociales, políticos culturales y la comunidad puede determinar esas variantes.

Personajes respectivos y roles

Los personajes principales son los priostes, los dueños de los sanjuanes, los que tienen los castillos y los personajes danzantes, los que dan la misa; entre estos como principales siempre los músicos, en otros casos personajes como los *Aya Humas* (cabeza de fantasma).

Los músicos son los que ambientan a la gente, ellos son los principales encargados de organizar su grupo, que puede ser por zona, barrio o por amistad. Los músicos también antes tenían sitios conocidos con poderes naturales, generalmente a las orillas de las vertientes en las que se iban a dejar los instrumentos para que los *Ayas* o dioses tutelares se encarguen de afinarles, puedan durar todo el tiempo de la fiesta sin desafinarse. Cabe indicar que estos instrumentos no podían ser tocados por otras personas que no sea su dueño, pues de lo contrario se podían volver locos y ser curados solamente por buenos *Yachacs*.

Los dueños de los santos son los que congregan a los invitados, los que integra en el caso de la ritualidad misma del castillo.

El *Aya Huma* participa siempre como principalía de los danzantes, *Aya Huma* significa la mitificación de ser, la simbiosis entre el ser humano y los diferentes poderes, dioses que intervienen en esta fiesta.

En cuanto a los penachos existe una simbología; en Perú luego de las diferentes investigaciones arqueológicas se ha determinado que existen doce serpientes. La serpiente en la sociedad indígena significa sabiduría y las doce posiblemente coincidirán con los doce meses del año.

ABYA YALA

La fiesta ayer y hoy

El Inti Raimi en el Ecuador (Imbabura, Otavalo) específicamente es la manifestación de una fiesta andina. Viene gente de Perú, Bolivia a participar en esas fiestas. No está por demás decir que no es una fiesta solamente de integración socio-cultural, sino también una simbiosis histórica, porque puede pensarse que es una fiesta eminentemente indígena, pero, ya que se ve bailando gente mestiza, extranjera. etc., se puede afirmar que es una fiesta de integración de distintas idiosincracias.

No se puede decir que haya en el Inti Raimi un cambio cultural, lo que se puede decir es que las cosas siempre evolucionan de alguna manera. Hay que tomar, ese cambio dentro de un dinamismo permanente, pero no se puede establecer si es mejor o peor.

Factores que intervienen en los cambios

- El dinamismo social, político y cultural.

- El problema económico con el que se han enfrentado y siguen enfrentándose los pueblos indígenas es el de la tenencia de la tierra. Antes de la invasión española a tierras americanas cada pueblo tenía su territorio y no necesitaban títulos o papeles para legitimizar estos derechos. Ahora las cosas son muy distintas: los indígenas van perdiendo poco a poco sus mejores tierras. Poniendo un paréntesis, es claro observar el problema de tierra que afrontan las nacionalidades indígenas del oriente y amazonía ecuatoriana; ya han perdido sus mejores tierras y existe una presión considerable sobre las que ocupan actualmente. En algunos casos se han entregado títulos de propiedad y se han promulgado leyes tendientes a garantizar los derechos indígenas sobre los territorios que ocupan; sin embargo, todavía muchos indígenas se ven expuestos a todo tipo de abusos en cuanto a sus tierras.

La falta de tierras ha obligado a las poblaciones indígenas a emigrar a las grandes ciudades con el fin de buscar mejores formas de vida.

A pesar de todo, estos factores no han afectado en casi nada la celebración del Inti Raimi, pues es claro observar que la gente indígena jamás se olvida de sus tierras, sus tradiciones, retornando de esta manera a sus sitios de origen, sin importar el lugar en donde estén.

ABYA YALA

Por medio del Inti Raimi se expresa simbólicamente, el *Huiñai Causai,* (Vida eterna). Aunque el pueblo no lo dice, no lo teorice, está presente dentro de las manifestaciones culturales.

EL TACSHAY

Cesar Emerson Mosquera Navarro

El tacshay es la fiesta que acostumbran celebrar las personas, especialmente los más allegados, cuando una persona ha fallecido.

Para desarrollar el tema, procedo de la siguiente manera: en primer lugar hago la transcripción, que trata de ser lo más fidedigna posible, de una entrevista que puede realizar en la parroquia de Ayora. Seguidamente expongo todos aquellos datos de una observación directa de una celebración de este tipo que tuve la oportunidad de llevar a cabo en la comunidad de Paquiestancia. Como tercer paso, hago un análisis comparativo entre las dos experiencias, para de esa manera poder ver el desarrollo y el cambio que haya podido ocurrir y establecer conclusiones.

Entrevista

El informante es una persona que habita desde hace mucho tiempo en el lugar, Francisco Cacuango, de 75 años.

La entrevista versa sobre la fiesta que se realiza cuando una persona ha fallecido; pues a pesar del dolor, esto se convierte en una celebración, especialmente cuando el difunto es un niño. El cuerpo de la entrevista es el siguiente:

"Era una fiesta mismo, se moría el difunto, le ponían en la caja, ya

le hacían la comida de dulce, de sal en unos platos grandes, todavía había esos platos de madera: en esos daban. Al otro día la misma cosa sabía ser al regreso hacían de almorzar. Entonces después de esto, sabían sacar todas las cosas, y si habían bastantes acompañantes, sacaban todo, todo, no solo del muerto sino de toda la gente de la casa sacaban, toda la ropa al río, entonces ahí sabían estar corretiando, lavando, botando, jugando, peliando, con la ropa correteaban entre ellos. De ahí la comida venía otra vez, y comian ahí mismo en la quebrada; venía papas con carne, así les daban. Después de comer se bañaban ahí mismo, de ahí se ponían al filo del río para hacer rezar cualquier cosa; sea carne, sea papas, todo lo que ha sabido comer el difunto o sea todo, si ha sabido tomar, hacían rezar chicha o trago, toda esa gente rezaba.

Después se alzaban, llevaban la ropa a secar en la casa. Ahí era otra bebida como en la fiesta, antes era una fiesta cuando se moría, ahí no lloraban, ¡se ha muerto, se ha muerto!, todos tranquilos jugando. Ahí jugaban al maíz quemado, le quemaban harto maíz, unos quemados otros blancos; jugaban a las escondidas, a los conejos, a los toros, así jugaban después del entierro quedando jugando a la baraja. Al borrego sabían jugar; nombraban uno que sea el cuero, cabeza, brazo, las tripas nombraban. Todo, todo! Entonces ahí iban vuelta llamando, al que es nombrado, cual es cabeza de borrego, yo decía, cual es tripas de borrego, yo decía, y así iban nombrando. De ahí iban vuelta dando de comer, decían: cual quiere caldo de pichilingo y como no sabía y venía uno y se le decía: vos vas a cargar se decía yo, pac le botaban un plato de comida aunque sea quemando en la cabeza, se quemaba esto (el frente). A otro mandaban a gritar afuera: "si vos tan vais a morir porque no vienes al velorio", entonces le seguían entre tres o cuatro diciendo que ha estado gritando y le quitaban todito y le bañaban con ortiga, así sabían hacer los antiguos, eran muy toscos esos juegos. Era la costumbre de ellos lo que yo recuerdo"

El desarrollo de una fiesta

Ese día por la mañana había fallecido un niño, después fueron a comunicar esta noticia a sus padrinos y con la ayuda de ellos arreglaron los papeles que en estos casos son necesarios, para lo que tuvieron que ir a Cayambe.

Sin embargo antes de ir con los padrinos ya habían vestido al niño con el vestido blanco que había utilizado el día de su bautismo. Por la falta de los padrinos en ese momento una señora de la comunidad se había encargado de la mortaja al niño, cosa que no hacen los padres. Los padrinos son de Ayora y el lugar de los hechos es Paquiestancia, que está situada a unos 2 Km de distancia, razón por la que no pudieron comunicar el hecho a los padrinos inmediatamente, y por la muerte un poco repentina que el niño había sufrido, inmediatamente lo amortajaron.

La mortaja consta del vestido blanco, que en este caso fue el del bautizo. Según sus reglas son los padrinos quienes tienen que facilitarlo. Como detalle especial vale recalcar la presencia de una cinta un poco larga, que estaba amarrada en las manitos en forma de oración y que hacía un lazo, cuyos extremos continuaban hasta los pies, es decir, cubriendo todo su cuerpo.

Según su creencia este lazo de puntas largas sirve para que "en el momento que los padrinos mueran, el niño, ahora convertido en angelito "luche" para "jalar" mediante esas cintas al cielito y de esta manera librarlos del infierno".

El niño había sido colocado en una caja de color blanco. Ya la habían comprado pero luego los padrinos asumieron el costo. Es obligación de los padrinos llevar la ropa y el ataúd que el niño va a utilizar.

Luego llegaron los padrinos a la casa del niño y lo encontraron ya dispuesto sobre una mesa a cuyos costados habían sembrado unos palos y habían arreglado el conjunto con una sábana blanca y adornado con unas flores. El conjunto en general daba la apariencia de un pequeño túnel dentro del que estaba el ataúd.

Las flores que adornaban el arco fueron luego del sepelio entregadas a las personas que habían acompañado esta celebración, acto que lo debían realizar los padrinos.

Al momento en que llegaban los padrinos a la casa, la señora que había ayudado en el arreglo, les dijo que ya había realizado el trabajo que

les correspondía y que lo había hecho con toda buena voluntad, recalcando especialmente en el lazo que había hecho con la cinta blanca, afirmando que las puntas las había puesto largas para que así fueran más efectivas.

Durante todo ese día fue velado. A su alrededor estaban todas las cosas que el había utilizado, es decir, sus juguetes, unas botas de caucho, unas *pichurcas*, su ropa. En un platito estaban las cosas que él más comía como son caramelos, etc..

Para este día habían llevado comida (los padrinos) junto con un poco de caramelos, tabacos, además trago y todo esto sirvió para el periódo de velación.

En este día acostumbran bailar, pero en este caso los padrinos se habían opuesto, al ver a la mamá bastante triste, cosa que fue aceptada, con algunos comentarios.

Al día siguiente por la mañana fueron al sepelio. Luego de dar la misa en la iglesia grande se dirigieron al cementerio en donde enterraron al niño. Luego de haber terminado con este trabajo, sirvieron la comida en el mismo lugar. Consistía en colada con carne, papas, etc. No podía faltar la poma de trago con chicha, que la sirvieron toda. Según dijeron no podían salir de ahí hasta no haber terminado con todo el *"cucavi"* (fiambre) que habían llevado.

Al momento de salir de la casa situaron al niño en medio del patio sobre una mesa. Acto seguido tomaron a los hermanitos pequeños uno por uno y los hacían saltar sobre el niño. Esto lo hacía el padre o una persona mayor, ayudándole de los brazos.

Cuentan ellos que esto lo hacían para que los niños que quedaban en la casa no fueran a extrañar al niño fallecido y de esta manera evitar que se enfermaran de tristeza. Es una forma de despedida especial para los niños, que se quedaron en la casa sin ir al cementerio.

Al regresar nuevamente a la casa se sirvió el almuerzo, un poco de bebida y se procedió a lavar todas las cosas que en su vida había utilizado

el niño fallecido. Se empezó en esa tarde a desarmar el altarcito en donde se había velado al niño, entregando las flores que le adornaban a todos los participantes.

ABYA YALA

Al cumplirse el año, los padres solicitaron a los padrinos que se hiciera la misa correspondiente, a lo que ellos respondieron afirmativamente. Los padres pusieron énfasis en que la misa se realizaría en la "iglesia grande". "Después puede ser donde quiera, pero ahora no".

Ellos querían que después de la misa el padre fuera con ellos al cementerio para dejar la cruz, etc, cosa que no fue posible por ser domingo.

Sin embargo, luego de la misa fueron ellos solos, es decir, los padres, los padrinos y los acompañantes.

Al llegar la mamá empezó a llorar, gritando a intervalos de tiempo las siguientes palabras: !mijito! !angelito! !compañerito! !amiguito! ¡palomita!. Inmediatamente empezó a llorar también el papá a lo que siguierón las demás personas.

Posteriormente arreglaron el lugar y una vez terminado el arreglo del lugar, se procedió a dar la comida. Estuvieron ahí hasta que terminaron todo lo que habían llevado. Despues siguieron a su casa donde fue el almuerzo, seguido de bebida. Los padrinos por la tarde ya no fueron a la casa del duelo, por lo que los padres se vieron en la obligación de mandar a la casa de estos la ración de comida que, como padrinos, les correspondía.

Esta fue la despedida última del muerto. De ahora en adelante ellos consideran haber cumplido con el muertito, es decir, "haberle festejado como se debía".

Conclusiones

1. Puede apreciarse la poca diferencia entre estas dos versiones, apreciando sin lugar a dudas una especie de evolución, en el sentido de que, especialmente en el lavado de los objetos del muerto no se aprecia, si

se quiere, la violencia que existía en la primera versión. Es lo que alguien comentaba "se están civilizando", pero creo que la verdadera causa fue que los padrinos no eran indígenas y tampoco de la misma comunidad.

2. Esta es una manifestación que, si bien está perdiendo vigencia, lo hace en una forma muy lenta. Esto se debe al respeto que tienen al muerto y a su creencia en cuanto al más allá.

ABYA YALA

EL ABANDERADO DE LAS ALMAS EN PUJILI

P. Victoriano Naranjo T.

Una de las tradiciones más arraigadas del pueblo pujilense es la devoción a las almas del purgatorio.

Dentro de esta devoción, encuentra su sitio la fiesta del "Abanderado de las Almas" o el "arrastre de la Bandera", como algunos la denominan.

En los años 1570-75, se funda la Villa de San Buenaventura de Pujilí y, con esta fundación, como era costumbre en tales épocas, la organización religiosa toma cuerpo, bajo la dirección de los Padres Franciscanos, transformándose en "asiento doctrinero", al que fueron obligados a concurrir seguramente todas las reducciones indígenas aledañas.

Desde esa época, según narran las crónicas, se comienza a honrar la memoria de los Difuntos. Y, como era también costumbre, de una forma la celebraban los blancos y de otra los indígenas.

Los blancos la celebraban ocho días después del dos de noviembre, fiesta oficial de la iglesia; la celebraban con una procesión que partía desde el templo parroquial, acompañados del cura del lugar y de una "anda" llevada en hombros por los priostes y sus familiares. En dicha anda, llevaban el "cuadro de las almas".

Llegados al cementerio del lugar, se oficiaba la Misa en sufragio de las almas. Terminada esta ceremonia, retornaban al templo, dejaban el anda; luego, devotos y acompañantes, se trasladaban a la casa del prioste a compartir comida y bebida.

Esta costumbre, sin embargo, ha desaparecido totalmente en el medio pujilense. Ocho días después de la fiesta de los blancos, dicen los relatos, celebraban la fiesta los indígenas con el arrastre de la bandera.

Sin embargo, debo decir, que, en nuestros tiempos, también se ha perdido esta celebración de los indígenas. Ha quedado como celebración de los mestizos, ni de blancos ni de indígenas.

Se la celebra hoy, ocho días después de la fiesta del 2 de noviembre; pero es preciso anotar que dicha celebración tendrá que ser necesariamente un día Lunes, por ser este un día dedicado a las almas.

En Noviembre de 1986, he estado en la casa de los priostes preparando la parte espiritual de la fiesta; es prioste el señor Segundo Vargas y su esposa Elisa Tipán, con 6 hijos que van desde los 22 años hasta los 8 años.

El señor trabaja en Quito de "maestro albañil" y viene todos los fines de semana. Esta vez, le han dado permiso un mes para preparar su fiesta.

Su señora trabaja en quehaceres domésticos en su propia casa. Dos de sus hijos estudian en el colegio del lugar y los otros estan todavía en la escuela primaria.

Su casa está ya pintada y en la preparación, han acompañado sus vecinos; dos de ellos son los que han dado la *jocha* de los peones y de las andas para los cuadros que deberán salir en la procesión el día de la fiesta.

He preguntado por qué hacían la fiesta y su respuesta fue: "Por devoción a las almitas".

No sabían qué significaba la bandera que es la pieza principal de la

fiesta. El sábado anterior vine el *jochante* de los cuadros para preparar las andas que servirán para la procesión. Viene acompañado de una persona del centro parroquial y cuatro personas más que son las que ayudarán en el trabajo.

ABYA YALA

El compositor trae todos los materiales necesarios para la realización de dicho trabajo y, naturalmente, trae también las andas. Tres de ellas las trae ya adornadas con tela espejo blanca. Sobre una de ellas está la imagen de la Virgen del Carmen; la otra es del ángel de la muerte: es la imagen de un ángel con alas y que lleva en su mano derecha una *guadaña* y a sus pies el dibujo, sobre cartón, de una calavera con dos huesos atravesados. Los ojos de la calavera y los huesos son de color blanco que resaltan por estar sobre el fondo oscuro del cartón negro. Sobre la tercera está la imagen de otro ángel, vestido todo de blanco, sin nada en las manos; dicen que es el ángel de la vida. Sobre las otras andas pondrán, respectivamente, el cuadro grande de las almas, el pequeño que es también de las almas. Según dicen, también arreglan en otra anda la imagen de la Virgen de los Dolores.

Temerosamente, el compositor me pregunta si podré darles tal imagen. Les digo que no, dándoles dos razones: que está en el Monte Calvario que es muy alto y la imagen muy pesada y que dicha imagen está anotada en la lista del Patrimonio Artístico Nacional y, por lo tanto, no puedo disponer de ella sin la autorización correspondiente.

Parece que se convence y no insiste más en aquel asunto.

Los filos de los cuadros también les adornan con telas blancas brillosas, poniendo en el centro superior sendos lazos blancos.

Se han pasado toda la parte arreglándolas y las dejan en la iglesia advirtiéndome que "mañana vendrán a sacar" y que "por Dios, verá que no desarreglen".

El *jochante* de las almas me dice que ahora va a dar aviso al prioste que las andas están ya listas y también, dice él, a cumplir la obligación, es decir acompañar al prioste en la bebida.

El día domingo, los *jochantes* con sus respectivas *jochas*, han comenzado a reunirse, desde las 8 de la mañana, en la casa del prioste. Está la banda y todos vestidos para salir al pueblo. El prioste ha recibido a todos con copas de trago.

A eso de las 10 a.m., comienza el desfile hacia el centro del pueblo, tienen que caminar unas 15 cuadras.

El orden del desfile es el siguiente: la banda de músicos, el guión, el abanderado que es el prioste y el que arrastra la bandera y los acompañantes, formando dos filas.

La banda es la del pueblo pagada por un *jochante* y que tiene el compromiso de tocar hasta el lunes a la media noche.

El guión es un tubo de 2 metros de alto rematado en una cruz pequeña de color blanco y que descansa sobre una figura que no se sabe si es el mundo o figuración del Monte Calvario y que está adornada con bambalinas colgantes en su mayor parte; hay algunas piezas: aretes, monedas de plata antiguas y de valor. De la cruz salen dos cadenas en cuyo final han puesto parte de los sueros fisiológicos que suelen utilizar en los hospitales, seguramente puestos para facilitar que dos niñas vestidas de ángeles de ropaje blanco brilloso vayan sosteniéndolos. El guión lo lleva la esposa del prioste que ha sido alquilado donde una señora del pueblo.

Luego sigue el prioste que va acompañado de dos personas vestidas como él de militares de alto rango que se llaman "Alferes"; éstos serán los que ayudan al prioste a arrastrar la bandera cuando se sienta cansado; de esta acción nace el otro nombre de la fiesta: el "arrastre de la bandera".

Esta bandera está confeccionada en terciopelo negro y morado y tiene una longitud de 12 metros, por dos de ancho, y en su revés, está formada de tela resistente para evitar el desgaste que se produce a ser arrastrada sobre las piedras del suelo. Está adornada con encajes e hilos dorados y con insignias sobrepuestas con tela blanca y de color morado, que hace contraste con el fondo. En el centro va la cruz, acompañada de los símbolos que representan la Pasión de Cristo.

Estos signos son: INRI, el cáliz, una bolsa con las 30 monedas de Judas, la corona de espinas, la túnica, los 3 dados, el látigo, una escalera, un gallo sobre pedestal, un farol, las tenazas, un martillo, tres clavos.

ABYA YALA

Esta bandera ha sido alquilada en Saquisilí en 6000,oo sucres; la ha traído un familiar del dueño quien deberá cuidarla durante todo el tiempo hasta el día lunes después de la celebración. El prioste tiene la obligación de darle comida y alojamiento.

El esta superior, al comienzo de la bandera, está atravesada por un palo horizontal, cosido a la bandera. Es el palo que permitirá al prioste arrastrar la bandera.

Están también como haciendo guardia a la bandera, dos caballos bien adornados; todo el tronco del animal está tapado con sábanas blancas, encima han puesto la montura tapada con un paño de terciopelo amarillo, los estribos estan adornados con cintas blancas; en la frente del cabello también se pueden ver cintas blancas que caen sobre los ojos del jumento.

A cada lado de la bandera están alineados 6 negros, elegantemente vestidos con ropa de tela espejo, predominando los colores rojo, azul y amarillo. Cada uno de ellos lleva una gorra de estilo militar y su cara esta pintada de negro, adornada con dorado; los acompañantes están ya listos para comenzar el desfile.

Así en este orden comienzan al son de la banda. El prioste que arrastra la bandera y los dos alféres que van a un lado, uno a su derecha y otro a su izquierda irán marcando el paso al son de la banda en esta manera: tres pasos adelante como marchando, luego uno atrás, para luego dar otros tres pasos adelante; los alféres moverán garbosamente los brazos, haciendo resaltar la espada de bronce que llevan en su mano derecha. Los negritos, irán corriendo con paso corto y limpiando frecuentemente la bandera con un pañuelo blanco y, de vez en cuando, al encontrarse con sus conocidos, irán recitando coplas burlescas y, en ocasiones un poco groseras, que dan motivo de risa a los oyentes y espectantes. Su hablado es arrastrado; a todos darán el trato de "vos, patroncito".

Así llegarán al centro del pueblo, deteniéndose en las esquinas. En este descanso aprovechan para tomarse unas copitas, brindando a los espectantes amigos. Llegados al templo parroquial, han retirado solamente las tres andas de propiedad del compositor: ángel de la muerte, ángel de la vida, y la Virgen del Carmen y con ellas continuarán dando la vuelta al pueblo, siempre al son de solamente dos piezas musicales que irá tocando la banda.

Después de esta tradicional vuelta, retornarán a su casa para el almuerzo.

Por la noche del mismo día, en ese mismo desfile, vienen al templo para las vísperas que en esta ocasión es la celebración de la Misa que el prioste ha mandado a decir en sufragio de las almas de los familiares y ha entregado al párroco una lista de nombres de sus difuntos.

Entran todos a la iglesia, pero la mayoría están ya algo ebrios.

En la primera fila, en silla especial, no en la banca, está sentada la priosta que tiene en sus manos el guión y a su lado las dos niñas vestidas de angelitas. En otra silla, está el prioste acompañado de los alféres que esta vez hacen el oficio de puntales, pues esta vez el prioste está bamboleandose de un lado a otro por el licor ingerido. La bandera la han colocado a lo largo del templo, custodiada diligentemente por los "negros" o "peones" como otros los llaman; pero algunos de ellos más bien optan por sentarse y dormir un poco durante la misa, pues dan señas evidentes de cansancio y de estar bebidos.

Uno de los alféres lleva en su mano una bandera de colores que repetidamente la hace flamear durante la misa. Terminada la misa, sin más trámite, regresan a su casa sin arrastrar la bandera que la han enrollado los "negros" y la han entregado al encargado de cuidarla.

Un detalle: en el caballo descrito anteriormente no va montada ninguna persona y lo van llevando dos palafreneros también vestidos de "negros" y durante el desfile va dando las vueltas alrededor de la bandera. Me han dicho que le dan el nombre de "mochito".

El Lunes, día de la fiesta, han venido a las 9 a.m. al templo, esta vez ya no en desfile, sino informalmente y sin la banda. Esta ya les esperaba en la puerta del templo. Recogen las andas de las almas y junto con las otras comienza la procesión hacia el cementerio del lugar. Esta vez han aumentado las veladoras: mujeres que llevan en sus manos velas adornadas y encendidas. Otras mujeres llevan en sus manos coronas de flores.

Ha comenzado la procesión y ha comenzado a sonar también la banda con sus consabidas piezas.

Pidieron al párroco que, como de costumbre, acompañara a esta procesión. Pero les dije: "Les acompaño desde aquí, pero no les acompaño dentro del cementerio, escojan". Escojierón lo segundo. Previamente, el *jochante* de altar se ha acercado muy de mañana al sacristán a pedir las cosas necesarias para la misa; en efecto, encuentro ya en el cementerio preparado el altar con todo lo necesario y adornado de ilusiones y dos candeleros.

Durante esta procesión todos se han descubierto las cabezas y van llevando sus sombreros a la mano.

El Sacerdote celebra la misa delante de los devotos y acompañantes que son la mitad de los que estuvieron en el desfile del día anterior; pero todos están "en juicio", porque advertí que si había algún borracho, no celebraría la Misa. Los priostes han contratado también otro sacerdote para esta celebración y está también contratado el antiguo maestro de capilla.

Durante la celebración, algunas mujeres, seguramente recordando a sus difuntos, lloran y comienzan a secarse los ojos con el pañuelo o con su chalina.

Luego de la celebración, hay la procesión alrededor del cementerio, por dentro, acompañados por el sacerdote y el Maestro de Capilla que va cantando a las almas, alternando con la banda y los devotos.

Terminada la procesión, los priostes y acompañantes, dan la vuelta al pueblo como el día anterior, no sin antes pasar por el templo entregando las andas. Luego, regresan a su casa para el festejo.

Como se habrá podido apreciar a lo largo de todo al relato, el personaje principal es el prioste, el que arrastra la bandera y por extención, su esposa, que lleva el guión. Estas personas viven en la periferia del pueblo, en un barrio recientemente formado y que no hace mucho tiempo vivián en uno de los barrios del cantón, concretamente en Patoa a unos 4 Km, del centro parroquial y cuyo sitio de trabajo es Quito. Dentro del pueblo pujilense son considerados evidentemente como los clásicos "cholos", o mejor "chagras", los venidos del campo y que por eso mismo no son aceptados por la sociedad, sino cuando se trata de ocupar su mano de obra; sin embargo, dentro del barrio nuevo formado, han sido comedidos y han prestado la mano tanto en la construcción de casitas de los vecinos, como para la formación misma del barrio. Sus dos hijos que estan estudiando en el Colegio de la población, ya han dejado la vestimenta propia del "cholo" y han sido los cabecillas de la formación de un Club con jóvenes del barrio.

Otros de los personajes principales, son los alféres que acompañan y ayudan al prioste en el arrastre de la bandera. Al parecer son personajes de más confianza del prioste, pues son un hermano suyo y un compadre que viven en el mismo barrio.

Los negros que acompañan a la bandera son todos jóvenes solteros, a excepción de uno de ellos que no hace mucho había contraído matrimonio; quizá por eso se les nota más alegres durante todo el recorrido y con gracia para recitar las coplas. Son todos del mismo barrio y, algunos de ellos trabajan como peones de albañil con el prioste en Quito.

Cabe destacar también la importancia del señor que ha traído la bandera y es el encargado de cuidarla. Es de Saquisilí, pero es tratado con todas las consideraciones del caso, incluso le han conseguido, según dicen ellos, un cuartito de una casa vecina para que vaya a dormir.

También noté cierta deferencia para el "compositor" de las andas para la procesión; es del pueblo (centro) y es conocido como *"quillca"*

en todos los asuntos y problemas de la gente del campo y es conocido también como tal por la gente de la población.

ABYA YALA

Según relatan los mayores, esta fiesta tenía enorme trascendencia dentro de la población y era la más sonada; pues había años, dicen, en los que había hasta cuatro priostes que hacían que el parque de la población esté lleno durante estas festividades. En los últimos tiempos, desapareció tal celebración durante el lapso de seis años.

Preguntadas algunas personas, han dado las siguientes explicaciones: los padrecitos no nombran priostes; la vida está muy cara y nadie quiere ayudar; eso es cuestión de indios; las cosechas han sido malas estos años.

Estas respuestas dadas por ellos coinciden con dos peticiones que me han hecho reiteradamente: "Padrecito, por favor, nombrará prioste para el año próximo y, dejará que entre la bandera a la iglesia en las vísperas".

La fiesta hoy

Mi criterio personal es que esta fiesta ha entrado en decadencia, a pesar de que estos últimos años aparentemente ha resucitado. Ha entrado en decadencia, no solo porque ha decaído el flujo de la gente que acompaña a la fiesta, pues realmente no es gran cosa el número de asistentes, ni causa ya mayor curiosidad en la gente del pueblo, sino sobre todo porque esta fiesta ha sido considerada y, aún más, celebrada por indígenas. "Es cuestión de indios" dice la gente y ya nadie quiere ser considerado como tal dentro del medio pujilense.

Y los indígenas, por haberse independizado ya de las haciendas, que eran, en cierto modo, una presión moral para la celebración de las fiestas, ya se han concentrado alrededor de un territorio determinado y de una comuna determinada y se han independizado del pueblo, en el aspecto religioso.

Causa de segundo orden, es la situación económica; varios años de sequía les ha dejado sin los medios necesarios para una celebración que

tiene un costo muy grande; al fin y al cabo, las cosechas eran una gran ayuda, sobre todo para la comida.

Esta situación de falta de cosechas, les ha llevado a la ciudad en búsqueda de trabajo y eso ha comenzado a derraigarlos de la vida cotidiana del barrio y, por lo mismo, de las costumbres del barrio y, según decían algunos, esto les ha llevado a negarse a dar *jochas* poniendo como pretexto que no les dan permiso en el trabajo y que no vienen sino de vez en cuando a la casa.

Finalmente, quiero anotar también el comportamiento de los Agentes de Pastoral, que se negaron a hacer fiestas de esa naturaleza con la intención de centrar esta celebración al 2 de Noviembre, fiesta oficial de la Iglesia y por eso mismo, se negaron a nombrar priostes.

En fin creo, personal y sinceramente, que esta fiesta irá desapareciendo poco a poco.

LA FIESTA DE LA MAMA NEGRA
Sincretismo, cambio cultural y resistencia

Edgar Patricio Guerrero Arias

Introducción

El calendario religioso de nuestro país, al igual que el resto de América, está lleno de celebraciones y fiestas, que si bien se celebran como actos para expresar la fe y las creencias de los pueblos también constituyen manifestaciones socio culturales de una riqueza inmensa a través de las cuales nuestro pueblo expresa el contenido de su cultura, pues la religión constituye también un hecho social cultural, no solo por ser parte de una sociedad concreta, sino porque la religión forma parte consustancial de la cultura y por lo tanto en ella se expresarán y se interrelacionarán los aspectos que constituyen los sistemas culturales, vale decir tanto los de la cosmovisión, como los socio políticos y económicos.

Es en este contexto en donde se debe analizar la fiesta de la Mama Negra, que se celebra el 23 y 24 de septiembre en la ciudad de Latacunga.

Esta festividad llamada también de la Santísima Tragedia o de la Capitanía, constituye un hecho cultural quizá único, pues tan solo se celebra, con esas características, en Latacunga, a pesar de que muchos de sus personajes son parte de las celebraciones de otras fiestas; pero en la Mama Negra adquieren un rol particular. De ahí la importancia de su estudio.

En toda fiesta se expresan distintas creencias, mitos, símbolos, ritos que reflejan la religiosidad propia del pueblo que las celebra; por eso es importante el conocer qué es la religiosidad popular, aproximarse a su definición, para luego particularizar el conocimiento de la religiosidad popular andina, pues como expresión de ella se desarrolla la fiesta. Conocer sus orígenes, características, estructura y manifestaciones, el rol que en ella cumple la fiesta, así como el significado ritual que esta tiene, su significación socio política, ideológica y estética, para finalmente analizar la fiesta como mecanismo de dominación y resistencia que consideramos de vital importancia.

Hemos visto necesario no solo quedarnos en el marco descriptivo de la fiesta, sino plantearnos algunas aproximaciones analíticas de la misma para lo cual abordaremos el sincretismo y la reinterpretación en la fiesta, (que constituye la primera parte del trabajo), la cohesión y diferenciación social, los cambios culturales, el proceso de resistencia, la supervivencia y sus perspectivas, así como la oficialización y folklorización de la Mama Negra el 11 de noviembre, haciéndose un análisis comparativo entre ellas. Se analizará finalmente por qué la celebración de septiembre reafirma la fuerza creadora de la cultura del pueblo.

Marco teórico

Cultura, religión y sociedad

La capacidad inagotable del hombre de crear símbolos, es lo que le ha permitido la creación de la cultura; entendida por la Antropología como un sistema constituído por una serie de conocimientos, técnicas, modos de comportamiento, códigos morales y de creencias y costumbres, que han sido desarrollados por el hombre en una sociedad concreta y dentro de un proceso histórico también concreto. Aprendidos por el hombre gracias a la existencia del lenguaje simbólico han podido ser transmitidos de generación en generación. En la cultura todos los elementos están íntimamente relacionados, por tanto el estudio de una manifestación de la cultura, no se puede hacer en forma aislada, hay que considerar la globalidad de los fenómenos que la componen.

De todas las manifestaciones culturales, es quizá la religión la que está cargada de un mayor lenguaje simbólico. El hecho religioso es una realidad que ha estado presente en todas las sociedades humanas a lo largo todo proceso histórico. Toda religión expresa todo el contenido simbólico que una cultura encierra. El hombre a través del tiempo ha concebido su relación con el cosmos y la naturaleza desde dos categorías: lo sagrado y lo profano, pues, como lo hace ver Giorgio Zunnini" el Homo Religiosus enfrenta por un lado un mundo de cosas conocidas, familiares y cotidianas que constituyen lo profano, pero también enfrenta otro que le es inexplicable, lleno de misterio y con una grandeza fuera de lo humano que nos atemoriza, pero que también nos atrae, lo sagrado".[1] El hombre de todas las sociedades pretendió resolver esa ambigüedad buscando acercarse a las distintas manifestaciones de lo sagrado, a lo que Eliade llama "Hierofanía",[2] como una necesidad para devolver equilibrio al mundo y a la naturaleza con la que convive diariamente. Este acercamiento solo es posible cuando se busca vivir un tiempo también sagrado por medio de ritos y ceremonias para poder acercarse a la sacralidad que manifiesta la naturaleza, y de la cual la fiesta es también una de sus manifestaciones; todas ellas acercaran al hombre a lo sagrado y este podrá entonces vivir su tiempo profano con el equilibrio sicológico necesario, así como también social, pues a través de ellas el hombre se une y se solidariza.

Es este sistema de símbolos que han sido aprendidos por el hombre y que conforman su saber religioso. Como lo señala Waal, podemos afirmar que la religión es un hecho cultural, por lo que, para acercarse a su interpretación antropológica, se hace necesario ligarlo al análisis de la cultura;[3] esto nos permitirá ver la cultura en forma holística, conocer no solo la naturaleza de esta, sino además las interrelaciones que se dan, en una sociedad concreta, de las distintas manifestaciones culturales. La religión es una de ellas.

---

1 Citado por Susana González en "El Pase del Niño", p. 22.

2 MIRCEA ELIADE, "Historia de las Religiones", p. 1.

3 A. v. d. WAAL, "Introducción a la Antropología Religiosa, p. 5 y ss.

El sincretismo religioso - la reinterpretación sincrética

Si la religión, por ser parte de la cultura, debe ser analizada como un hecho socio cultural concreto, al igual que la cultura, de la cual forma parte, está sujeta también a una dialéctica de cambio y transformación constante o, al decir de Eliade, al igual que las distintas manifestaciones de lo sagrado, las hierofanías son siempre históricas.[4] Esto significa que se hace necesario analizar a la religión como un hecho socio cultural sujeto al devenir histórico. Dicho proceso de cambio a causa de los contactos con sociedades vecinas. Contactos que pueden ser espontáneos, pacíficos o impuestos por la fuerza. Se genera un proceso de reinterpretación sincrética que se manifiesta a nivel de creencias, ritos, organización y ética.[5] De dicha dialéctica podemos estimar que se den tres tipos de reinterpretación: 1. aquella en la que se aceptan los valores de la cultura dominante. 2. Se aceptará la religión cristiana, pero se le dará una significación indígena. 3. Por último, el hecho de que aceptando la ritualidad dominante, se le van incorporando nuevos significados. Estas expresiones de reinterpretación se van dando de una u otra forma, constituyendo el denominado "sincretismo", como el que se dio en nuestro continente con la llegada de los españoles. Si consideramos toda la fuerza de la cultura indígena y el choque violento con la cultura española y cómo ésta buscó imponer su concepción religiosa, entenderemos el hecho religioso actual de la religiosidad popular.

La religiosidad popular

Querer definir la religiosidad popular como la expresión de religiosidad surgida o practicada por el pueblo, no sería sino hacer una afirmación limitada, ligera y sin fundamento científico. Para poder acercarnos a una definición más científica de la misma, se hace necesario analizar sus raíces, sus orígenes, el entender que el hombre primitivo de nuestra América al igual que el resto de sociedades y culturas mantuvo una relación profunda con la naturaleza. Esta era el centro de su religiosidad. Por medio de ella se daba su relación con lo sagrado; su

4 Mircea Eliade, Op. cit., p. 4 y ss.

5 Marzal Manuel, "El sincretismo iberoamericano", p. 55 y ss.

cosmovisión estaba determinada esencialmente en función del comportamiento de los elementos de la naturaleza. Sol, tierra, agua, lluvia, luna, viento, volcanes, eran para él manifestaciones de lo sagrado y, mucho más aún, cuando estos estaban ligados esencialmente a aquello que le era útil. Estas manifestaciones se consideraban dignas de celebraciones fastuosas por medio las cuales el hombre podía acercarse a lo sagrado, encontrar el sentido de equilibrio necesario para vivir su tiempo profano. Gracias a la práctica de rituales propios del tiempo sagrado, el hombre podía agradecer a los dioses por todo lo que le brindaban generosos. Para el hombre primitivo todo el universo estaba sacralizado, por ello practicaron la zoolatría y levantaron sitios de culto a sus dioses tutelares, a los que asistían en romerías fastuosas. Mantenían un sistema religioso altamente jerarquizado en donde el sacerdote, el shamán, adquirirá un elevado poder por ser el intermediario con lo sagrado. Además, como lo señala Justo González, tenían un fuerte sentido de la ideologización, que permitía ejercer el poder político y justificar la dominación[6] como sucedió con los Incas, en la colonia y también actualmente. En definitiva se trata de todo un sistema bien integrado en donde se expresa lo que Geertz llama la interrelación entre el ethos y la visión del mundo,[7] y de éstos con todo el sistema de símbolos que constituye la religión, que, por el carácter con que estuvieron estructurados, pudieron mantenerse hasta el momento de la conquista e incluso, posteriormente.

Cuando llegan los conquistadores quieren imponer una nueva concepción de lo sagrado, un dios extraño al hombre indígena. Un nuevo dios y sistema religioso se alzaban mientras el mundo y la cultura indígena eran aniquilados al ser considerados obras del demonio. Luego se declaró una sangrienta guerra para la extirpación de la idolatría y la destrucción de los santuarios. Pero la cultura indígena no podía ser borrada con la muerte, su religiosidad, si bien acepta los valores rituales, ceremonias y cultos impuestos por los conquistadores, iba siendo reinterpretada de tal forma que puede sobrevivir, pero dando lugar a un

6 GONZALEZ JUSTO, "Evangelización de la religiosidad popular andina", p. 17 y ss.

7 GEERTZ CLIFFORD, "Ethos, Visión del mundo y análisis de los símbolos sagrados", p. 43 y ss.

sincretismo religioso, con síntesis nuevos. El indígena siempre mantuvo una forma propia de acercarse a lo sagrado aunque sea incorporando aquellos valores que le imponían y supo mantener también vivas formas rituales para acercarse a lo sagrado de la naturaleza. La fiesta y las celebraciones esplendorosas mostraban el contenido sincrético que se produjo. Si bien el culto era conforme el ritual cristiano, mediante él el indígena agradecía a la Pacha Mama. Más importante que la misa de Corpus Christi era la danza y los bailes de los danzantes que recordaban el antiguo Inti Raimi mantenido hasta ahora en algunas partes del mundo andino.

Posteriormente este proceso se intensificaría. La situación de dominio colonial y de explotación de siglos irían modelando en el hombre una concepción propia para enfrentar su situación cada vez más crítica, en la cual el capitalismo, al igual que la Iglesia buscan manipular la conciencia religiosa de nuestro pueblo, para mantener la explotación y miseria de las grandes masas. Con su contenido ideologizante, tanto el capitalismo como la Iglesia, lo único que persiguen es el mantenimiento del orden establecido y de las desigualdades sociales, así como hacer del hombre un ser conformista, sin sentido crítico de la realidad y de la vida al que será más fácil explotar. Dicha concepción, debido al carácter siempre histórico de la religión, se ha ido modificando, pues las nuevas corrientes al interior de la Iglesia, plantean aplicar la llamada "teología de la liberación" que permita hacer de la fe y de la religión, instrumentos que ayuden a la liberación del hombre.

Elementos y definición

Son, en consecuencia, estos hechos históricos, los que van determinando el origen de la religiosidad popular, cuyos elementos contrapuestos se integran para darnos una nueva síntesis. Serán, según lo anota M. V. Rueda,[8] por un lado su carácter esencialmente vivencial y por otro la expresión de un alto contenido de marginalidad respecto a los valores oficiales o a la autoridad. De ahí pensamos que constituyan formas de resistencia en las cuales el hombre rompe, por lo menos en ese momento,

8 RUEDA MARCO V, "La fiesta religiosa en la religiosidad campesina p. 29 y ss.

los lazos de dominación que diariamente vive. Así en la fiesta, como lo señala Sabine Speiser, el hombre podrá romper con la rutina, con esa realidad cotidiana en la cual solo encuentra pobreza, explotación, alienación y en el que está vivo un sistema de dominación.[9] Finalmente, todas estas categorías simbólicas que han pervivido desde antes de la conquista y que se han reinterpretado constantemente, dan cuenta del profundo contenido solidario y de reciprocidad que les es característico. La fiesta, pues, afirma la cohesión del grupo que la celebra.

Tomando la caracterización de M. V. Rueda podríamos decir que religiosidad popular es "... aquel modo de ser religioso, más vivencial que doctrinal, un tanto al margen de lo oficial, nacido entre nosotros del encuentro del catolicismo español, con las religiones precolombinas y que es más vivido por la masa numérica del pueblo...".[10]

La religiosidad popular andina

Es importante anotar que la religiosidad popular adopta diferentes expresiones, tanto en la forma como es concebida, como las matices de su práctica concreta, siendo distinta conforme a las religiones en la cual esta se desarrolla. Siendo la Virgen, por ejemplo, un símbolo cuya fuerza y significado es importante, en toda nuestra América es concebida de distinta forma, se le rinde culto y celebran las fiestas en su honor de diferente manera en cada país así como en cada región geográfica. Cuando nos referimos a la religiosidad popular andina queda claro que nos estamos refiriendo a todo ese conjunto de símbolos, de ethos, visión del mundo, de relaciones sociales que constituyen los sistemas religiosos que son vividos por las culturas andinas, que son esencialmente agrarias; culturas de altura, pero cuyos elementos son iguales a los anotados para la religiosidad popular en general, pero que mantienen características, estructura y manifestaciones propias.

---

9 SPEISER SABINE, "Pasíon y muerte de Jesucristo en Esmeraldas", p. 44.

10 RUEDA MARCO V, OP cit, p. 32.

ABYA YALA

La fiesta en la religiosidad popular andina

Todos los hombres y en todas las sociedades han tenido necesidad de buscar acercarse a lo sagrado, encontrar un vínculo con los dioses y, para ello, tuvieron necesidad de crear un sistema de ritos, de ceremonias, de cultos que les permitiera encontrar el sentido sagrado de la naturaleza y de la vida; ritos que vinieron a constituir tiempos también sagrados en los que los hombres se acercan a los dioses para agradecer sus favores o para prevenir que los males sean enviados. Este tiempo sagrado vendría a configurar el calendario de celebraciones y fiestas existentes en las sociedades. En ese sentido, la fiesta se vuelve también un instrumento para acercarse a lo sagrado y ella encierra un profundo **contenido simbólico**, un **contenido ritual** que debe ser llevado a cabo para que su función se cumpla y, a través de su práctica, se exprese el poder condensador que tienen frente a la vida, a ese tiempo profano que vive cotidianamente y que la fiesta sobrepasa y equilibra. En ella todo tendrá significado y valor; la fiesta se volverá un tiempo más intenso, un "momento fuerte" por el hecho de ser un tiempo sagrado, será un momento que desborde lo cotidiano y en donde el hombre no actuará como siempre, rebasará los límites de lo diario, por eso comerá, bailará y se emborrachará hasta olvidar lo duro de la vida diaria que le tocó vivir y en la que tendrá que continuar inevitablemente.

El profundo contenido simbólico que se expresa en la religión se expresa también en la fiesta; a través de ella se transmiten y se viven símbolos de vinculación con lo sagrado y se expresa también toda una categoría de símbolos que muestran el contenido plástico de la cultura, lo que le da a la fiesta un **contenido estético** muy particular. Ahí es imprescindible el color, el contenido mágico en el que se fundan las distintas manifestaciones del arte, la música, la danza, la poesía popular, las coplas, los autos teatrales, lo que hace de la fiesta una síntesis, una condensación de las manifestaciones del arte, razón por la cual tiene un profundo contenido estético característico.

Al ser la fiesta parte de este hecho socio cultural que es la religión, es en consecuencia un hecho socio cultural en donde también se expresan y se interrelacionan **factores sociales, políticos ideológicos y económicos.** La fiesta ayuda a afirmar la cohesión social, pues es practicada

colectivamente, pero es también un mecanismo para ganar prestigio y status y en el cual la presión social ejerce un papel indiscutible; nadie podrá negarse a ser prioste pues sería mal visto por la comunidad, además de ser castigado por la divinidad. **Económicamente** también en ella se expresa una especie de "red inferior de distribución de la riqueza" como afirma M. V. Rueda.[11] Pero también se expresan **lazos de solidaridad** marcados; la jocha contribuirá a que haya abundancia y esta sea compartida por todos. En ella se expresará también una **vinculación con lo político y lo ideológico**; los cargos a veces están en relación con el poder político que se ejerce. En especial, a partir de la penetración del aparato estatal, esto es mucho más notorio, la fiesta ha servido muchas veces como instrumento de manipulación.

La fiesta como mecanismo de dominación y resistencia

Como señalábamos, también en la religiosidad andina se expresan **contenidos de ideologización** que han sido utilizados para mantener la injusticia social. Históricamente hemos visto que muchas fiestas han sido utilizadas por las clases dominantes para apaciguar el descontento social; es preferible emborrachar a la gente para que no piense, mantenerla distraída de los problemas de la vida, hacer de ella un instrumento de dominación, por ello los terratenientes eran los que más propiciaban su realización, así como los beneficiarios económicos de las mismas. Se hizo de ella un instrumento de opresión económica; la búsqueda de prestigio condujo al prioste a tener que endeudarse por años, lo que no permitió su desarrollo económico. El celebrante quedaba preso del prestamista que generalmente era el mismo patrón y así se mantenía sometido a su voluntad de por vida. En este sentido, la fiesta tiene un **sentido alienante** que conduce al inmovilismo y la falta de conciencia crítica, a adormecer al hombre en una borrachera ritual que le haga olvidar los problemas sociales a los cuales hay que responder, mantiene el poder de los dominadores, pues, si el patrón hace fiesta, es bueno, hay que agradecerle trabajando todo el año para que crezca su riqueza a costa de la miseria de los campesinos.

11 RUEDA MARCO V, OP cit., p. 360

Pero también la fiesta es un instrumento de resistencia que permite mantener la identidad cultural del pueblo y, que, en la medida en que la conciencia política, social y organizativa ha ido avanzando, ésta también se vuelve un instrumento de resistencia y lucha contra el poder, pues en ella, aunque sea por un solo día, el hombre humilde podrá ridiculizar al poder, tomar venganza ante quienes le explotan diariamente, denunciar las lacras sociales como la reinvindicación contra el machismo, como lo señala G. Martin en el culto de María Lionza;[12] y, como lo muestran las distintas manifestaciones de las fiestas populares, los lectores de la Mama Negra arremeten contra las autoridades dominantes y se burlan de ellas; en la fiesta vence el pobre y el humilde, por ello es interesante que ahora muchas de las festividades estén siendo recuperadas por las organizaciones indígenas y populares para que sean gestadas desde su seno como formas de ir afirmando la identidad cultural; no la costumbre que ata al pasado e inmoviliza, sino aquellas tradiciones que deben ser recreadas conforme a las exigencias de los nuevos tiempos; que afirme su fuerza solidaria, la cohesión social y reciprocidad que le son características; que mantenga un sentido crítico frente a la realidad y que no se conforme solo con ridiculizar la vida dura, sino que busque transformarla, que tenga un contenido liberador, que sea subversiva frente a la explotación de la sociedad dominante y que permita al hombre poder encontrar los caminos para resolver sus necesidades, es decir, encontrar su liberación; entonces, nuestros pueblos podrán danzar al fin la alegría de la verdadera fiesta.

Desarrollo de la fiesta de la Mama Negra

La fiesta de la Mama Negra como se dijo al comienzo, se celebra en la ciudad de Latacunga, provincia de Cotopaxi, en honor a la Virgen de Mercedes cada año, durante los días 23 y 24 de septiembre. Antes de describirle anotaremos algunos datos generales sobre el **ambiente** donde se realiza.

12 MARTIN GUSTAVO, Magia, religión y poder. Los cultos afroamericanos, p. 54.

Situación geográfica

La provincia de Cotopaxi se encuentra ubicada en la sierra septentrional, en el callejón interandino, limitada al norte con la provincia de Pichincha, al sur con la de Tungurahua, al oeste con la de los Ríos y al este con el Oriente. Tiene una extensión de 6.248 Km^2 y según el último censo, tiene una población cercana a los 300.000 habitantes. La capital política de la provincia es Latacunga, ubicada a unos 90 Km. al sur de Quito, y es donde exclusivamente se celebra la festividad de la Mama Negra.

Debido a su posición geográfica la Provincia muestra un cuadro muy variable en su temperatura que fluctúa desde los 11 hasta los 23 grados, lo que repercute directamente en su producción agrícola; su poca pluviosidad hace de esta una provincia relativamente seca.

Síntesis histórica

Lo que ahora es la provincia de Cotopaxi, estuvo habitada antiguamente por numerosas "tribus" indígenas, de las cuales se destacan los Tacungas y los Puruhaés, que jugaron un papel importante en la resistencia a la conquista incásica; también estuvo habitada por los Panzaleos. Todas estas tribus se destacaron por una tradición alfarera que se extiende hasta nuestros días. Con la conquista incásica se modifica la composición étnica y es notable el desarrollo de los cacicazgos. Tacunga fue un tambo incásico y su valor estratégico era importante en la lucha contra la invasión de los españoles, quienes fundan la actual ciudad de Latacunga en 1534. Ellos someten a los indígenas al trabajo forzado, a la mita y al obraje; posteriormente, dividen la tierra haciendo surgir los grandes latifundios que hasta hoy existen.

En 1772 se establece el Corregimiento de Latacunga, el trabajo de la mita y el obraje son importantes para el desarrollo económico del régimen colonial y se traen esclavos negros para la explotación de las minas de Angamarca, componente étnico que contribuirá no solo a modificar la composición social, sino también cultural cuya importancia se expresa en la Fiesta de la Mama Negra.

Cotopaxi contó con materiales que fueron utilizados en la elaboración de la pólvora para las armas de fuego así como para la pirotecnia.

Latacunga jugará un importante papel en la lucha por la caída del régimen colonial. Su independencia llega en 1822. En la Gran Colombia, la Villa de Latacunga pertenecerá a Quito, y, en 1851, se crea la provincia de León, siendo su capital Latacunga, y lo seguirá siendo hasta 1938 cuando pasa a llamarse provincia de Cotopaxi en honor a ese titán de los Andes al que los antiguos rendían cultos y sacrificios. Al igual que los ancestros también hoy le rinden culto a través de la Virgen de Mercedes quien es la intermediaria para calmar su ira y a quien se dedica la fiesta de la Mama Negra.

Aspectos socio-económicos

La actividad económica principal de la provincia es la actividad agrícola y ganadera; tiene la estructura serrana tradicional con la existencia de un marcado minifundio y un proceso de predominio de la hacienda que se ha ido adaptando a la modernización del agro, lo que determinó procesos sociales igualmente acelerados generando grandes masas migratorias, en especial a Quito, por ser el polo de desarrollo más cercano; dicha estructura agraria mantiene el poder terrateniente y una situación de miseria de las masas campesinas. Es notable el desarrollo de la industria lechera, la que ha incorporado modelos tecnológicos muy sofisticados esencialmente ahorradores de mano de obra, con sus consecuencias sociales lógicas.

Se da también un ligero desarrollo de la pequeña empresa y de una industria con mediana capacidad instalada que genera limitadamente puestos de trabajo. La actividad artesanal sigue siendo importante y existe un reducido comercio que se amplía los días sábados cuando la confluencia a la feria adquiere gran importancia económica.

La composición social se caracteriza por una marcada diferenciación social; la mayoría de la población es indígena que vive en las comunidades del campo, el mestizo lo hace en las ciudades. Se puede notar una tendencia a la discriminación y una diferenciación basada en la capacidad económica. A raíz de una sociedad tradicional que introdujo el

capitalismo deformado y que no alcanzó a expresarse en todos sus niveles, ha generado diferenciaciones que se expresarán también en las manifestaciones de la cultura y por lo tanto de la religiosidad que practican.

ABYA YALA

La religiosidad popular

La religiosidad popular expresa las mismas características que se dan en las culturas andinas; el hombre estuvo regido por un ethos y una visión del mundo que lo ligaba profundamente a la naturaleza; la misma majestuosidad de los volcanes tutelares determinó un sistema de creencias, mitos y de rituales, unido a lo mágico, como forma de encontrar la vinculación con lo sagrado. Con la colonización la acción de la Iglesia no será solo religiosa sino ideológica; ligada al poder terrateniente irá a cumplir el papel de supervisor y preservador del orden social dominante. A pesar de ello también aquí se expresaron formas de reinterpretación sincrética, el danzante de Corpus de Pujilí así lo muestra, también el pase del niño de Isinche e igualmente la Mama Negra.

Otra característica de la religiosidad popular es el culto a las imágenes encontradas en sitios específicos que luego se vuelven sagrados. El niño de Isinche, el Señor de Cuicuno, el Señor de Macas (que apareció en un árbol haciendo de éste un quishuar como lo concebía la cosmovisión indígena), el Señor de la Calera, etc., a quienes se rinde culto dando origen a un sinnúmero de leyendas, mitos y celebraciones en las cuales se puede ver un claro sentido de explotación de la fe por parte de quienes son sus beneficiarios.

El sentido de la sacralidad de la naturaleza está presente en las comunidades indígenas, la naturaleza está cargada de poder y hay que ofrecerle el ritual para que no envíe la helada, la sequía o las tormentas. Se da el culto a la Rumi Cruz (cruz de piedra) que es llevada en procesión por los indígenas de Tigua y de Zumbagua. Las divinidades cristianas tienen sentimientos como los humanos, la Virgen de Mercedes es celosa y San Francisco es bravo hay que hacerle fiesta para que no castigue. Aún se entierran a los muertos con sus "cositas" y se mantiene la fastuosidad en las celebraciones y en las fiestas, en las que también se expresará ese

profundo contenido de reinterpretaciones sincréticas que es característico de la religiosidad popular andina expresada en la fiesta de la Mama Negra.

ABYA YALA

Origen de la fiesta

No existe claridad sobre los origenes de la fiesta de la Mama Negra, lo cual ha determinado que se establezcan polémicas para ubicarla en el tiempo. Así, para Karolis, ésta puede tener sus raíces en épocas precolombinas para luego adaptarse a los valores que impuso la colonia. Se encuentra también una marcada influencia morisca a causa de la invasión de los moros a España, cuya presencia se manifiesta en el Rey Moro, personaje importante en la fiesta; [13] esta afirmación es negada por Paredes, quien manifiesta que la fiesta no puede tener ni origen moro ni haber sido traída por los españoles, pues esta solo se celebra así en Latacunga y al ser originaria de España, podía haberse extendido como otras celebraciones traídas que se dan en toda América. Señala además que ya los cronistas españoles registraron comparsas de indígenas que se pintaban el rostro de negro, lo cual mostraría su raíz anterior a la conquista. [14] Carvalho-Neto señala un origen más cercano ligado a una celebración por la liberación de los esclavos. [15] Se habla también de que está se realizó a través de la última erupción del Cotopaxi para dar gracias a la Virgen de Mercedes, patrona de la ciudad, lo que significaría un origen más tardío, apenas un siglo.

Mucho se discute también sobre la presencia del elemento negro en la fiesta y su papel central en la misma. Como señalábamos, ya desde la colonia el negro formó parte activa de la sociedad y de la cultura. Fueron traídos a la Provincia para la explotación de las minas de Angamarca y los sacerdotes mercedarios se encargaron de su educación y mantenimiento. Quizá esto explique también el por qué el culto está dirigido a la Virgen de Mercedes. Una leyenda dice que la Mama Negra fue la cocinera de la

13 KAROLIS MARCO, "La Mama Negra", p. 10.

14 PAREDES EDUARDO, "Tradiciones de Cotopaxi", p. 5

15 CARVALHO NETO, PAULO, "Estudio de Folclore", Tomo III, p. 129

ABYA YALA

"Patrona" Mercedes

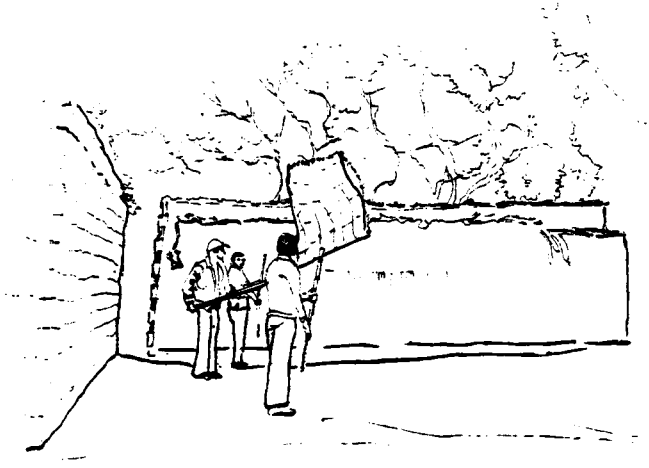
Virgen.[16] La presencia negra se ha ido desvaneciendo con el tiempo al concentrarse en la zona de Esmeraldas, el Valle de Coangue o Valle del Chota; ahora no se ve en Latacunga presencia negra; solo en la fiesta queda expresada con fuerza simbólica, aunque en el ceremonial no encontremos elementos característicos de las celebraciones afroamericanas.

16 CARVALHO NETO PAULO, OP. cit., p. 128

Lo importante es ver que en esta festividad se dan expresiones de reinterpretación sincrética claras, que si bien la celebración se hace con supervisión de la Iglesia en honor a una imágen traída por los conquistadores, se mantienen formas propias de los rituales festivos de tiempos anteriores a la conquista expresadas, por ejemplo, en la presencia del Huaco o brujo que convoca la fuerza del poder de la naturaleza encarnada en los volcanes, los Urcayayas, o seres del monte: La celebración mantiene la majestuosidad de tiempos incaicos; quizás el llevar a la Virgen en andas nos recuerde el paseo en andas del rey Inca, hijo del dios sol.

Las vísperas

La preparación para la fiesta se inicia hasta un mes antes en la casa del prioste mayor quien será el capitán. Entrenan sus papeles la capitanía



El "Abanderado" y sus "Guardias" se preparan y ensayan su acto

con sus actos militares, el abanderado con sus piruetas, los loeros preparan sus loas y el Angel de la Estrella su discurso. La víspera propiamente dicha se celebra la noche anterior a la fiesta, ésta tiene el sentido de ir acercándose a lo sagrado, de buscar romper con lo profano mediante la misa que se celebra para ponerse en contacto con la Virgen. Se baila y se toma, pero con mesura, porque hay que estar bien para el propio día; en la víspera es cuando comienza a expresarse la cohesión social pues ya todos se reunen, parientes y amigos, todos en una espectación mística, esperando, preparándose para el gran día. La víspera es como el pregón, una celebración pequeña que anuncia la gran fiesta.

Celebración, personajes y roles

Apenas amanece, el prioste mayor, que hace de Capitán, recorre las casas de los acompañantes invitando a la fiesta y brindando trago seguido por la banda; primero visitará a quien hace de Mama Negra, todos se concentrarán en la casa del capitán hasta que sea la hora de la primera entrada que se hará a las nueve de la mañana, con una estructura de la comparsa bien definida y con roles específicos para cada personaje.

"Tragedia" preparando su desfile

ABYA YALA

"Tragedia" bailando, bailando
carita de mojigata...
la careta es del patrón
solo es mía: la tragedia.

El Angel de la Estrella

Personaje característico de la liturgia católica que recuerda el angel guardián, viste de blanco y va en un caballo también blanco; es el encargado de hacer el ofrecimiento a la Virgen y recitar el discurso ritual, es el protector del prioste o capitán cuyo bienestar salvaguardará y solicitará a la Virgen.

"Angel de la estrella"
"Monos Loadores"

La Mama Negra

Personaje central de la celebración. Es un hombre vestido de mujer, con follones, polleras, camisa bordada de colores vistosos y con hermosos pañolones que cambia en cada esquina ayudada por dos personas de confianza, mientras otro lleva la maleta con las prendas; tiene una careta negra que muestra una gran sonrisa y una dentadura blanquísima; está siempre alegre, hace bailar a una pequeña muñeca negra y de vez en cuando lanza de un chisgüete (recipiente de formas cónicas) leche de burra a los espectadores. Sobre las ancas del caballo van dos alforjas con dos niños pintados de negro que simbolizan sus hijos; su caballo es seguido de un negro trotafrenero. El carácter central de la Mama Negra, creemos, se podría interpretar en el sentido de ser una respuesta al profundo machismo característico en nuestra sociedad, pues ahí la mujer es el centro, todos obedecen su voluntad y es a la personificación de la

"Mama Negra"

mujer sagrada, la Virgen, a quién se dedica la fiesta. También se ha considerado a la Mama Negra como quien simboliza la personificación de una diosa de la cosmovisión indígena, mientras que el Angel de la Estrella representa la religión dominante. Y, si bien la Mama Negra rinde culto a la diosa blanca, a la Virgen, esconde su faz en una careta para expresar que acata pero que no se somete, mostrando cómo se expresa la reinterpretación sincrética en la celebración común en la religiosidad andina.

Los ashangas o tiszados

Se les considera como maridos de la Mama Negra, cargan las jochas que serán consumidas por los participantes. Se habla de su posible origen incaico, venido con los mitimaes que llegaron a estas tierras. Lleva a sus espaldas una armazón de carrizo en el que van cuyes, gallinas,

chancho, fruta, botellas de licor, cigarrillos. El armazón está adornado con banderas de colores del Ecuador generalmente. El ashanga debe ser corpulento y se prepara con meses de anticipación; es ayudado por un hombre que lleva una mesa para los descansos; esto nos recuerda la forma de transporte primitivo.

Cuando el sol esté joven
crecerá tu "ashanga"
taita negro

El Rey Moro

Si bien puede recordar a personajes de influencia morisca transplantados por los españoles, se afirma que estos representan aquellos personajes que tenían poder en tiempos anteriores a la conquista. Karolys ve en ellos a los orejones precolombinos, pues incluso el capirote que usa en la cabeza el Rey Moro actual, recuerda al utilizado por los orejones antiguamente y simboliza el hecho de que, sin profesar la religión dominante, rinde culto a la Virgen a quien los moros respetaban profundamente[17] y que el ceremonial de la Mama Negra reinterpreta y sincretiza.

17 KAROLYS MARCO, Op. cit., p. 19.

Viste una capa de vistoso color, monta a caballo y le cruza el pecho un tahaláí, lleva gafas obscuras y es el encargado de pronunciar con solemnidad un discurso ritual en honor a la Virgen, interrumpiéndolo varias veces para pedir música a la banda. El mensaje todos deben escuchar atentamente.

ABYA YALA

Los engastadores

Nos recuerdan a los sacerdotes y nobles del imperio incaico, a los embajadores vinculados a los dioses, concepción que a consecuencia de los cambios culturales producidos se ha ido modificando, pues ahora dicen representar la autoridad con la característica que la sociedad dominante impone; de ahí que actualmente vistan ropa militar, polainas, cartucheras, escudo terminado en lanza y aspi (como una escopeta que disparan al aire cada dos cuadras en honor al capitán). Es en estos personajes en donde se expresa con más fuerza el cambio producido por la influencia del poder de la sociedad dominante.

"Engastador"

El abanderado

La utilización de la bandera se encuentra en épocas precolombinas. La bandera multicolor de la Mama Negra recuerda la que ya utilizaban los Incas así como los Panzaleos y Tacungas, cuyo origen puede estar en los antiguos tiawanacos traídos por mitimaes.[18] Antiguamente existían tres abanderados, hoy solamente uno; también en este personaje se ha producido un cambio notorio, su vestimenta es acorde a la fastuosidad militar de la sociedad nacional dominante. Es el encargado de hacer el ritual especial con la bandera que mueve de lado a lado envolviéndola y desenvolviéndola cuando se producen las paradas para el ofrecimiento a la Virgen. Dicho ritual se hace frente al capitán como reconocimiento de su autoridad y prestigio.

Guardia, abanderado, músico

18 KAROLYS MARCO, Op. cit., p. 30.

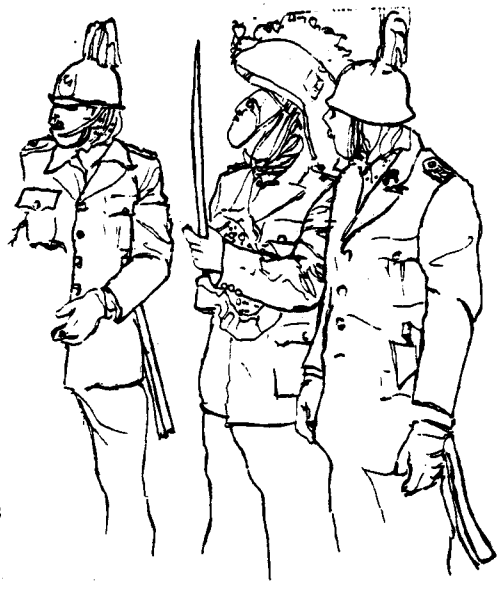
ABYA YALA

Libertad, penco tierno,
afilen los espinos,
madure el chahuarquero

El Capitán

Es el prioste mayor. Representa a los antiguos corregidores y encomenderos, es decir a las autoridades de la sociedad dominante, rasgo actualmente más notorio. Viste a la usanza militar y le rinden honores en los descansos los engastadores y el abanderado. Es símbolo de prestigio y autoridad simbolizados con un cable entre sus manos; es el único que puede bailar con la Mama Negra. Es el encargado de otorgar los papeles y de exigir las jochas a los participantes, las que deben ser cumplidas pues es un compromiso y obligación con la Virgen. El capitán deberá devolver visitando a los jochantes después de ocho días de terminada la fiesta. Junto con los engastadores la capitanía cumple el rol central.

"El Capitán"



Capitán sin retiro y cesantía
capitán sin sueldo
capitán sin batallas ni soldados
sin misterios ni aviones
¡Capitán carajo!

Los Yumbos

Nos recuerdan a los indígenas que vinieron de la amazonía y establecieron lazos de parentezco con los habitantes de esta tierra, por eso visten según su usanza. Llevan una lanza de chonta y una corona de plumas; van bailando dando saltos en parejas, 12 en total y son conducidos por dos guioneros. Todo esto forma la Yumbada.

La Prioste y las Ofrendas

Es la mujer del capitán a la cual acompañan las mujeres de los participantes llevando lavacaras adornadas con banderitas de colores llenas de frutas, pan, comida, licor, caramelos y que son ofrendas a la Virgen para darle gracias por los favores recibidos. Durante el recorrido las mujeres van lanzando frutas y caramelos a la gente como expresión de solidaridad.

Mujer de fuertes manos y fértiles senos un día comerás tu fruta

La Banda

Cierra la comparsa. Esta es la típica banda de pueblo cuyos instrumentos muestran la clara influencia española. Es la encargada de poner más alegría a la celebración al compás de la música nacional; aunque últimamente se escuchan también cumbias por la enorme difusión que han tenido.

En el patio de la casa
con el trago y la comadre,
la vaca y la majada,
¡mi pequeña libertad!

Además de estos personajes encontramos otros en movilidad constante y que cumplen un papel importante, así tenemos a los **Negros Champuceros** que se encargan de mantener el orden en los espectadores; llevan un balde lleno de champus, que es una mazamorra de harina de maíz con raspadura, jugo de frutas y mote que riegan en la cabeza de la gente para que se mantenga en las aceras; generalmente llevan dos vestidos, espejos de colores, pintadas la cara de negro y gafas obscuras.

ABYA YALA

Vienen a ser los poetas populares. En ellos se encarna toda la capacidad de crear, de improvisar el verso para brindar alegría a la gente. Los versos son generalmente picarescos y a través de ellos ridiculizan al poder dominante, a la autoridad y reivindican su condición social diariamente despreciada; van recitando sus loas al compás de la música. Las loas se repiten y entrecruzan constantemente, mientras brindan una mistela de colores a la gente que no deja de reir y aplaudir sus ocurrencias; van vestidos de colores, de satín o tela espejo, con gorra, pintada la cara de negro y con gafas obscuras; se piensa que nacieron del temperamento festivo de los negros traídos a trabajar en las minas; su número depende de la jocha que se ofrezca.[19] Entre las coplas registradas podemos citar algunas que tienen distinto matiz; por ejemplo las picarescas:

Las mujeres de mi tierra tienen:
en el pupo una taza;
y más abajo tienen...
lo que les gusta a los Galos Plaza

19 PAREDES EDUARDO, Op cit., p. 9.

Todas las mujeres tienen
en el pechito una taza
más abajito aquello
que le gusta al Galo Plaza

Una vieja fue a orinar
encima de un papayo
y un sapito se reía
viendo mear a su tocayo

Fiera guambra carishina
aura moza del José
pero eso ya no me importa
yo primero te gocé

Que bonita señorita
tiene cara de canario
lástima que me contaron
que no usa calzonario.

Las que tienen contenido crítico y político:

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

Como no va a estar mal mi tierra
y mal mi pobre Ecuador
teniendo ese Presidente
y este mal gobernador.

Otras de reinvindicación social:

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

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

En las coplas se expresa la fuerza creativa del pueblo y hace de esta una arma para vengarse, por lo menos así, de los dominadores. El mono loador muestra una agran capacidad creativa, como en estas coplas escuchadas en las últimas celebraciones a las que pudimos asistir:

Que va a ver techo y empleo
peor pan, eso ya no hay
porque todo lo que había
se lo ha comido el Torbay.

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

Los Huacos

Nos recuerda a los antiguos brujos; ellos son los que mantienen la fuerza invocatoria del poder de la naturaleza tan viva en la religiosidad

ABYA YALA

Brujo mago de agitados cuentos y afiladas astas guerreras

andina invocando el poder de los volcanes, del taita Cotopaxi, Mama Tungurahua, de los Ilinizas, del Casahuala; curarán enfermedades y el espanto de los niños golpeando el palo pintado de chonta contra la calavera de venado que lleva en su manos y soplando trago para ahuyentar la enfermedad; van vestidos de blanco con una careta blanca con rayas de colores. La atemba es la parte esencial del disfraz en donde va una cabeza adornada igual que la cabeza del danzante, con joyas y visutería cuidada por los apoderados quienes además reciben el dinero de las curaciones que la gente entrega a voluntad; este personaje muestra la importancia que el shamán tiene en su religiosidad; el cura, representante de la religión de los conquistadores, no está presente sino en la misa, mientras que el brujo, a quien los Incas llamaron huaco, está en toda la celebración; es quien anuncia con su campanillas la primera entrada del capitán, él es el vínculo con la sacralidad que el hombre ve en la naturaleza.

Existe dormido
un canto de montaña
en tu alma de
venado

Las Camisonas o "Carishinas"

Este es uno de los personajes más móviles. Acompaña y cuida a todos los personajes, va vestido de mujer con una peluca de pelos desordenados, "descachalandrada", como le dice la gente: careta de alambre, con una bata larga de colores vivos, lleva un "juete" de hilo o cuero de los que hacen los aciales con el que asusta a la gente y un pañuelo con caramelos para lanzar a los niños a quienes llama como pollos y, cuando éstos van a recogerlos, les dá con el látigo, pero nunca con violencia, lo que sugiere el recuerdo de las matronas típicas de la colonia que trataban despectivamente a los esclavos negros e indígenas; es quien cuida que no se roben las prendas de valor de los otros personajes y además supervisa que se cumpla el ritual sagrado alejando de éste a quienes, por estar fuera, serían profanos. A otros, para hacerles bailar, los atrae con su látigo cogidos por el cuello; baila alzándose el vestido y mostrando sus piernas con medias nylon, simulando enamorar a

"Camisona"
Bella peluca - bolsicones
látigo y colaciones

su pareja, lo que provoca la risa de la gente. Es un personaje alegre y vital.

Los Urcu-Yayas

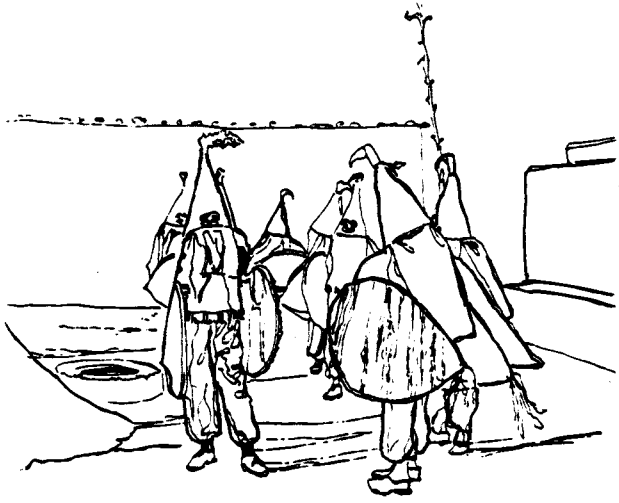
Son los personajes que más representan la visión de la sacralidad de la naturaleza presente en la religiosidad popular andina, pues se cree que son los personajes que han nacido de los montes o de los cerros. Urcu significa cerro, Yaya-persona; su vestimenta es justamente un traje cubierto íntegramente de paja de cerro o musgo, con plumas en la cabeza. Se piensa que en sus orígenes fueron traídos por los mitimaes simbolizando a los hombres perezosos,[20] lo cierto es que representa a los hombres que viven en los cerros y muestra la vigencia de dichas creencias de la religiosidad popular andina, pues son seres tabuados a los que hay

20 KAROLYS MARCO, Op. cit., p. 37.

que hacer participar en la fiesta para que no hagan daño a los hombres que trabajan en los páramos y cerros con quienes conviven diariamente. Provocan miedo y asustan a los niños.

Los curiquingues

Personajes que nos recuerdan esa ave mitológica adorada por los antiguos hombres de esta tierra y venerada por Huayna Capac; son los hombres pájaro vestidos totalmente de blanco, con alas enormes en las que quizá hacen volar su esperanza para que la vida cambie; una especie de bonete muy alto va sobre su cabeza en el que termina un pico pequeño de ave. Estos hombres pájaro van siempre unidos y a cada lado de la comparsa abrazando con sus grandes alas a la gente y picoteando sus cabezas con cariño; ellos simbolizan quizá la blancura del alma de los negros sometidos a la esclavitud, de la Mama Negra que es la reina de la fiesta, como también la blancura del alma de nuestro pueblo.



Canto de mirlo pata blanca
blanco penacho,
mano blanca
blanco plumaje
corazón moreno

Otros personajes de la fiesta:

Palafreneros o quioneros

Son los que "guían" los caballos del Angel de la Estrella, del Rey Moro y de la Mama Negra. Son también loadores.

Volatineros

Encargados de hacer reventar las camaretas que compran a los artesanos que las trabajan y que son reventadas en las vísperas como anuncio de fiesta, así como cuando se van a iniciar las salidas anunciando que la fiesta comienza y que la gente debe prepararse. Las camaretas son el mejor anuncio de fiesta, las revientan en cada esquina y está en todas las celebraciones con su función anunciadora, pues fiesta sin camaretas sería una fiesta incompleta.

Truenos, tiros y voladores
se alistan para el "mañana"

ABYA YALA

Los capariches

Llevan una escoba y son los encargados de ir barriendo las calles por donde pasará la comparsa para que la Virgen no encuentre las calles sucias y el capitán no se enoje; nos pueden recordar a los indígenas que en la sociedad nacional no pueden desarrollarse sino solo en actividades marginales como barrenderos, por eso, a veces, los capariches son invitados de otras partes y se integran a la fiesta.

El ceremonial

Luego de que el capitán ha invitado a todos los personajes se anuncia con ruido de voladores la primera entrada; los capariches se adelantan limpiando las calles, mientras los huacos con sus campanillas van purificando, sacralizando el ambiente, quitando los malos espíritus para que la Virgen y la comparsa puedan seguir adelante, muestra clarísima de una sincretización innegable. Tradicionalmente el recorrido se inicia en la plaza de San Martín, luego de lo cual avanzan hasta el templo de la Merced y continúan por la calle Félix Valencia hasta llegar a la Plaza de el Salto y retornar por la calle Juan Abel Echeverría nuevamente a la iglesia de la Merced donde se cumplirá el ceremonial de la primera entrada.

Todo el recorrido es de una belleza plástica impresionante, lleno de luz, color, música, poesía, bailes, danza y alegría, ésta es una fiesta esencialmente colectiva no solo por la **cohesión** que se da entre los personajes que participan, sino que **tiene la fuerza social de convocatoria** impresionante; toda la gente de la ciudad sale a verla. En cada esquina la Mama Negra cambia de pañolones mientras va haciendo bailar a su muñeca y tirando leche de burra a la gente, los huacos van curando del espanto; en las esquinas los engastadores disparan sus escopetas en honor al capitán quién con orgullo de ser el responsable económico de la fiesta saluda a la gente; los champuceros van corriendo con su balde de champus asustando a las personas; el Angel de la Estrella bendiciendo con su cetro; el Rey Moro airoso y con aire aristocrático; los monos loadores mostrando que son las voces del pueblo, derrumbando con sus versos prejuicios morales, mojigaterías, tomando revancha contra los dominadores con la palabra, con su inagotable capacidad de crear y

ABYA YALA

Virgen Santísima de las Mercedes
Cuidadora de burgueses y hacendados
¡Manda trago carajo!

haciendo reir y "chumar" a la gente; los ashangas cargando la generosidad de la jocha que será compartida sin egoismo; el abanderado haciendo piruetas con la bandera en las esquinas entre el aplauso de la gente; las camisonas yendo y viniendo, regalando caramelos y látigo, bailando incansablemente con el pueblo; la priosta y las mujeres compartiendo generosamente las ofrendas, tirando frutas, brindando trago a todos y, todo ello, al ritmo de la música de la banda cuyas notas envuelven de una mágica alegría todo el ambiente, baile, danza de yumbada, camaretas, todo en una policromía única en belleza, color y armonía mágicas.

Luego del recorrido y de haber llegado a la Merced, se instala la capitanía en la puerta lateral del templo, llamada la "puerta del perdón" para la celebración de los autos dramáticos del ceremonial; éste, como vemos, tiene la fastuosidad propia de las celebraciones que se acostumbraban a hacer en la colonia, en las cuales la Iglesia tuvo que mantener la mejestuosidad de las fiestas y celebraciones indígenas

practicadas antes de su llegada, por lo cual las adaptaron como medio para atraer la fe, expresándose nuevamente otra reinterpretación sincrética. El ceremonial de la Mama Negra refleja entonces esa híbrida majestuosidad de los rituales indígenas y la solemnidad de los autos dramáticos practicados por los españoles en tiempos de la Contrareforma y que fuera trasladada a América con la conquista.

El capitán sube las gradas y se pone de pie frente al público; a sus espaldas está la imagen de la Virgen de las Mercedes sobre altas andas; enseguida el abanderado inicia los honores al capitán moviendo su bandera con gran energía interrumpiendose para seguir con las venias de saludo; se acerca al capitán con paso solemne y arrodillándose, coloca frente al capitán un pañuelo de seda y sobre él su sombrero como expresión de respeto profundo; el capitán dejará caer varios billetes que serán recogidos por el abanderado con la misma reverencia, mientras los engastadores de la capitanía harán disparos al aire con sus escopetas y con paso marcial se entrecruzarán frente al capitán moviendo sus bastones con los dedos. Luego entra el Angel de la Estrella en su caballo, frente al capitán y ante la Virgen recita su discurso litúrgico pidiéndole que bendiga y ayude al capitán, mensaje que interrumpe para pedir música. Mientras la banda toca una corta melodía el palafrenero hace dar una vuelta al caballo por el espacio donde se efectúa el ceremonial; cuando la banda calla, el Angel de la Estrella sigue su mensaje pidiendo música en varias ocasiones. Cuando termina su discurso se santigua y bendice a los presentes. Las mujeres lanzan palomas al aire. Mientras la banda toca, el capitán saca a bailar a la Mama Negra luego de lo cual se ponen a bailar el resto de personajes. Terminado el auto sacramental se dirigen a una cantina cercana a la plaza para su primer "descanso" en donde beberán y comerán hasta realizar su "segunda salida" con igual recorrido y repetirán en el templo de el Salto, igual ceremonia. Se realizan tres salidas y sus respectivos descansos; en estos se seguirá haciendo honores al capitán. La fiesta dura de dos a tres días con las mismas características y luego de terminada seguirán bailando y bebiendo en la casa del capitán por ocho días más. Este, después de ocho días, tendrá que visitar a los acompañantes para agradecer y devolver la jocha.

Aproximaciones analíticas

Aspecto socio-económico

Tradicionalmente en la celebración de la fiesta de la Mama Negra los principales protagonístas son indígenas, podríamos decir semi campesinos, dedicados a la actividad agrícola y de manera complementaria a la artesanía, la construcción de adobes o trabajos en la construcción. Luego de que la fiesta fuera prohibida por varios años, fue celebrada por las vivanderas del mercado de la Merced, en su mayoría mestizas aculturadas pero con mayor raíz indígena.

Como la fastuosidad de la fiesta es grande, exige grandes gastos, ya sea para el pago de disfraces, la compra de abundante comida y alcohol elementos clave en la fiesta, así como para la pirotecnia, los voladores y el pago de la banda, gastos muy elevados y, dada la modesta situación económica de los participantes, en especial del ,prioste que tiene la responsabilidad económica central, deben ahorrar todo el año y endeudarse para toda la vida pues lo importante es el prestigio que debe ser reconocido por todos. Como siempre los beneficiarios son los curas, los prestamistas, los que alquilan los disfraces, los artesanos que trabajan la volatería, la banda, los comerciantes de frutas y comida, los cantineros y los vendedores ambulantes que hacen su "negocito" vendiendo jugos, helados, cigarrillos, caramelos, etc.

Es interesante el hecho de que a consecuencia de la agudización de la crisis económica se busca que la solidaridad manifestada en la fiesta se exprese también para poder realizarla, pues el prioste pide, como jocha a los participantes, pagar el trago, los disfraces, la banda, la pirotecnia, etc, o como actualmente hacen las vendedoras del mercado que están organizadas en una asociación, cada una se encarga de cumplir una "responsabilidad frente a la Virgen", esta "obligación" es socialmente compartida, lo que hace más factible su realización; al mismo tiempo, ellos saben que así aseguran la protección de la Virgen, tanto espiritual como económicamente, pues lo que dan a la Virgen "ella sabrá devolver" pues hará más floreciente el negocio.

ABYA YALA

Como hemos dicho, la fiesta de la Mama Negra constituye manifestación socio cultural, en las que se expresan no solo el contenido de la fe y los valores religiosos, sino que muestra fundamentalmente la gran riqueza cultural de nuestro pueblo que se funde en una serie muy rica de manifestaciones: poesía, música, danza, teatralizaciones, artesanías, todas ellas interrelacionándose para darle **contenido estético** de singular belleza.

En la fiesta, como hemos visto, se manifiesta con mucha claridad ese proceso de **reinterpretación sincrética** en la que se fusionan manifestaciones de la religiosidad indígena y campesina viva todavía en sus creencias, mitos y rituales, los mismos que supieron mantener a través de siglos, reinterpretándolos conforme a las exigencias de los procesos nuevos de la historia; valores que supieron fundirse y sobrevivir a aquellos que les trajeron los conquistadores y que en muchos casos superan a los de la cultura impuesta. Existen elementos culturales africanos traídos por los esclavos que trabajaron las minas representados centralmente en la propia Mama Negra y el resto de personajes con la cara pintada de negro. Encontramos también cómo esas reinterpretaciones han ido mostrando aspectos de la sociedad nacional dominante evidenciando la flexibilidad de la cultura para adaptarse a la dialéctica de los cambios históricos.

Esta capacidad de reinterpretación solo es posible cuando aquellos valores expresan un contenido cultural profundamente enraizado en el alma popular que no puede ser borrado y que se mantiene como forma de lucha y **resistencia** ante la dominación colonial primero y de las sociedades capitalistas después. La sociedad nacional dominante, al igual que los conquistadores, al no poder borrar esos valores de la cultura del pueblo, buscan utilizarlos con fines políticos e ideológicos que respondan a su necesidad. Frente a eso la fiesta es también una respuesta, aunque sus perspectivas como un hecho cultural estén condicionadas lamentablemente a la estructura que caracteriza la formación económico-social de nuestro país. La crisis ha impuesto cambios muy notorios, cambios que se pueden ver también expresados en algunos personajes de la fiesta, como veíamos. Sin embargo, la fiesta seguirá siendo, frente a la sociedad

nacional dominante, una muestra clara de la capacidad y riqueza de la cultura de nuestro pueblo.

ABYA YALA

Breve análisis comparativo

Toda sociedad necesita justificar su pasado, sus raíces. Una estructura social como la de Latacunga, piramidal y altamente diferenciada, buscó encontrar sus raíces en la cultura española, para justificar su alcurnia y sangre azul; luego pasarían a ser los terratenientes y gamonales dominantes.

Tanta ha sido la belleza y tradición de la Mama Negra que ha irrumpido con fuerza en la sociedad nacional, la misma que ha buscado apropiarse de dicha manifestación para mostrarse como depositaria de valores culturales. Siendo incapaz de crear una manifestación de la cultura propia, se ha visto obligada a copiarla, a remendarla, a convertirla en una comedia folclórica para alegrar turistas y satisfacer a las autoridades. Dicho fenómeno no se da como expresión de haber alcanzado un nivel de conciencia que mire y respete las tradiciones culturales, pues muchas veces, junto a curas sectarios, buscaron hacerla desaparecer e impidieron su celebración temporal, pero gracias al proceso de desarrollo de la cultura popular en el continente, lograron, por la fuerza creadora que posee, la celebración de la Mama Negra, la oficialización de la cual las autoridades se encargan de promoverla celebrándola el 11 de noviembre como homenaje a la independencia de Latacunga.

Si bien esta celebración mantiene el colorido, la alegría, los personajes de la fiesta celebrada en septiembre, se puede ver un **claro proceso aculturativo** y que la hace, en el fondo, totalmente diferente. Esta no tiene la carga de religiosidad que la otra encierra, pues se hace en honor de una fecha cívica, no se manifiesta como un acto ritul, sacramental, para, rompiendo lo profano, acercar al hombre a lo sagrado. En esta fiesta de noviembre, podríamos decir, todo es profano.

La fiesta está capitaneada por las autoridades, quienes a través de la misma, buscan elevar su prestigio; se sienten orgullosos porque ayudan al "rescate" de la cultura; más bien, creemos, a la apropiación de la cultura para deformarla; ellos ocupan los roles principales, son los personajes

principales de la fiesta: alcalde, prefecto, gobernador, concejales, los cuales serán la Mama Negra, el Angel de la Estrella, el Rey Moro, el capitán y miembros de la capitanía; participarán también sectores de la "burguesía" quienes se vuelven cultos disfrazándose de cholas, indios o yumbos; participan igualmente sectores de clase media que viven en los barrios populares y que contribuyen con comparsas, pues las autoridades no financian la fiesta, solo la propician; las comparsas son "las jochas" de los barrios.

La celebración resulta en sí misma una deformación de la de septiembre a pesar del interés de algunos por conservar los matices propios. El recorrido se hace por las calles principales de la ciudad; no se ve el rol inicial del capitán, ni existen las entradas; solo es un desfile de tres horas para afirmarlo como atracción turística. En la marcha los personajes van desordenados y cumplen sus roles no con la conciencia ritual que encierra en septiembre, sino como forma de "divertirse un momento". El Angel de la Estrella no hace su ofrecimiento, sino un discurso dicho burlonamente para simular al que se realiza en la propia festividad. En el parque central, donde termina el desfile, se hace una parodia del ritual de la capitanía que resulta más grotesca aún, pues ya todo el mundo está borracho, los copleros no tienen la "sal" de los verdaderos poetas populares, pues esta capacidad no puede inprovisarse. Algunos piden ayuda con anticipación a algún loero conocido. Es notorio además, para reafirmar el contenido aculturante de la Mama Negra del 11 de noviembre, la presencia de personajes y comparsas que nada tienen que ver con la celebración de septiembre y que son más bien clásicas en las festividades de efemérides de las ciudades y los pueblos; comparsas de disfrazados y bailarines descompasados que imitan muy mal. Danzas con disfrazados de indígenas de las distintas comunidades, baile de cumbia y salsa, y hasta de rock últimamente. No falta la banda de guerra y las escuadras militares; una gran columna de cholos montados a caballo representando al "patrón de la hacienda" que son hijos de hacendados que salen a mostrar su caballería; las camisonas realizan gestos grotescos, generalmente morbosos con la gente, se ha introducido un personaje que ya es popular "la allullera" que remeda a las vendedoras de allullas que se hacen tradicionalmente en Latacunga, va con grandes canastas; alta pollera, como minifalda, mostrando sus piernas y haciendo gestos obcenos que provocan la risa de la gente; hay música de muchas bandas,

de la policía, del ejército, también algunas de pueblo y de conjuntos folclóricos que salen para ganar popularidad. Ningún acto ritual se cumple como en la propia fiesta y todos ellos son remedos tragicómicos que expresan la carencia de una tradición cultural que no poseen y de una fe que se va perdiendo como resultado del proceso de secularización creciente que se vive en la sociedad actual, en especial en las ciudades, a medida que crecen y se "modernizan".

La Mama Negra del 11 de noviembre si bien mantiene el colorido que la estructura y características de los disfraces carece de la autenticidad con la que el pueblo manifiesta su fe y su cultura; es más bien una comedia aculturada que se efectúa para hacer ganar prestigio a las autoridades quienes aprovechan para invitar al Presidente, a los ministros y otras autoridades del poder central y amarrar compromisos, para mantener alegre a la gente para que no reclame sus derechos; **utilización ideológica** que no es nueva, muy frecuentemente usada por las clases dominantes, pues en la fiesta será el único día en donde se dará una conciliación de clases, donde las niñas de la burguesía se mezclarán y bailarán con los longos, aunque al otro día no los regresen a ver, lo que muestra que esta celebración **no afirma la cohesión social** con rasgos duraderos, pues una vez concluída, mantendrá la misma diferenciación de clases. Hemos podido observar, como dato interesante, como los sectores más ligados al interés de mantener la tradición cultural, buscaban representar los personajes tradicionales: huacos, urcu-yayas más ligados a la visión indígena, y, en el caso de algunos monos loadores también criticar y ridiculizar a las autoridades dominantes incluídas a las que ahí participan; así el capitán no es objeto de reverencia sino de burla, pues no hay el nexo de autoridad ritual que se ve en la celebración de septiembre.

Creemos que no está mal que se busque mantener las tradiciones culturales, siempre y cuando sea con el objeto de revitalizarlas para que supervivan y sean mostradas como expresiones vitales de nuestra identidad cultural; lo que no nos parece correcto es que se busque no un "rescate" sino una "apropiación" de dichos valores para utilizarlos política e ideológicamente en beneficio de autoridades y clases dominantes de la sociedad nacional justificando así su vinculación con la cultura popular. Esto conduce a convertir la celebración en una simple comedia, un remedo folclórico alejado del contenido mágico-ritual de la propia

celebración. La vuelve un acto aculturado que deforma la raíz histórica y cultural de esta hermosa fiesta. La sociedad dominante, como siempre han hecho los dominadores toman de la cultura del pueblo sus expresiones para deformarlas. Nuestro pueblo celebra sus fiestas para mostrar lo que es y lo que ha aprendido, pero también para conducirlo, como dice Sabine Speiser "Hacia un respeto mutuo y hacia un orgullo de la propia cultura, no contra las demás, sino para una unión más madura y conciente entre todos los pueblos pobres de este continente, sin que ninguno tenga que dejar o perder por eso su identidad", mensaje válido para entender que la fiesta de la Mama Negra no es sino manifestación socio-cultural que muestra claramente la fuerza vital e inagotable de la cultura del pueblo.

ABYA YALA

Conclusiones

1. La religión debe ser entendida como un hecho socio-cultural, pues ella forma parte de la cultura que desarrolla una sociedad concreta y en ella se expresan también toda la serie de interrelaciones que las sociedades viven en lo social, económico y político; pues en la religión se interrelacionan el ethos, la visión del mundo, los símbolos y las relaciones sociales.

2. Antes de la conquista española los habitantes de nuestra América tenían un sistema religioso de mitos, creencias y rituales muy amplios, profundamente ligado a la sacralización de la naturaleza que supieron reinterpretar teniendo en cuenta las creencias de la religión traída por los conquistadores, lo que produjo un sincretismo religioso que hasta hoy se expresa, base de la religiosidad popular.

3. La religiosidad popular debe ser entendida como el modo de ser religioso, gestado en la fusión de la religiosidad precolombina con aquella traída por los conquistadores españoles y que se caracteriza por ser más vivencial y estar al márgen de lo oficial; es sentida, vivida y practicada por las grandes masas de nuestro pueblo.

4. La religiosidad popular andina es aquella que se vive en las sociedades de altura escencialmente agrarias cuyas características son las de divinizar la naturaleza y sacralizar la realidad; su sentido histórico cíclico fomenta el fatalismo, el temor, la pasividad y el inmovilismo; es sensitiva,

sentimental, individualizante y permisiva, en donde predomina el carácter estético antes que el ético. Mantiene una rígida estructura casi inamovible basada en instituciones como los fundadores, priostazgo y compadrazgo. Sus manifestaciones están cargadas de barroquismo, tienen un contenido simbólico y ritual muy marcado que se expresa en el culto a las imágenes, a la cruz, a las que dedica procesiones, romerías y fiestas cargadas de solemnidad y alto contenido estético.

5. La fiesta es un momento de intensidad, una manifestación socio-cultural en la que se interrelacionan factores sociales, económicos, ideológicos y culturales que permiten al hombre vivir un tiempo sagrado para poder enfrentar el tiempo profano en el que diariamente vive. A través de la fiesta se acerca a lo sagrado y pide los favores de la divinidad a quien dedica su ritual festivo.

6. En la fiesta se afirma la chesión, pues ésta es vivida colectivamente, permite ganar prestigio a quién la promueve y es una cierta forma de distribución simple de excedente. Esta ha sido utilizada muchas veces ideológicamente para mantener el inmovilismo social y anular, la crítica de los graves problemas sociales y económicos en que la gente vive; pero también ha sido y es un mecanismo de resistencia y lucha contra el poder dominante, una forma de romper con la opresión de la vida cotidiana y cobrar vengaza de los dominadores y afirmar los valores de su cultura, cuya sola existencia muestra el carácter de su lucha y mucho más si es promovida por las organizaciones indígenas campesinas y populares.

7. La fiesta de la Mama Negra, de la Capitanía, de la Virgen de Mercedes o Santísima Tragedia, que se celebra en la ciudad de Latacunga el 23 y 24 de septiembre, constituye una manifestación cultural en la cual se expresan distintas manifestaciones de la cultura popular: música, danza, poesía, autos sacramentales, comedia, artesanía; es una síntesis de la cultura del pueblo.

8. En la fiesta de la Mama Negra se expresa claramente el proceso de sincretismo y reinterpretación que se dio con la llegada de los conquistadores españoles, pues se puede ver la pervivencia de personajes que reflejan la religiosidad y cultura indígenas (huacos, urcu-yaya, curiquingues, ashanga, camisonas, etc) mezclados con aquellos que nos

vinieron con la conquista (angel de la Estrella, Rey Moro, etc) y otros de la sociedad nacional que busca representar (capitanes y su tropa, por ejemplo). Se da también la sincretización con elementos africanos, como lo muestra la Mama Negra, el rostro negro y la alegría de los loadores, palafreneros y otros.

9. La fiesta de la Mama Negra se ha oficializado por parte de las autoridades que representan la sociedad nacional y la celebran el 11 de noviembre en honor a la independencia de la ciudad. Dicha celebración es una apropiación de los valores culturales populares que la conducen a que se vuelva una comedia folclórica para el turismo y a la cual las autoridades manipulan política y socialmente. Es una comparsa aculturada y deformante de la propia celebración y los personajes no cumplen sus roles conforme al ceremonial sino que lo hacen para querer demostrar su vinculación con la cultura popular; esta fiesta de noviembre logra una transitoria conciliación de clase, pero no mantiene una cohesión social duradera, sino que luego de su realización sigue pesando la diferenciación social marcada, resultante de una organización jerárquica, conservadora y snobista que alimenta las desigualdades sociales.

10. Sería importante investigar en el futuro dichas celebraciones para profundizar un poco más, tanto en los orígenes como en la interacción social y cambios que se están dando al interior como consecuencia del actual proceso socio económico y político que se da en el país. Ver las consecuencias que la oficialización de la Mama Negra está provocando en la celebración de septiembre, buscando profundizar en las interrelaciones que se dan entre lo social, lo económico, lo político, lo estético, lo ideológico, en fin, en todos los aspectos que se expresan en los sistemas culturales. Esta tarea en el futuro la realizaremos y nos permitirá tener una visión más amplia y científica de esta hermosa manifestación socio cultural a cuya comprensión y acercamiento hemos querido contribuir con este trabajo. Debe ser necesariamente profundizada bajo la madurez del conocimiento de la ciencia antropológica que nos proporciona un conocimiento holístico de la fiesta de la Mama Negra, en la cual hemos dicho, se expresa la fuerza vital y creadora de la cultura del pueblo.

BIBLIOGRAFIA

BARRIGA LOPEZ, Franklin
1980 "Episodios folclóricos y otras crónicas". Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito.

CARVALHO-NETO, Paulo de
1973 "Estudios de folclore", Tomo III. Editorial Universitaria, Quito.

ELIADE, Mircea
"Historia de las religiones", I. Mimeografiado, Quito

ESPINOZA, José
1977 "Estudio cultural formal de la Mama Negra". Quito, Instituto Andino de Artes Populares, Quito.

GONZALEZ, Justo
1990 "Evangelización de la religiosidad popular andina". Editorial Abya-Yala, Quito.

GONZALEZ, Susana
1981 "EL Pase del Niño", Editorial Don Bosco, Cuenca

GEERTZ, Cifford
"Ethos, Visión del mundo y análisis de los símbolos sagrados". Mimeografiado, Quito.

KAROLYS, Marco
1987 "La Mama Negra", SENDIP, Latacunga.

MARZAL, Manuel
"El sincretismo Iberoamericano", mimeografiado". Quito.

NARANJO, Marcelo
1986 "La cultura popular en el Ecuador" Tomo II, CIDAP, Cotopaxi, Cuenca.

PAREDES, Eduardo
"La Mama Negra" Editorial Cotopaxi, Latacunga

RUEDA, Marco
1982 "La fiesta religiosa campesina (Andes ecuatorianos)". Universidad Católica, Quito

SPEISER, Sabine

1988 "Pasión y muerte de Jesucristo en Esmeraldas". En Antropología, Cuadernos de investigación Nº. 4. Universidad Católica, Quito.

1989 "Tradiciones Afro esmeraldeñas". 2º edición Abya-Yala, Quito

WAAL, A. v. d

"Introducción a la Antropología religiosa". mimeografiado, Quito.

DANZANTES INDIGENAS EN LA FIESTA DE CORPUS CHRISTI

María Estelina Quinatoa C

Origen de la fiesta

Esta fiesta es celebrada por el mundo católico al comienzo del mes de Junio, el día jueves después del primer domingo de Pentecostés, es una fiesta en honor de la Eucaristía.

La primera celebración de Corpus Christi fue en el año 1247 en Bélgica. 17 años más tarde, el Papa Urbano IV extendió esta fiesta a todo el mundo católico.

La práctica de parar la procesión cuatro veces para celebrar la bendición a las cuatro esquinas del mundo, es todavía una parte importante de las celebraciones, unida a las plegarias para que haga buen tiempo antes de las cosechas.

Las expresiones alegres, las decoraciones coloridas, las costumbres elaboradas, el baile y los festejos se han desarrollado desde el siglo XV.

Esta forma popular de la celebración de Corpus Christi fue introducida por la iglesia en las colonias hispano-americanas.

Corpus Christi en las colonias americanas

La iglesia católica realizó dos funciones fundamentales en la colonia: la legitimación de las instituciones sociales, políticas y económicas españolas impuestas a los indígenas y la evangelización a los naturales para que estos adopten la religión católica.

El clero se encargó de la dirección de las construcciones de iglesias altares e imágenes, así también de ejecutar las ceremonias religiosas de forma magistral, las procesiones, la liturgia y la vestimenta religiosa muy decorada para impresionar a los aborígenes, usando en todo estas manifestaciones decoraciones de estilo barroco y las formas más teatrales para el mismo fin.

El pueblo de este continente ya estuvo acostumbrado a ver a sus sacerdotes muy decorados, como también, sus templos adornados con mucha riqueza.

Louis Baudin, en su obra "La vida cotidiana en tiempo de los Incas", describe la vestimenta de los altos sacerdotes en tiempo de los Incas...: "Después de la conquista fue fácil para los indios cuando vieron a los obispos con sus tiaras, de aceptarlos como altos sacerdotes de esta nueva religión". Se puede pensar que los, indígenas estaban predispuestos y respondieron con admiración a las poderosas imágenes del barroco religioso, parecidas a las de sus danzantes, que existieron desde miles de años atrás.

Origen de los Danzantes

El origen de la ceremonia o baile de los danzantes, con sus vestimentas muy elaboradas y elegantes, se remonta a nuestra prehistoria; cuando el hombre se preocupaba de agradar a sus dioses o pedir favores de los mismos a través de sus sacerdotes.

La tradición indígena asigna un nombre a este danzante llamándolo *"Tushug"* (bailarín, sacerdote, propiciador de lluvia).

La arqueología nos muestra la presencia de muchas figuras de danzantes ricamente adornados que son similares a los actuales.

ABYA YALA

En el período de Integración, se han encontrado evidencias, pero conocemos las manifestaciones de los grupos étnicos que viven hasta la actualidad y que seguramente se originaron muchos años antes.

En el Incario estas danzas continuaron con un ligero cambio; las danzas pasaron a formar parte de los *raymis* en honor al sol y también en las otras fiestas como de los muertos, cosechas, etc.

Los danzantes eran personas de la élite incásica como dice Baudin:

"...La danza era muy honrada por los peruanos. De carácter religioso, como todas las manifestaciones de la existencia, guardaba su significado ritual para la nobleza".

Cuando llegaron los españoles, los religiosos encontraron que la acción de la fiesta de Corpus Christi coincidía con la misma época de las fiestas de los indígenas, e incorporaron a los danzantes indios como participantes activos. El cronista indio, Guamán Poma de Ayala, escribe: después de la conquista *"los hijos e hijas de los caciques tenían que bailar delante del anfitrión, de la Virgen María y de los santos durante las fiestas religiosas".* El dibujo que acompaña a sus comentarios muestra a dos jóvenes bailando delante del altar sobre el cual hay un cáliz. Los danzantes usan máscaras que parecen ser inspiradas en los rostros europeos, sombrero con plumas, faldas, pantalones con campanillas en sus tobillos, cuchillos en sus manos derechas y una persona tocando la flauta (similar a la actual).

Danzantes en la colonia

En la colonia española, los indígenas continuaban con sus prácticas festivas incorporadas a las fiestas católicas. En las Resoluciones y Recomendaciones del Concilio que se reunió en Lima en 1567-68 acuerdan:

"Los indios que recientemente fueron convertidos tratan de

celebrar algunas fiestas que conmemoran a nuestro Señor y a los Santos especialmente el Corpus Christi. Pero siempre hay algunos que convencidos por el diablo pretenden celebrar nuestras fiestas cuando en realidad lo que hacen es honrar a sus propios ídolos. Ha pasado que cuando, de acuerdo con el Corpus Christi, los fieles llevan sus imágenes en canastas, otros indios han escondido sus propios ídolos entre las imágenes".

El Concilio reunido en Quito en 1570, recomendó que los sacerdotes desalienten las prácticas "idólatras" entre los indios. A pesar de esta recomendación, los danzantes de Corpus continuaron interviniendo en la celebración religiosa. En los archivos de la Curia de Quito, se encuentran recomendaciones para la celebración de Corpus, incluyendo la organización de los bailes indios. Al final del siglo XVII la iglesia considera que algunas creencias no son idolátricas sino simplemente supersticiones.

El geógrafo italiano Julio Ferrario describe la procesión de Corpus como algo celebrado con especial esplendor con arcos triunfales y altares en las calles, tapices que cuelgan de los balcones, y de las magníficas vestimentas que llevan los participantes en los desfiles.

Ferrario describe a los danzantes con máscaras que parecen ángeles y el baile como exótico; después de la procesión, la actuación de los danzantes dura unos días a manera de tarea religiosa y no son pagados por su participación. Ferrario indica la participación indígena en esta fiesta religiosa a finales del siglo XVIII.

Danzantes Indígenas en el Siglo XIX

Viajeros extranjeros, como Gaetano Osculati, relatan que los danzantes de Quito y Latacunga iban en procesión... "pintados de varios colores y adornados con plumas de papagayos, conchas, semillas y otros adornos imitando a los salvajes yumbos; iban saltando y bailando continuamente sin reposo blandiendo sus lanzas de madera y otras armas". También expresa su opinión sobre la actitud de los danzantes: "Estos fanáticos para poder usar uno de estos vestidos se gastan en un día los ahorros de un año... De todas maneras el danzante goza de varios

privilegios; el máximo es de poder entrar a las casas sin ser invitado, sentarse a la mesa, e irse sin tener la obligación de agradecer y otros privilegios más".

ABYA YALA

Jorge Juan y Antonio de Ulloa en su viaje a la América meridional describen que lo más particular de esta procesión eran las danzas de indios, para lo cual los curas, así de Quito como de la sierra, nombraban un mes antes de la fiesta el número de indios que habían de formarlas. Desde este punto, empezaban ellos a adiestrarse en danzas nacionales, al son de un tamboril y de una flauta tañidos por un indio. De igual manera describen como se vestían los danzantes: con camisa y jubón de mujer más o menos rico, medias y unos botines picados y sembrados de muchos cascabeles, una especie de máscaras de cintas de varios colores le cubría la cara y la cabeza. Con este traje se daban el nombre de ángeles y juntándose en cuadrillas de ocho o diez iban por las calles.

La fiesta de Corpus Christi

La fiesta en todos los lugares está patrocinada por priostes nombrados con anterioridad: un mes, un año, etc. Los priostes son los que contratan a los danzantes, músicos, alquilan los trajes y también proveen la comida y la bebida para todos en la fiesta. En estos quehaceres los priostes se esmeran, porque de todo esto depende el prestigio que ganarán.

Los priostes son presentados por el cura en una misa de domingo. Los parientes, amigos y priostes anteriores ayudan en los gastos y organización de la fiesta.

Es una fiesta comunitaria, porque participan de una u otra manera todos los miembros. En todo este conjunto sobresalen los *"tushugs"* que son personas con una larga trayectoria por su conocimiento de los pasos, movimientos, etc. Se podría decir que son las más importantes de las fiestas, por su participación como bailarines y por el trato que reciben de todos los participantes.

Antes los danzantes se tomaban la plaza de una forma simbólica de, lugar de los mestizos, por unas horas se tomaba la comunidad y la

presencia indígena se podía notar, esto ocurria el día anterior a la fiesta; los danzantes y los acompañantes se quedaban a dormir en el pueblo. Al día siguiente la fiesta comienza con una misa a donde asisten los festejantes, terminada la misa sale la procesión por el pueblo encabezada por quienes llevan la custodia, bajo un manto, cantando y rezando canciones religiosas.

Detrás de los sacerdotes vienen los danzantes, llevando velas en su mano derecha, seguidos por los priostes y las mujeres de los danzantes acompañados por los "saumeriantes" (personas que llevan incienso) y llevan el saumerio entre flores seguidos por los acompañantes; indígenas, y mestizos del pueblo; en las cuatro esquinas donde se han improvisado altares se detiene la procesión, donde ponen la custodia y se arrodillan para la bendición; y los danzantes se quedan de pie detrás de los sacerdotes, luego regresan al templo donde realizan la última plegaria; más tarde los danzantes, priostes y acompañantes desfilan por la plaza con la banda de músicos, deteniéndose para bailar en cada esquina, ellos tienen en su mano derecha una daga de madera en vez de vela, a medio-día, los danzantes se detienen para almorzar y beber, luego se reinicia el baile hasta el anochecer; durante el baile asisten además otras actividades como el palo encebado, en el que participan los jóvenes.

En la fiesta participan las autoridades, la iglesia, los habitantes del pueblo que adornan la plaza, y las casas las "cantinas" donde expenden alcohol y la chicha son de propiedad de los mestizos, al igual que las comidas preparadas para el consumo de los espectadores.

Los indígenas priostes aportan con el financiamiento que representa un gasto muy elevado, quedando endeudados hasta por diez años; a cambio de ganarse el prestigio y el respeto de la comunidad por haber sido el "prioste".

Los amigos y familiares gastan de la misma manera, colaborando con dinero o especies como "papas, maíz, panela cuyes, gallinas, incluso los danzantes mismos este apoyo son llamados "jochas" que serán devueltas en los próximos años.

Los trajes de los danzantes están en manos de los mestizos del pueblo que cobran precios muy altos de alquiler y piden joyas o dinero como garantía que serán devueltos cuando las vestimentas sean entregadas a su dueño.

ABYA YALA

El traje de los danzantes

Comprende cola, yugo, bandas, careta, peluca, pañuelo, guantes, *tahali*, cascabeles, *HUMA*, macana, camisa, peto o pechera, delantal o falda, enagua y calzones; en la mano derecha llevan una "daga"

En la actualidad los danzantes han sufrido un cambio notable, en otras festividades, incluso en fechas cívicas como el 11 de noviembre: independencia de Latacunga. El status del danzante ha ido mermado de su categoría. Tomándosele como signo decorativo.

Encontramos danzantes aún hoy en las provincias de Cotopaxi (Pujilí y Latacunga), Tungurahua (Salasaca y Quisapincha) y en Chimborazo (Yaruquíes y Punín).

Los danzantes recorrían las esquinas de la plaza donde bailaban un tiempo corto que coincidía con el cierre de las puertas de la iglesia y que marcaba el fin de su participación. Era un tiempo de separación entre el rito religioso y la fiesta secular, que duraba hasta el día siguiente.

Esta tradición cultural de Corpus Christi se mantenía sobre la base del sistema de relaciones sociales y económicas que existían y que todavía, en la actualidad se pueden ver, aunque con ligeros cambios, en la redistribución y recreación. Así, el dinero, por ejemplo, es redestribuído entre los miembros de la comunidad en comida, bebida, pago de danzantes, pago de la misa, procesión del cura. etc. Además, en la fiesta participa toda la comunidad indígena, el pueblo y miembros de la Iglesia. La comunidad lo hace activamente mediante la financiación de la fiesta, esto ayuda a fortalecer la posición del prioste, quien recibe la colaboración de familiares, compadres, vecinos, amigos, ya sea en trabajo o en dinero, reforzando también las relaciones sociales de la comunidad. Las autoridades del pueblo colaboran en la organización y decoración de la plaza, también son responsables de mantener el orden de la fiesta. Esta

participación, además de prestigio, les deja beneficios económicos, por esta razón algunos pueblos son famosos, lo que ha posibilitado el incremento del turismo.

ABYA YALA

Esta manifestación indígena y popular, constituyó un legado histórico que decayó en la década de los 70, sobre todo en lugares como Cotopaxi.

Los danzantes hoy

La fiesta de Corpus Christi ha sufrido cambios significativos; varios son los factores que provocan estos cambios. Entre otros, podemos destacar:

1. El alto costo del financiamiento y las pocas posibilidades de cubrirlo.

2. La desestructuración de las comunidades indígenas por la masiva migración hacia las grandes urbes.

3. La presencia de sectas religiosas que han influído fuertemente tal es el caso de lo ocurrido en Chimborazo, en la zona de Colta, en donde, hacerse evangélicos, los indígenas dejaron de realizar la fiesta con danzantes. (Observación personal, años 60).

En Cotopaxi el grupo cultural "los Tucumbis" tratan de mantener la memoria cultural de los danzantes a través de bailes en ocasiones especiales.

En la provincia de Tungurahua, se mantiene todavía la fiesta de Corpus y los danzantes en Pelileo y Salasaca. Cabe anotar que es la comunidad quien mantiene la fiesta a pesar de las presiones del medio circundante.

En Chimborazo hay algunos danzantes que han heredado la tradición de sus "mayores" y a quienes les contratan para San Pedro, pases de niño, etc. Los danzantes mestizos son diferentes en su vestido,

es más sencillo porque en lugar de las "humas" altas, se utiliza el sombrero de fieltro adornado.

La presencia de estos danzantes en las diferentes fiestas dan mayor categoría a las mismas, razón por la cual son nombrados (requeridos) para las fiestas populares en Yaruquíes, Riobamba (Barrio de Santa Rosa),etc.

Esta adaptación de los danzantes es consecuencia del cambio de socio-económico indígena al integrarse al sistema socio-económico nacional.

Esta misma adaptación de los danzantes indígenas ha traído como consecuencias la pérdida de la fiesta para los indígenas y la difusión de los danzantes hacia la población restante del Ecuador.

Quizá se podría añadir que por lo menos, el danzante, como personaje, no se perderá de la memoria colectiva de los ecuatorianos.

ABYA YALA

CORPUS CHRISTI EN SALASACA

Carmen Sarzosa Tobar y
Lida León Cisneros

En el calendario social de la comunidad Salasaca contamos 12 festividades, siendo la más importante la fiesta de Corpus Christi con su octava y *chishi* octava. Esta fiesta dura aproximadamente un mes. La fiesta se inicia el domingo anterior al Corpus Christi, con la entrega del "mediano" o "ensayo" a los danzantes y "maistro", en la casa de los Alcaldes.

Se reunen en el patio de la casa los que harán de danzantes con sus familiares, el "maistro", parientes y vecinos del Alcalde. El ambiente, más que festivo es ritual, por el silencio y la atención de todos los asistentes. El Alcalde está sobrio, saludando a los que llegan; entra y sale de la cocina, vigilando el desarrollo del acto. Dos Salasacas jóvenes, parientes del Alcalde, reparten el "ensayo", entregando a cada danzante una batea mediana, llena de papas cocinadas cubiertas con salsa de ají y un cuy asado encima. Los danzantes los pasan a sus esposas (o sus madres si son solteros), que los ponen en manteles, traídos para el efecto, y devuelven el recipiente, agradeciendo al Alcalde. Además, a cada danzante le entregan una gallina viva. La actitud, tanto del que entrega los dones, como de los que reciben, es respetuosa. Por último les entregan cuatro panes grandes.

Una vez terminado el reparto a los danzantes, brindan a todos los asistentes: panes, naranjas, un plato de "mazamorra" de harina de haba,

maíz, arveja y un plato de caldo con carne, papas, fideo y mote, además brindan chicha. Parte de estos alimentos son guardados en recipientes para llevarlos como *"huanlla"* (lo que se guarda de un obsequio, para llevar a la casa, especialmente comida).

Luego de terminado el reparto del "mediano" y la comida a todos los presentes, algunas mujeres comienzan a cargar sus *"huanllas"* y, sin más, se van hacia sus casas.

La fiesta se reanuda el miércoles, con las vísperas.

En casa del Alcalde mayor en las vísperas de Corpus Christi, igual que en las otras fiestas, hay mucho movimiento en los preparativos. Una señora prepara la peluca para uno de los danzantes, lava el pelo muy largo, llamado *"chanta"* sujeto a un *"chumbi"* (faja), y luego lo cuelga de un palo plantado en el centro del patio de la casa; para darle brillo y rigidéz lo frota con cabuya tostada.

Por la tarde el Alcalde con dos Salasacas, que harán de danzantes, acompañados de parientes, se dirigen a la casa de la señora que alquila los disfraces; se empieza a revisar la indumentaria y a revestirse. Todo se hace en ambiente festivo, tomando chicha y comiendo mote. Las piezas de que consta el vestido del danzante de Corpus son:

- pañuelo *"Huatashca"* (amarrado);
- especie de falda blanca con encaje ancho al borde;
- falda de tela espejo de color encendido, menos larga que la anterior;

"pechera": un rectángulo bordado en terciopelo morado, con tiras en las esquinas, que se sujetan en el pecho;

"pañuelo" de color encendido que llevan en los hombros, alrededor del cuello;

"banda" varas de las que suspenden franjas de damas se llaman "voladores de banda";

"chanta" (pelo de llama) peluca de pelo muy largo y rígido que con el *"Chumbi"* se sujetan la frente;

"maki paño" pañuelos de color, vistosos, que llevan en las manos;

"cashcabel" cascabeles que por medio de un rectángulo de cuero,

van sujetos a las pantorrillas, para marcar el ritmo de la danza;

"uma tiuncu" un tocado para la cabeza, adornado con baratijas y espejos, que terminan en tres conos de plumas de colores, es alto y pesado;

"mashcara" careta de malla;

"gudu" monedas, (algunas de plata antigua), que llevan suspendidas delante de la careta;

"alfonki" una cruz adornada con cinta de colores, que llevan en la mano;

"cuski cruz" cadena con una cruz de plata, en algunos casos, que llevan suspendidas sobre el pecho;

"sombreropi pluma huatashca" sombrero de lana blanco, tradicional de los Salasacas, adornado con cintas de colores vistosos; se lo ponen cuando se quitan el "uma tiuncu";

Necesariamente deben usar zapatos.

Mientras los danzantes se visten, en el centro del patio, se coloca la mesa con alimentos de la forma acostumbrada, ya antes descrita, y se reúne gran cantidad de Salasacas, pues el Alcalde, a todos cuantos pasaban por el "chaquiñan" (camino de herradura), los ha invitado y les ha brindado chicha y mote. Se ríen y conversan animadamente.

Una vez vestidos los danzantes, se guarda silencio; los danzantes se acercan a la mesa servida. El mayor de ellos (suegro del Alcalde), pronuncia una oración en quichua y bendice la mesa; enseguida el Alcalde brinda tres "mates" de chicha a cada danzante diciendo: "En el nombre del Padre del Hijo y del Espíritu Santo"; luego da orden al "maistro" (músico con bombo y pingullo) que toque y los danzantes inician la danza haciendo todos los mismos pasos y gestos, mientras todos en silencio los miran.

Después de unos minutos, termina la danza; los danzantes se acercan al Alcalde y le dan la mano; lo mismo hacen con las personas mayores que están presentes.

Por la noche el grupo, presidido por el Alcalde, retorna a casa de éste, en donde se continúa comiendo y bebiendo.

ABYA YALA

La celebración

En la casa del Alcalde Mayor hay animación. Desde las 9 a.m., se empiezan a congregar parientes, amigos y vecinos: todos entregan la "jocha" a la esposa del alcalde, generalmente en dinero. Los que atienden, pasando chicha y comida de fiesta (caldo y mazamorra), son los jóvenes parientes del Alcalde; la esposa se está arreglando.

Una vez vestidos, los danzantes bailan y hacen los mismos ritos descritos en las "vísperas". Luego de haber comido, todos se ponen en camino a Pelileo. Deben ir danzando por el "chaquiñan" viejo; en Cruz pamba hacen una "parada". Un Salasaca jóven lleva a sus espaldas un pondo de chicha, que se brinda en este lugar.

La esposa del Alcalde, vestida con la indumentaria de fiesta, lleva atados de mote y harina, ayudada por su hija, para cocinar la "mazamorra" en la chichería del pueblo.

En Pelileo la esposa del Alcalde llega a la chichería previamente conseguida: allí a cambio del consumo de chicha, le dan "posada" para cocinar y comer.

A la misa de los Alcaldes en la iglesia parroquial de Pelileo, en esta no asiste ningún Alcalde ni danzante (almenos, en la oportunidad que presencie)

Pero después de la misa en las gradas del atrio de la Iglesia y en las veredas, se congregan gran cantidad de Salasacas, todos vestidos de fiesta. A las 12 a.m. se oye la volatería que anuncia la llegada de un Alcalde. A partir de este momento van llegando los 28 Alcaldes, uno a uno, con la "vara" y la botella en la otra, con los danzantes y "maistro" y acompañantes. Llegan frente a la Iglesia y danzan haciendo varias reverencias, luego van a la casa cural e igualmente bailan en el patio frente a la misma. El Párroco no sale. Después se dirigen a la posada-chichería, en donde comen y beben, terminando con peleas. No entran a la Iglesia, ni participan en la procesión de Corpus, ni a ningún acto religioso "oficial". Así termina el día de la fiesta de Corpus Christi.

La octava se inicia después de nueve días de la fiesta de Corpus, el sábado, con las vísperas. Por la mañana el Alcalde, ayudado de sus parientes, desposta un chancho y lo prepara. Las mujeres pelan papas mientras otros parientes jóvenes van a cortar hierba para los animales, la suficiente para los días de fiesta.

Así sigue desarrollándose la fiesta por tres días más entre juegos y danzas, chistes y alegría de toda la comunidad.

Personajes principales

- Alcalde mayor
- 27 Alcaldes más (depende del tipo de cosecha: a mayor cosecha más número de Alcaldes a menor cosecha menor número de Alcaldes)
- Danzantes, dos por Alcalde
-Priostes por voluntad propia
- Maistro el más viejecito que sabe tocar bombo
- Parientes
- Vecinos
- Pueblo en general

Rol de cada persona

El Alcalde Mayor

Es el personaje central principal de toda la fiesta o ceremonia. Es el transmisor directo de la cultura en el campo religioso y social. El Alcalde es sumamente respetado en la comunidad. De él depende el saneamiento moral de la misma, según sus costumbres. Es la máxima autoridad religiosa.

Danzantes

Todos los danzantes son contratados por los Alcaldes, tanto mayor como compañeros. Llevan las mismas atribuciones que el Alcalde Mayor. En la comunidad tienen mucho prestigio los 27 Alcaldes.

Priostes

Se llaman así las personas que pasan la fiesta y la misa. El rol de los priostes es solamente de contratar el Sacerdote para la Misa y hacer una (pequeña) fiestita en su casa.

Maistro

Hay dos o tres maistros principales en la comunidad. Son los llamados a tocar el bombo y el pingullo yendo delante de los danzantes. Su bombo es sumamente arreglado con naranjas o frutas y una botella de aguardiente.

Parientes y vecinos

Tienen la obligación de ir a los lados de los danzantes y detrás de ellos con el fin de acompañar de cerca a los Alcaldes y danzantes.

El pueblo admira, gusta, felicita o critica.

El pueblo y la fiesta

Las fiestas son para los Salasacas como el aire que respiran las plantas o como el oxígeno para el hombre, porque la fiesta es signo de cohesión de la comunidad. En torno a la fiesta la comunidad se siente alegre y muy unida.

Las fiestas son momentos de recreación, de expansión sana para la comunidad. Como decía un grupo de Salasacas: Si a nosotros nos quitan las fiestas nos matan y la comunidad se dividiría.

Factores que intervienen

Las fiestas de los Salasacas siempre han estado en auge por la participación decidida y total de los jóvenes, aún para ser danzantes, a pesar de que hay algunos jóvenes que cuestionan el egreso económico que se tiene. Pero en relación con el valor importante que presta a la

comunidad la fiesta supera los gastos. Así lo juzgamos según entrevistas realizadas.

En síntesis vemos que la comunidad Salasaca sigue manteniendo su cultura y la fiesta sigue siendo factor de transmisión de sus costumbres y tradiciones.

ABYA YALA

EL TAITA CARNAVAL EN JUNCAL
(Cañar)

Clemente Muñoz Vásquez

El carnaval en Juncal, provincia del Cañar, es la fiesta más grande e importante que se realiza en el curso de cada año.

La comuna de Juncal, se encuentra en el Noroeste de la ciudad de Cañar. Tiene una extensión de 10 Kms^2 El territorio de Juncal se extiende desde el páramo a una altura de 3.600 m.s.n.m. y hasta el río a 2.600 m.s.n.m. Tiene un clima templado y frío.

Historia

Juncal es una comuna indígena muy antigua, fundada por la colonia española en el siglo XVII, cuya población actual es de 1600 personas aproximadamente, que viven en un caserío disperso, mientras que una pequeña minoría de 100 personas viven alrededor de la plaza central, donde queda también la escuela y la capilla. En Juncal los hombres llevan pelo largo, cushma (que parece un poncho angosto de color negro, tejido en un solo pedazo y ajustado alrededor de la cintura por una faja); las mujeres llevan polleras de colores, blusa de seda, un pañuelo grande fijo y pintoresco, que lo llevan en la espalda como reboso y un sombrero de lana. Su lenguaje es el quichua, que se mantiene, pese a que en la escuela se enseña el castellano, a las migraciones temporales a la costa y al contacto permanente en los mercados con gente de habla castellana.

Origen del Carnaval

La celebración del carnaval, según el calendario católico, es una fiesta secular. Los indígenas de Juncal, solamente son católicos en un sentido superficial. La fiesta de carnaval, es puramente indígena. A partir del Año Nuevo, toda la comunidad está orientada hacia los días de carnaval y solo hay otra fiesta, la de Carmen Octava, que se celebra en Agosto. Estas dos fiestas tienen características interesantes en común; ambas eran consideradas como "peligrosas", porque los cerros se abrían y por otro lado, durante los mismos se permite tocar instrumentos de música que no deben utilizarse en el resto del año, tales como el pingullo (una flauta tallada de hueso de cóndor), la caja (un tamborcito de madera y cuero de ternero, sujetada con un hilo de cabuya y de algodón para carnaval y la dulzaina para la Carmen octava. Por último, las dos fiestas estan en oposición: mientras que el carnaval está organizado de una manera fuertemente decentralizada y participa toda la comuna, la fiesta de octava está organizada de una manera fuertemente centralizada desde el centro de la plaza. El centro en esta ocasión se denomina Pucará, un concepto que también en carnaval es de suma importancia.

Fiesta

Fiesta para los juncaleños quiere decir todo lo opuesto a la vida diaria, pobre y penosa. Fiesta significa exceso, generosidad, el placer de los sentidos, la buena vida, que contrasta con la dura vida cotidiana. Por eso, todas las fiestas de Juncal estan divididas en tres partes: un retiro momentáneo de la vida cotidiana (vísperas), la fiesta propiamente y el retorno a la vida cotidiana.

Mitos y Ritos del taita Carnaval

Para los indígenas de Juncal, el carnaval es una persona, un forastero que viene andando desde un país desconocido. El lunes de carnaval los altos Cerros del Nor-este, bajan por las laderas y desaparecen el día martes. El carnaval viene disfrazado de vaquero, con zamarro y sombrero grande de cuero de buey reforzado, para protegerse de los golpes con bolas de piedra que pueden propinarle en su recorrido. Las bolas de piedra son de *huaraca*, una arma de los indígenas de Juncal que utilizan para las

peleas, y una *picsha* (un bolso cilíndrico cocido de hilo de cabuya) para llevar la comida.

Taita carnaval, también lleva una flauta o pingullo y una caja. Viene para visitar a la gente y dejarle su suerte; pero no viene solo, sino acompañado de una persona que se llama Yarcay que es el "hambre". El Yarcay no tiene ningún distintivo especial, excepto que no posee nada, tampoco lleva fiambre (comida) suficiente en su bolso. Taita carnaval viene para visitar las casas de los indígenas de Juncal; pero esas casas deben estar limpias en los días de carnaval. Cuando las casas están sucias, desordenadas el no se queda, se queda el Yarcay. Para que Taita carnaval se quede, las casas tienen que tener puesta la mesa con mantel y pan colorado a los extremos de la mesa, con flores metidas en el pan, buena comida y bebida. Entonces, Taita carnaval se sienta en ella y come, y dejará la suerte en la mesa. Lo que además se brinda son papas, mote, cuy bien asado, chicha, trago y los panes.

Quienes no tienen fondos para poner una buena mesa no serán visitados por Taita carnaval. Corren el riesgo de que no se quede él sino su compañero el Yarcay (hambre) y permanecerá allí largo tiempo hasta la cosecha, después de que Taita carnaval se haya marchado.

Celebración de la fiesta

El primer signo infalible de que la temporada de carnaval se acerca, es el sonido del pingullo que se empieza a tocar a principios de febrero.

En vísperas de carnaval, en la mayoría de la casas, se ven jóvenes, que se encuentran en plenos preparativos, particularmente de los instrumentos para salir a pasear en los días de carnaval. Desde tempranas horas de la noche, los jóvenes se encuentran arreglando o construyendo las cajas (tamborcillos), cuyo trabajo es muy laborioso y lento porque, primero, hay que dejar el cuero de ternero en agua para su remojo, por lo menos un día y una noche. La tablilla que servirá de protector de la caja, para que sea fácil darle la forma de un círculo, también se deja en remojo un día y una noche. Igualmente dejan en remojo unas ramas secas de capulí, bien delgadas, sin corteza para poder colocarlas al filo de la tablilla que sirve para templar el cuero. Una vez que se han remojado

ABYA YALA

estos materiales, se dejan por unas horas en reposo para luego soplar con trago y chicha varias veces a fin de que la caja tenga una mayor resonancia. Cuando se dispone de todos estos materiales ya preparados viene la armada de las cajas, que se va haciendo con mucha paciencia y "probando" es decir, tocando, tocando hasta que dé un tono fuerte y agradable. Cada uno tiene que desarmar la caja, caso contrario, esa caja sonará ronca. Algunos se amanecen armando su caja cuando no se han preocupado con anticipación de prepararla. Los jóvenes son especialmente los encargados de hacer este trabajo. En cuanto a los pingullos, también los construyen de caña guadúa e igualmente los preparan con trago y chicha. Actualmente los construyen de tubos de plástico: ésto es más fácil.

Las personas mayores se dedican a arreglar el sombrero, las máscaras y todo el traje, que consiste en una especie de mono o mameluco, de una sola pieza, hecha de tela gruesa de color azúl o gris; estos trajes sirven para disfrazarse de **Rucu Yaya** (padre viejo) y salir a pasear en los días de carnaval.

Tanto el pingullo como la caja deben ser utilizados solo en la semana de carnaval. La música es el símbolo más simple y fuerte de carnaval. Está prohibido entonarla durante otra época del año (excepto en el período antes mencionado y después del carnaval). La razón de esto es que al hacerlo se estaría llamando a Taita carnaval a deshora: esto sería vergonzoso, sería como mendigar.

En los días de carnaval, ninguna casa debe estar sin chicha y pan para ofrecer a los visitantes; 5 días antes se empieza a hacer chicha y pan. Cada familia hace por lo menos de 20 a 30 litros de chicha de jora, y en el gran horno cerca de la plaza cada familia amasa, forma y hace grandes cantidades de pequeños panes de trigo sin fermentar. Tienen la forma de empanadas, **achupillas** (panes pequeños), huahuas (niños) tórtolas y huagras (reses).

El fuerte despliegue social antes y después del carnaval supone que toda la gente está en casa en Juncal. La gente trata de acabar los trabajos urgentes de agricultura a tiempo. Se trata especialmente de la cosecha de papa y de la siembra de trigo que deben terminarse en esa temporada. La

gente que trabaja de temporada en la Costa también vuelve a Juncal. Así mismo los que viven en el páramo cuidando animales y sementeras, bajan para estar todos juntos en la fiesta.

El domingo antes de carnaval, hay como siempre el mercado en la ciudad de Cañar; pero este domingo se llama Chagrana, lo cual en realidad significa "irse al campo a buscar algunos choclos frescos para la comida". Pero en este caso se alude a que se va a la feria de Cañar para comprar artículos de primera necesidad y de lujo tales como: sal, azúcar, café, trago, cintas de adorno y ropa. Eventualmente se vende un costal de papas, una gallina, un borrego para obtener dinero y poder realizar estas compras. Este domingo se considera como la víspera de carnaval verdadero y todos van vestidos con sus mejores trajes de fiesta. Regresan bien borrachos. La víspera es muy importante para los juncaleños, porque es una manera de pasar del estado diario al estado de fiesta.

En los tres días de carnaval ocurre una verdadera migración de la gente de Juncal, que sale vestida con la mejor ropa, días en los que se come, bebe, festeja y se divierte con relaciones sexuales extramatrimoniales. Los jóvenes van de casa en casa, en grupos de 3, 5 y 7 personas con sus cajas y pingullos. Entran libremente en cualquier casa en este "paseo" del carnaval, sobre todo donde existe chicas solteras. Allí toman, comen, juegan, cantan. En tiempo de carnaval son días propicios para los jóvenes de ambos sexos para encontrarse libremente los unos con los otros fuera de la vigilancia autoritaria de los padres. Son oportunidades para vacilar y enamorar. También son días de peleas, disgustos y algunas veces hasta de muerte, porque son ocasiones para devengar algunas riñas que se ha venido manteniendo en la vida y que se guardan para los días de carnaval.

El día miércoles, la gente vuelve a sus propias casas y así se acaban los días de carnaval propiamente. Algunos años la gente organiza para los días jueves y viernes juegos de "gallo pitina" y la corrida de cintas que es muy importante. A partir del día viernes está prohibido tocar el pingullo porque eso en la terminología de los juncaleños sería igual a mendigar, tanto en lo que atañe a Taita Carnaval como a los otros juncaleños. El período de la gran generosidad retributiva definitivamente ha terminado.

Sentido y pervivencia de la fiesta

El carnaval en Cañar, especialmente en Juncal, es de carácter mixto, con juegos y rituales. Si se mira en conjunto esta tradición revela, a pesar de su carácter disperso, algunos rasgos estructurales muy interesantes. Primero, es sorprendente como todo el carnaval puesto en escena por los indígenas muestra una inversión total respecto a la institución católica española.

Los indígenas de Juncal han recibido los elementos fundamentales de la fiesta por medio de los españoles y los mestizos; pero han cambiado los elementos significativos. Para el catolicismo español, el carnaval es una fiesta secular que prepara el período de ayuno, la cuaresma, a la que la gente se somete voluntariamente. En cambio para los indígenas, el carnaval es una fiesta religiosa central con rituales como el Pucará, y una interpretación mítica de los símbolos dominantes, el oro por ejemplo; es una fiesta que decide si en lo futuro tendrán suerte y fertilidad o a lo mejor tendrán hambre y pobreza.

Taita Carnaval, como figura, no es originalmente indio ni europeo, pero es algo intermedio, un mediador entre un pasado glorioso y un presente miserable. En Juncal, Taita Carnaval se concibe como un héroe mítico que cada año pasa por allí y por lo menos asegura a los indígenas la posibilidad de un buen año y de una buena vida.

Actuamente la celebración del carnaval en Cañar, particularmente en Juncal, está perdiendo fuerza, esta en decadencia, porque existe mucha influencia de la radio, la grabadora, además por la salida constante de jóvenes a la costa, en busca de trabajo, La pobreza misma que reina hoy, en las comunidades, es un factor que ha contribuído para que vaya decayendo esta manifestación cultural.

EL MATRIMONIO EN CACHA

Martha Susana Bravo A.

Durante mucho tiempo, el matrimonio en la zona de Cacha ha sido considerado como una de las más ricas expresiones culturales de este pueblo. Las actividades que se despliegan con anticipación; la variedad de ceremonias, la música, los versos y otras manifestaciones propias de esa cultura en esta ocasión, son capaces de cautivar la atención y el interés de cualquier persona que tenga la oportunidad de presenciar ésta ceremonia.

He aquí la descripción detallada de todo este complejo conjunto de manifestaciones culturales de la zona de los Cachas:

En ocasiones, la novia es elegida en secreto por su pretendiente y ella solo se entera de los propósitos del hombre cuando es raptada. En otros casos, existe un enamoramiento previo, pero a escondidas de sus padres. En todo caso, una chica cacha nunca dirá sí al matrimonio por más que lo desee. En el momento en que el hombre ha decidido casarse, habla con sus padres y familia más cercana para pedirles consentimiento a fin de poder contraer matrimonio. El apoyo moral es importante, sin la cooperación de la familia el novio no puede casarse, pero en cambio si el futuro matrimonio es aprobado por la familia del novio, inmediatamente se inician los preparativos para realizar el "pedido de mano" a la familia de la novia. Con este propósito se prepara un "mediano" o "agrado" que es un obsequio, consistente en pan, plátanos, cabeza de chancho hornado y a veces, algún otro producto más.

ABYA YALA

Rapto de la novia

Si el "agrado" es aceptado por los padres de la novia, se inician los preparativos para la boda; caso contrario, el novio deberá buscarse otra chica o solicitar la ayuda de familiares y/o amigos (jóvenes) para planear y llevar a cabo el rapto de la chica. Con el plan elaborado se inicia toda una labor de espionaje: los familiares o aliados del hombre vigilan a la chica cuando va a pastorear el rebaño, a cargar agua desde la vertiente con un "puño" a la espalda. Un puño, es una vasija de barro cocido. En fin, los "Espías" vigilan a la chica a todas horas de una manera clandestina y con la máxima discreción posible, caso contrario, la familia de la chica puede sospechar y esconder a la joven o no dejarla nunca al alcance de los raptores.

Nunca raptan a una chica cuando está sola, o acompañada de una persona mayor, generalmente aprovechan cuando regresa pastoreando el rebaño o cuando está llevando agua de la fuente o de la quebrada, porque a estas actividades siempre va acompañada de algún hermano o hermana menor o por lo menos de alguna niña vecina. La hora favorita para realizar el rapto es al oscurecer, y pocas veces, las raptan en la mañana o en cualquier otra hora del día. Tampoco es conveniente raptar a una joven cerca de casa de sus padres, sería infructuoso.

El grupo de raptores, -al que se habrá unido el novio- lleva a la joven a la parroquia de Yaruquíes, a casa de un compadre influyente o del cacique principal, allí exponen el problema y solicitan la respectiva ayuda por parte del mestizo. El les dará alojamiento y consejos, e intercederá por el novio y su familia ante los padres de la muchacha; pues desde el momento que el grupo llegó a su casa, el cacique, automáticamente se convierte en padrino de la pareja.

Mientras tanto, los padres de la novia, notificados del rapto de su hija, organizan a toda velocidad la comitiva que irá a localizar a la chica y a hacer los arreglos pertinentes con el cacique y familia del novio; dicha comisión está integrada por los padres de la novia, los familiares más cercanos y los amigos más íntimos. Las mujeres van llorando todo el trayecto, desde su casa hasta la del cacique; una vez ahí, la madre de la novia comienza a cantar el "Mashalla":

ABYA YALA

Mashalla

I
Señores muy buenos días.
(depende de la hora)
Alabado sea Dios.
Al noble auditorio
le pido atención.

II
Y también le pido
me ha de dispensar
que a mi prenda amada
venga aquí a buscar

III
Por acá, señores,
se me ha noticiado
que una hijita mia
se me ha cautivado.

IV
Al fin ya te encuentro
aunque cautivada.
Me has dejado sola
¡Oh mi prenda amada!

"Mashalla, mashalla; Cachunlla, cachunlla".
(Yernito, yernito; Nuerita, nuerita).

Después de la canción, el cacique dirá algunas palabras para acabar de convencer a la familia de la novia; y luego, las dos familias juntas apresurarán los preparativos para la boda con la ayuda del cacique.

Los novios, generalmente se casan por la iglesia el domingo a medio día; al salir del templo piden la bendición a sus padres, suegros y padrinos en la puerta, entonces la madre de la novia, reanuda el canto del "Mashalla".

V
Pues ya te has casado
tendrías razón;
ahora cumplirás
con tu obligación.

VI
Este sacramento
siempre ha de durar
y solo la muerte
lo ha de terminar.

VII
En el santo Estado
que elegísteis vos
marido y mujer
serviréis a Dios.

VIII
Mashalla, mashalla;
Cachunlla, cachunlla

IX
Este duro estado
no es fácil cortar:
Solo el Dios del cielo
lo ha de remediar.

X
Hijita querida
te quiero advertir
que solo a tu esposo
tienes que servir.

XI
Es un grande barco
cargado de males;
para ambos casados
todos son iguales.

XII
Todas las mañanas
has de madrugar
a ver la cocina
y hacer de almorzar.

XIII
Cuando va al trabajo
fatiga a sufrir
con el desayuno
a buena hora has de ir.

XIV
Todos los domingos
ligerita acude
con la ropa limpia
para que se mude.

XV
Como una balanza
te has de manejar
para que tu esposo
no tenga que hablar.

XVI
Nunca a tus amigas
has de visitar
por contar tus penas
y triste llorar.

XVII
Porque esas amigas
te han de murmurar,
pues con cuchillitos
que saben cortar.

XVIII
Las necesidades
mejor es callar;
solo Dios lo puede
todo remediar.

XIX
Mashalla, mashalla;
Cachunlla, cachunlla.

XX
Tu amado esposo
nunca celarás
y cualquier falta
disimularás.

XXI
En esto de celos
piense la mujer
que al mejor marido
le puede perder.

XXII
Enredos ningunos
no sepas oir;
lo que Dios ha unido
suelen desunir.

XXIII
Con tu amado esposo
nunca porfiarás
y con este modo
vivirás en paz.

XXIV
Amor y respeto
siempre le tendrás
y a él tan solo en todo
te sujetarás

XXV
En todo prudente
te has de manejar
y así de tu esposo
te harás estimar.
Mashalla, mashalla;
Canchunlla, cachunlla.

XXVI
Hijito de mi alma
te quiero advertir
que a San José igual
procures vivir.

XXVII
Ya que eres mi yerno
te voy a encargar
que a mi amada hijita
me la has de estimar.

XXVIII
Como hombre prudente
te manejarás
y cualquier yerro
le dispensarás.

XXIX
Como mujer débil
ella puede errar
con palabras dulces
le has de amonestar.

XXX
Con el buen esposo
hay felicidad
y en la casa no entre la
la necesidad.

XXXI
Con el mal esposo
no hay buen matrimonio;
con Dios todo es bueno,
no con el demonio.

XXXII
Cristo con su Iglesia;
nos sabe enseñar;
de casados dignos
es buen ejemplar.

XXXIII
Mashalla, mashalla;
Cachunlla, cachunlla.

XXXIV
¡Ay, hijito mio!
no te digo en vano:
vive con tu esposa
como buen cristiano.

XXXV
Jamás en tu casa
amigos admitas
que a inquietarte vayan
dándote copitas.

XXXVI
En casa de juego
jamás entrarás
pues cuanto has buscado
allí perderás.

XXXVII
Tus malos amigos
llevarte querrán
y sin compasión
te desnudarán.

XXXVIII
Trabajando mucho
siempre has de vivir
y como hombre honrado
así has de adquirir.

XXXIX
Pero lo que ganes con tanto
con tanto sudor
en juegos no botes
ni en tomar licor.

XL
Los muchos engaños
que este mundo tiene
como hombre juicioso
que evites conviene

XLI
De malas palabras
guardarás tu boca,
pues la mala lengua
los pleitos provoca.

XLII
Para lo que es malo
ojos no tendrás
y los dos oídos
también cerrarás.

XLIII
Con otras mujeres
no quieras meterte
con la tuya sola
vive hasta la muerte.

XLIV
Con hombres virtuosos
te has de aconsejar
que por buen camino
te sepan guiar.

XLV
Mashalla, mashalla:
Cachunlla, cachunlla;

Que habéis de ser padres
es cosa segura
los hijos dan gusto
con mucha amargura.

XLVI
Con mucho cuidado
habeís de criarlos
desde antes que nazcan
a Dios entregarlos.

XLVII
De todos los vicios
los sabreís guardar
y desde chiquitos
sepan trabajar.

XLVIII
Temprano a la escuela
el varón irá:
la hija, de la madre
no se apartará.

XLIX
Todos viviréis
de Dios con temor
pidiendo a la Virgen
que os dé su favor.

L
Mashalla, mashalla:
Cachunlla, cachunlla.

LI
Señores padrinos
como bien casados
daréis buen ejemplo
a vuestros ahijados.

LII
Si ustedes reparan
que lo pasan mal
a ustedes les toca
ponerlos en paz.

LIII
De mi parte pido,
suplico a los dos
que a pensarlo enseñen
como manda Dios.

LIV
De estos tiernos novios
espejo serán
para ser dichosos
en él se verán.

LV
He dicho a mis hijos
mis buenas razones.
¡Ojalá las guarden
en sus corazones!

LVI
Mashalla, mashalla:
Cachunlla, cachunlla.

LVII
Adiós madre mia
digo con dolor;
adiós mi consuelo,
adiós pues, mi amor.

LVIII
Adiós, hija mia
por quien tanto lloro,
adiós pues, mi joya,
mi rico tesoro.

LIX
Adiós mi mamita,
adiós mi respeto;
de tus tiernos brazos
llorando me ausento.

LX
Adiós pues, mi hija,
adiós corazón,
adiós mi amorcito,
adiós mi pasión.

LXI
Adiós pues, mamita
dame ya tu abrazo
de tí me separa
otro dulce lazo.

LXII
Adiós, vida mia;
adiós, ya te vas
de esta pobre madre
no te olvidarás.

LXIII
Mashalla, mashalla;
Cachunlla, cachunlla.

LXIV
Ahora ante los padres
hínquense los dos
como si estuvieran
delante de Dios.

LXV
Besen a cada uno
humildes la mano;
la bendición pidan
con modo cristiano.

LXVI
Hijos yo os bendigo
como padre vuestro
en el nombre santo
de Dios, Señor nuestro.

LXVII
Hijos yo os bendigo
como vuestra madre
en el santo nombre
de Dios, nuestro Padre.
Mashalla, mashalla;
Cachunlla, cachunlla.

Estos son los principales versos que conforman el "Mashalla". Existen muchísimos más, pero recopilarlos y transcribirlos resulta casi imposible debido a que muchas de ellas han sido olvidadas y solo queda una que otra estrofa suelta; y por otra parte, se necesitarían un sinnúmero de páginas más. A pesar de ello, continuamos con la descripción.

Terminada la interpretación del Mashalla y su dramatización -Toda la canción es dinamizada con movimientos acordes a lo que indica la letra- el grupo entero (socios, padres, padrinos, familiares, vecinos,

amigos y otros miembros de la comunidad) comienzan a movilizarse hacia su comunidad, al son de las melodías alegres interpretadas por una banda de pueblo contratada especialmente para la ocasión. El aguardiente y la chicha son elementos indispensables y tradicionales para festejar tal acontecimiento.

Al llegar a la comunidad, se dirigen a un choza construída con hojas tiernas de eucalipto y confeccionada el día anterior; ahí cortan la cola de un perro, encienden una fogata en la que queman el pelo (lana) de la cola, la tuestan (Chamuscan) y se la dan de comer a los novios; luego los encierran en la choza, donde se consuma el matrimonio. Mientras tanto, todo el grupo danza alrededor durante largo rato. Después, los novios se reintegran al grupo y todos juntos se dirigen a casa de la novia, donde se habrá preparado abundante comida (sopa de gallina, papas, cuy, salsa de maní, arróz, etc.) y bebida (chicha, aguardiente).

El festejo dura entre una y dos semanas. La banda se queda con ellos hasta una semana, luego continúan solos -en caso de prolongarse la celebración-. Los asistentes a dicho festejo nunca van con las manos vacías: siempre obsequian dinero, licor, aves de corral, cuyes, conejos, granos o cualquier otro elemento necesario para la elaboración de los alimentos propios de esa ocasión. Estos obsequios toman el nombre de "jocha" ya explicada anteriormente (y constituyen un compromiso para los novios y sus padres puesto que la "jocha" deberá ser devuelta cuando quien la dá ahora, esté atravesando por algún otro compromiso social, en el futuro).

De esta manera se realizaban los matrimonios entre los Cachas; es una lástima que esta celebración, tan tradicional en esa zona hasta hace unos años, se esté perdiendo completamente. La iglesia en su afán de evangelizar ha contribuido enormemente en la desaparición de esta tradición.

Es claro que esta expresión cultural constituía un sincretismo, puesto que se fusionaban una celebración religiosa católica, como es el matrimonio eclesiástico, con una celebración "pagana" expresada en los ritos propios de la cultura, en cuestiones como (dar a comer cola de perro, danza, embriaguéz, etc.). Sin embargo, (a pesar de todo ello) era una

expresión clara de la autenticidad de su cultura y de sus raíces puruháes que por mucho tiempo han perdurado superando una serie de incomprensiones y críticas despiadadas por parte de los mestizos.

ABYA YALA

Cabe reconocer también que la pérdida de esta manifestación cultural se debe a esa misma influencia que con el tiempo ha conseguido que estos indígenas se avergüenzen de su identidad cultural y de sus expresiones culturales; no es menos cierto que antes de la conquista española; y aún varios años después los indígenas tenían su propia manera de celebrar sus matrimonios, pero debido a su influencia y sobre todo exigencia del blanco, debieron adaptarse a la nueva forma de vida que se les presentaba y es evidente que debido a ello decidieran combinar la celebración católica del blanco y la suya, condiderada "pagana", de modo que la versión aquí descrita es el producto de un proceso de adaptación, proceso que ha sido acelerado en los últimos años y que poco a poco ha ido reduciendo la manifestación tradicional a una simple copia, sin sentido, de las celebraciones de los blancos, o más bien, de los mestizos.

En consecuencia, las manifestaciones culturales tradicionales van cayendo en desuso sin considerar la importancia o el sentido que tenga o haya podido tener para el grupo; mientras que, costumbres extrañas y quizá, carentes de sentido, para los indígenas -acaso también para los que nos preciamos de ser mestizos- van apoderándose de sus sentimientos, de sus costumbres, de sus espíritus y de sus vidas.

Sería importante rescatar esos valores tan propios de nuestra tierra y tan venidos a menos por la mayoría de la gente.

INDICE

Presentación 7

Primera Parte
ESTUDIO INTRODUCTORIO

LA FIESTA ANDINA
Memoria y resistencia
Luis Fernando Botero 11

Segunda Parte
FIESTAS ANDINAS

EL INTIRAIMI
José Narcizo Conejo 39

EL TACSHAY
César Emerson Mosquera 49

EL ABANDERADO DE LAS ALMAS
EN PUJILI
P. Victoriano Naranjo 55

LA FIESTA DE LA MAMA NEGRA
Sincretismo, cambio cultural y resistencia
Edgar Patricio Guerrero 65

DANZANTES INDIGENAS EN LA FIESTA DE CORPUS CHRISTI
María Estelina Quinatoa 113

CORPUS CHRISTI EN SALASACA
Carmen Sarzosa Tobar y Lida León Cisneros 123

EL TAITA CARNAVAL EN JUNCAL
(Cañar)
Clemente Muñoz Vásquez 131

EL MATRIMONIO EN CACHA
Martha Susana Bravo 137