

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

ESCUELA DE POSGRADO



“FIESTA DE PODER: SEMANA SANTA GUAMOTE -ECUADOR”

Tesis para optar el grado de Magíster en Estudios Culturales

AUTOR

Wilfrido Haro Rivas, SJ.

JURADO

PRESIDENTE: Anita Tavera

SEGUNDO MIEMBRO: Valeria Biffi (Asesora)

TERCER MIEMBRO: Paola Patiño

LIMA – PERÚ

2016

## RESUMEN

En este estudio se examinan las relaciones interculturales entre indígenas y mestizos en el contexto de las celebraciones religiosas de la Semana Santa en Guamote – Ecuador; a partir de un análisis etnográfico visual que tiene como soporte la combinación de herramientas teóricas y metodológicas de la Antropología y los Estudios Culturales. El análisis e interpretación de las formas y modos de celebrar la Semana Santa tiene como propósito entender cómo operan las relaciones interculturales y de poder entre dos culturas que conviven y comparten espacios comunes y que históricamente han sido separadas y divididas; de tal forma que, visibilicen las estructuras de dominación que persisten en la actualidad como residuos coloniales y de la época de la hacienda ecuatoriana.

La tradición de la celebración invita a reflexionar en torno a la necesidad que tienen los mestizos de manifestarse en el corpus festivo (símbolos, *performances*, instituciones y tradiciones) como ejercicio de resistencia al poder que han asumido los indígenas en las últimas décadas y las relaciones de exclusión, control y marginación que surgen en los ritos celebratorios de la Semana Santa. Las categorías analizadas revelan que los mestizos han desarrollado una serie de estrategias que les permite diferenciarse de los indígenas, las mismas que surgen entre el imaginario de exclusividad patrimonial sostenida por los mestizos y el desconocimiento de tradiciones celebratorias de los indígenas.

Palabras claves: Semana Santa, Corpus Festivo, Resistencia, Mestizos, Indígenas, Relaciones interculturales.



A la memoria de Antonia Merizalde

## ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	5
<b>CAPÍTULO I</b>	
<b>SÍMBOLOS DE LA FIESTA RELIGIOSA</b> .....	23
1.1. La reactualización de la celebración a partir de los símbolos de la festividad religiosa.....	59
1.2. Producción de los símbolos en la Fiesta Religiosa.....	26
1.3. <i>Guiones procesionales</i> .....	40
1.4. La Pampamesa y la <i>Bandera Procesional</i> .....	48
<b>CAPÍTULO II</b>	
<b>PERFORMANCE RITUAL DEL DESCENDIMIENTO DEL SEÑOR DE LA AGONÍA</b> .....	66
2.1. El Calvario.....	69
2.2. La imagería religiosa y la reactualización del dolor.....	82
2.3. La representación de los Santos Varones y los Cucuruchos en la <i>performance</i> del descendimiento.....	97
<b>CAPÍTULO III</b>	
<b>HERMANDADES, PRIOSTAZGOS Y PROCESIONES</b> .....	111
3.1. Las Hermandades.....	114
3.2. Los Priostazgos.....	130
3.3. Las Procesiones.....	141
<b>CONCLUSIONES</b> .....	154
<b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....	160

## INTRODUCCIÓN

Al caer la tarde del Viernes de Concilio del 27 de marzo de 2015 empiezan a llegar varios carros a la puerta de la Iglesia La Matriz de Guamote; mientras tanto, el sacerdote del lugar prepara el altar y una religiosa enciende decenas de velas junto a la imagen de la Virgen de los Dolores. La banda de músicos se escucha a lo lejos y varios hombres revestidos con un túnico morado descienden de sus carros acompañados de sus familias. Al ingresar al templo esperaba encontrarme con indígenas, de la misma manera como había visto los días previos en la feria o en calles del pueblo; sin embargo, un grupo de mestizos que llegaban de otras partes del país ingresaron a la Iglesia para ocupar los primeros puestos del Templo. Al mismo tiempo, algunas mujeres indígenas ingresaron a la Iglesia, dejaron sus sombreros de paño en uno de los altares laterales y se sentaron en las últimas bancas. Mientras pasaban los minutos, los últimos repiques de las campanas anunciaban el inicio de la fiesta, los músicos dejaron de entonar y la procesión precedida por la cruz alta se dirigía hacia el altar.

El estandarte de la Hermandad de la Santísima Virgen de los Dolores era conducido por una de las naves laterales de la Iglesia; mientras tanto, un delicado olor a sahumero empezó a sentirse en el ambiente y el humo del incensario a envolvernos a todos los presentes en la celebración más importante de la Iglesia Católica que se recrea en el pequeño pueblo de Guamote, de la provincia de Chimborazo – Ecuador. Esta celebración alude a la Semana Santa, la misma que alberga riquísimas tradiciones

religiosas populares de los mestizos e indígenas que convergen y se manifiestan en una diversidad de costumbres y formas de celebrar muy propias de esta festividad.

Los pobladores de Guamote, mayoritariamente indígenas y minoritariamente mestizos; afirman, construyen y entretienen múltiples identidades del mestizaje y del indigenismo que se combinan entre el ejercicio del poder y de la resistencia dan cuenta de sus relaciones interculturales. A lo largo de esta investigación he de referirme a los indígenas y mestizos, a quienes se les ha de considerar a partir de su autodeterminación y su vinculación con sus propias costumbres y tradiciones que se han forjado en el intercambio. La categoría de indígena y mestizo responden a sus propios procesos históricos que se fundamentan en una división racial producto de la colonia y sus repercusiones en la época de la hacienda ecuatoriana en la cual los indígenas estaban dominados por los mestizos. En la actualidad, los juegos de poder se hacen evidentes en los diferentes espacios de intercambio político, cultural, social, económico, religioso, etc. Uno de estos juegos de poder se suscita en el marco de las celebraciones religiosas de la Semana Santa. Es este fenómeno el que quiero analizar en esta investigación porque intento identificar y examinar ¿Qué tipo de relaciones interculturales y de poder entre indígenas y mestizos se reactualizan y cómo se evidencian en el corpus festivo de la Semana Santa en Guamote? De tal forma que, se brinden aportes para comprender las dimensiones interculturales de la festividad, y lo que este proceso ha representado para la construcción de identidades y roles fijos que han dominado los espacios de intercambio desde a lo largo de la historia de esta celebración.

El análisis etnográfico del corpus festivo que integra a los objetos simbólicos, sujetos de la *performance* e instituciones y tradiciones de las celebraciones de la Semana Santa en Guamote - Ecuador me permiten sostener que la población mestiza que inició su proceso migratorio entre la década del 70' y 80' a otras ciudades del país, han desarrollado

un proceso de retorno específicamente para las celebraciones de la Semana Santa. La presencia de los mestizos en las celebraciones religiosas evidencia la dificultad para abandonar el poder que históricamente han conservado desde la configuración de la celebración que data de la primera década del siglo XX y que también conservaron en los ámbitos religiosos, políticos, económicos, sociales y de organización comunitaria; motivo por el cual, emerge la necesidad de reactualizar y conservar la fiesta de la Semana Santa bajo el imaginario de propiedad y exclusividad patrimonial de los mestizos que en uso del ejercicio de la resistencia buscan manifestarse en las celebraciones. De esta manera, se convierte la celebración en un conjunto de estrategias que se reflejan en el entramado del corpus festivo y se evidencian en una diversidad de prácticas coloniales residuales y de la época de la hacienda ecuatoriana que se han conservado a lo largo de la historia de la celebración a partir de amplios márgenes de discriminación étnica, exclusión y control.

El concepto de la reactualización de las celebraciones de la Semana Santa a lo largo de esta investigación ha de ser entendida como: la reintegración de los elementos que recuerdan los acontecimientos sagrados de la primera vez que sucedieron en una duración temporal y actual, bajo los mismos esquemas en los que fueron concebidos inicialmente. Es así que, el corpus festivo de la Semana Santa en Guamate reactualizado anualmente se convierte en una suerte de estrategia de conservación de las tradiciones y modos de celebrar los ritos religiosos mestizos que iniciaron en la primera década del siglo XX. Este corpus festivo a lo largo del último siglo ha conservado los elementos que lo constituyeron; es así que, en la actualidad mantiene una estructura y funcionamiento anual permanente que no ha tenido mayores cambios en la configuración sustancial de sus elementos. La reactualización de la Semana Santa ha generado que tanto los indígenas como los mestizos que interactúan en las celebraciones reactualicen y conserven determinadas prácticas durante la festividad que han posicionado la supremacía de la

cultura mestiza y se han hecho evidentes en la restricción de los accesos de los indígenas, limitando su participación en los espacios comunitarios; a través del disciplinamiento y control jerárquico que ejerce la Iglesia, las Hermandades y los mestizos que retornan a las celebraciones.

Una breve revisión en retrospectiva de los acontecimientos suscitados en Guamote, permitirán situar el contexto en cual se enmarca la celebración de la Semana Santa y los roles que han asumido tanto la población mestiza como indígena en las últimas décadas. Los hechos se remontan a los diferentes procesos sociales que se suscitaron en Guamote; uno de estos, es la Reforma Agraria desarrollada en el Ecuador en el año 1973 (Tuaza 2014:194); la misma que permitió que la gran mayoría de la tierra concentrada bajo el dominio de los blancos-mestizos pasara al control y dominio de los indígenas (Bebbintong 1992:130). Este proceso fue posible porque se logró consolidar una fuerte organización comunitaria que viabilizó múltiples levantamientos indígenas en busca de la tierra asignada por derecho (Bebbintong 2004: 5-11), de tal forma que, los indígenas empezaron a ser quienes velen por su bienestar a través de sus propios medios.

Los levantamientos indígenas suscitados en el Ecuador en 1990 permitieron la consolidación de una fuerte organización indígena, especialmente en la provincia de Chimborazo. Los primeros frutos se evidencian en las elecciones de autoridades de 1992, en las cuales Mariano Curicama ganó la alcaldía del cantón Guamote, convirtiéndose en el primer indígena kichwa en la historia política del Ecuador en ocupar este cargo. Desde este hecho, la administración del cantón se ha conservado exclusivamente por movimientos indígenas, desplazando a los mestizos de estos cargos que los habían conservado históricamente desde 1884 que es parte de la jurisdicción del cantón Colta y la posterior cantonización en el año 1944. Uno de los principales cambios que produjo la inserción de los indígenas a nuevas esferas de poder, sumado a las diferentes crisis



económicas que afectaron el país en la década de los 90', fue la drástica migración que se suscitó en la población. La cabecera cantonal modificó completamente su componente poblacional en solo 40 años. Para el año 1974 apenas un "5% de indígenas vivían en La Matriz en medio de un 95% de población mestiza. En la actualidad el 96% de la población que habita en Guamote es indígena, y apenas un 4% de población es mestiza" (Memoria Técnica del cantón Guamote 2013: 15). El proceso de migración hizo que los mestizos cambien de residencia permanente a otras ciudades del país y los indígenas que vivían en las comunidades empezaran a vivir en la cabecera cantonal de Guamote a partir de la migración de los mestizos.

En la actualidad el cantón Guamote posee la mayor concentración de población indígena kichwa del Ecuador. Esta pequeña franja territorial de la sierra central que está conformada por las parroquias La Matriz, Palmira y Cebadas; ha logrado estabilizar los crudos márgenes de la diferencia y exclusión que los indígenas atravesaron hace algunos años en los cuales "estaba legitimada la supremacía de los amos, hacendados y mayordomos sobre la población indígena desde los elementos simbólicos" (citado en Tuaza 2015: 195). La riqueza histórica, las múltiples identidades y diferencias que conforman a cada cultura no necesariamente han sido entendidos en Guamote como espacios en los cuales la diferenciación cultural son el motor del diálogo intercultural; o como lo describe García Canclini (2004): "distinción que incluye"; sino que ha sido concebida la diferencia como exclusión, separación y discriminación de los pueblos kichwas en casi todos los ámbitos en los cuales ellos se desarrollaron a lo largo de la historia.

En la época de la hacienda comprendida entre las décadas de los 40' y 70' (Tuaza 2015: 193-198); de acuerdo a lo manifestado por el sacerdote Julio Gortaire que ha acompañado el proceso político y religioso de Guamote durante los últimos 46 años:

La población mestiza controlaba y vigilaba las actividades puntuales de la producción y el consumo de los indígenas; de tal forma que, gozaban de casi poderes divinos que los hacía ser los patrones y por ende los dueños y señores de todo aquello que existía en Guamote, incluida hasta la vida de los indígenas (enero 2015).

Sin embargo, en la actualidad la realidad ha cambiado y se ha impuesto nuevos órdenes de poder; ya que son los indígenas quienes han concentrado el control político; “a pesar de las sombras de la hacienda y las dificultades para la democratización del poder” (Tuaza 2014: 210). A este proceso político se ha sumado la administración del Estado que han generado importantes impactos en la disminución de los cuadros de pobreza y pobreza extrema que alcanzan una reducción del 14,9% en los últimos 10 años (Memoria Técnica del cantón Guamote 2013: 32). De igual manera, las tasas de analfabetismo han disminuido y se ha incrementado el nivel de producción, empleo, cobertura de servicios básicos (Memoria Técnica del cantón Guamote 2013: 35 -37). Estos nuevos datos que enmarcan la conquista de derechos sociales de los indígenas si bien no logran determinar cambios estructurales de las condiciones de pobreza y extrema pobreza en la cual ha estado inserta la población de Guamote hasta el año 2011; estos datos son indispensables para reconocer la capacidad de autogestión y liderazgo de los nuevos movimientos políticos indígenas que continúan vigentes y que han elaborado estrategias de desarrollo humano y de las condiciones de vida de los indígenas.

Los detalles del contexto histórico, así como el importante proceso migratorio que se desarrolló en Guamote, son los que permiten adentrarnos a los detalles de las celebraciones de la Semana Santa. La ausencia permanente de los mestizos en Guamote ha conllevado que sus costumbres y tradiciones requieran de necesarias y urgentes reactualizaciones a fin de conservar en el tiempo y en el espacio las formas y modos de

celebrar el encuentro de la comunidad mestiza. De alguna manera, la comunidad mestiza ha logrado conservar “aparatos específicos de gobierno” (Szurmuk y Mckee 2009: 211) que reafirman un pasado que concentra el poder en el mestizaje al estilo de la hacienda y que buscan hacerse evidentes en el entramado de las relaciones actuales que dependen de la estrecha vinculación entre mestizos e indígenas. Estas relaciones interculturales requieren ser analizadas en su contexto a fin de entender cómo funcionan y por qué estas cobran especial importancia en nuestros días.

El análisis de la tesis que pretendo desarrollar busca profundizar en el estudio de las relaciones de poder que se amplían a todo el entramado social y que se evidencian en la Semana Santa en Guamote, guiado por Foucault quien afirma que “lo que define la relación de poder, es un modo de acción que no actúa de manera directa e inmediata sobre otros, sino que actúa sobre sus acciones: una acción sobre acción, sobre acciones eventuales o actuales, presentes o futuras” (1998:258). Por consiguiente, surge mi interés por revisar el modo de actuar y las acciones concretas que se presentan en la actualidad en la Semana Santa y puntualmente en los hechos suscitados en las celebraciones del año 2015. De la afirmación de Foucault se desprende la necesidad de considerar las acciones concretas tanto de indígenas como de los mestizos a fin de comprender los juegos de poder en los cuales se ha establecido y configurado la celebración. De allí que, el objetivo central de mi investigación es identificar las tensiones que se suscitan en las relaciones interculturales y de poder entre indígenas y mestizos a fin de establecer la dinámica de los juegos de poder que se configuran en la tradición religiosa de la Semana Santa en Guamote – Ecuador.

A partir del trabajo de campo desarrollado en las celebraciones de la Semana Santa en el año 2015 bajo técnicas de investigación antropológicas visuales pretendo analizar etnográficamente el corpus festivo de la celebración de la Semana Santa en sus

componentes, modos y formas de celebrar e intervenir en la sociedad. La investigación realizada me permitirá entender los mecanismos de control e injerencia formulados por Iglesia y fundamentalmente la diversidad de estrategias que usan los mestizos para reactualizar las celebraciones de la Semana Santa en el ejercicio de su resistencia. Estos mecanismos usados por los mestizos son una manifestación y reconocimiento del poder perdido que se conjugan con la necesidad de articular una estratagema para retomar los espacios perdidos. Los detalles de la celebración que se traducen en acciones concretas del pasado y del presente serán vitales para entender cómo operan las relaciones interculturales entre mestizos e indígenas y cómo estas conforman en el corpus festivo de las celebraciones y ritos que forman parte de la Semana Santa en Guamote. Por consiguiente, la lectura, análisis e interpretación que voy a plantear en esta tesis debe ser entendida desde la voz de quienes han perdido el control del poder, es decir, desde la voz de los mestizos.

Esta tesis abarca tres capítulos que examinan pormenorizadamente el corpus festivo de la Semana Santa, del cual pretendo describir e interpretar la interacción entre indígenas y mestizos y cómo está se manifiesta en constantes espacios de tensión. La interacción se traduce en acciones concretas que se hacen visibles en las funciones y roles exclusivos de los mestizos dentro de los ritos y las liturgias, así como, espacios de diferenciación en los cuales los indígenas están al margen de la celebración y los mestizos asumen el control de la Semana Santa que les otorga la Iglesia. Es así que, la fiesta de Semana Santa se convierte en arena de negociación cultural y política porque queda inscrita dentro de emergentes y residuales tradiciones celebratorias compuestas por discursos, normas, regulaciones y prácticas fundamentadas en un pasado de dominación del mestizo sobre el indígena. En ese sentido, la necesidad de análisis de las diferentes estructuras que conforman el corpus festivo apunta a una mirada intercultural de la

convivencia y prácticas de las celebraciones que ha de ser entendida “como algo que tiene que ver con las relaciones de poder, con las formas en que las diferencias son procesadas desde paradigmas de dominación cultural” (Vich 2014: 49) en los cuales los indígenas se conservan como sujetos coloniales marcados por la exclusión y la diferencia étnica.

El primer capítulo examinará los símbolos religiosos (*Guiones Procesionales* y *Bandera Procesional*) de las celebraciones, lo que permitirá demostrar que las alegorías que se fabrican específicamente para las procesiones de la Semana Santa actúan dentro de las celebraciones como rearticuladores de estrategias de discriminación y diferencia étnica entre mestizos e indígenas. El análisis de los detalles que conforman los símbolos religiosos me conducirán al corazón mismo de la celebración religiosa, llamada “popular”. A partir de estos detalles será posible comprender cómo es posible reactualizar todo el corpus festivo y cómo el uso, distribución y consumo de los símbolos configuran determinadas identidades que separan, distinguen y posicionan a los sujetos en espacios de control, poder y dominación. El análisis del consumo de los símbolos religiosos permitirán adentrarse dentro del rito religioso anual de la Semana Santa, de tal forma que, la presencia de estos objetos invitarán a reflexionar sobre el proceso de instauración de un nuevo tiempo y espacio en el cual el *Guion Procesional* y la *Bandera Procesional* funcionan como reactualizadores de esquemas que exaltan y posicionan a los sacerdotes mestizos dentro de la comunidad; y a su vez, establecen los mecanismos de accesos paralelos de los indígenas en la celebración del Domingo de Resurrección y la *Pampamesa*.

En el primer capítulo será fundamental revisar las posturas teóricas de Paul Ricoeur (1969), las mismas que permitirán pensar en el símbolo y su influjo en la configuración en las estructuras y juegos de poder que serán revisadas desde las

investigaciones y aportes de García Canclini (2004), Aníbal Quijano (2000) y Víctor Vich (2014). Las definiciones y postulados que abordan la diferencia étnica y la supremacía de la cultura mestiza serán examinados a partir de la teoría realizada por Toaza (2014), y Tubino (2015). De igual forma, la teorización realizada por Luna (2014) ayudarán a comprender los efectos de los objetos culturales materiales y el rol político que estos generan en las celebraciones. Los postulados de Mircea Eliade (1998) ayudarán a la comprensión de la instauración de un nuevo tiempo y espacio celebratorio, siendo esto lo que permite entender por qué es posible hablar de una reactualización de prácticas coloniales y de la época de la hacienda ecuatoriana.

El segundo capítulo abordará los detalles que se desprenden de la *performance* del descendimiento del Señor de la Agonía sobre los brazos de la Virgen de los Dolores y la deposición de la sagrada imagen en el sepulcro procesional. La interpretación de este rito permitirá apreciar las restricciones de los espacios habituales de los indígenas y el uso de la conmemoración del dolor como mecanismo de conservación de identidades fijas dentro de las celebraciones y que se ha configurado desde la asignación de identidades que ha realizado la Iglesia. La reflexión en torno a la rearticulación de las estructuras que limitan el acceso de otros (de los otros) sujetos al rito, me ayudará a entender cómo se reproducen prácticas hegemónicas que legitiman los actos de los mestizos durante el desarrollo del rito. De esta manera, será posible discutir las contradicciones que se suscitan entre la restricción de agencia de los indígenas y la agencia cotidiana que tienen en la agenda política de Guamote.

En el segundo capítulo revisaré los postulados teóricos de Víctor Turner (1969, 1973), los mismos que ayudarán a comprender el carácter simbólico en el cual se inscribe la *performance* y cómo este pasa a ser un recurso fundamental en el cual se integran

elementos de diversas culturas. El análisis de los efectos que produce el rito del descendimiento en el público será desarrollado a partir de los postulados de Hugh y Crain (1998) que buscan brindar alcances en relación al rol que desarrolla la *performance* en la audiencia. En este caso concreto apunta a considerar a los devotos que participan el rito de descendimiento. De igual manera, abordaré el concepto de *performance* desarrollado por Díaz (2008) a fin de comprender la reelaboración, recreación e interpretación del rito del descendimiento. Todos estos conceptos preliminares me permitirán abordar el tema de la representación a partir de las afirmaciones desarrolladas por Badiou (2004); las mismas que contribuirán a comprender los mecanismos por los cuales opera el ejercicio de resistencia de los mestizos en los diferentes niveles de representación que han asumido en la *performance* del rito del descendimiento del Señor de la Agonía.

El tercer capítulo analizará las instituciones y/o tradiciones del corpus festivo, las mismas que permitirán comprender los mecanismos de control utilizados por los mestizos durante las celebraciones. Una aproximación al funcionamiento de las Hermandades (Señor de la Agonía y Santísima Virgen de los Dolores), los sistemas de priostazgos y procesionales ayudará a comprender cómo se han conformado y establecido los estamentos de regulación y control de las celebraciones que se han desarrollado a lo largo de la historia de la misma. El análisis de estas figuras de control que se configuran para la reactualización de las celebraciones me ayudará a entender cómo los indígenas quedan al margen de esta celebración, y a su vez, cómo se configura la presencia de la población indígena como de soporte instrumental de la Semana Santa. Es así que, será posible entender a la fiesta de la Semana Santa como una recolección de costumbres y tradiciones que hacen patente la diversidad intercultural que ha de ser entendida desde la diferencia y desigualdad; y que a su vez, invita a pensar en nuevos esquemas para comprender la interculturalidad.

En el tercer capítulo revisaré los postulados de García Canclini (2002), Aníbal Quijano (2000) y Víctor Vich (2014) quienes con sus afirmaciones me permitirán abordar diferentes categorías como poder, dominación, exclusión y hegemonía que son fundamentales para entender cómo opera el sistema de control que ejercen las instituciones y/o tradiciones del corpus festivo. Michel de Certeau (1996) será fundamental en este capítulo porque me permitirá abordar los temas que refieren al acceso exclusivo de los mestizos a las celebraciones y comprender cómo el aparato festivo se articula como suerte de estratagema de conservación de la representación mestiza sobre una población mayoritariamente indígena. La reactualización de la festividad y con ella de comunidad de migrantes ayudará a pensar en las relaciones interculturales que se desarrollan en la Semana Santa a partir de los postulados de Fidel Tubino (2015), los mismos que serán vitales para comprender cómo se producen estas relaciones y cómo revelan determinadas estrategias de poder que soportan la diferenciación y discriminación étnica. Los aportes de Stuart Hall (2011) y Katherine Walsh (2012) me ayudarán a afirmar desde la voz de los actores el posicionamiento de los mismos y cómo sus intervenciones en la festividad articulan una diversidad de relaciones asimétricas entre indígenas y mestizos.

De este modo, el análisis de los objetos, sujetos de la *performance* e instituciones que conforman el Corpus Festivo de la Semana Santa me permitirán abordar las facciones del poder que se expresan específicamente en el tipo de relaciones que se establecen en la sociedad. En ese sentido, esta investigación busca brindar un acceso a las celebraciones de la Semana Santa desde la perspectiva de la resistencia, es decir, de quienes han perdido el poder y busca restaurarlo o reconfigurarlo bajo esquemas muchas de las veces al estilo de la época de la hacienda; de allí que, pretendo que este estudio sea un mecanismo que evidencie las estrategias creativas que requieren los mestizos para celebrar la Semana



Santa, así como, comprender que las relaciones que se establecen entre indígenas y mestizos desde perspectivas de la interculturalidad surgen entre accesos y limitaciones de la diferencia cultural. De igual manera, el análisis del corpus festivo permitirá identificar las limitaciones del entramado cultural del mestizaje que “posicionan un pensamiento racial de pureza latente en torno al mestizaje” (De la Cadena 2005:56) y que continúa repitiéndose en los numerosos espacios y dinámicas propias del mestizaje que emerge desde “situaciones conceptuales y políticas presuntamente raras: la fe mezclada con la razón, las ideologías de progreso con ideas de autenticidad, igualdad con diferencia, el desorden con el orden” (De la Cadena 2005:56) que continúan vigentes y que cubren los espacios de análisis y discusión de mi investigación.

Para el desarrollo de esta investigación me he enmarcado en un plan de investigación y de trabajo experimental que he desarrollado en varias etapas desde el mes de agosto del 2014 a abril del 2016. El proceso inició con una recopilación de información bibliográfica y cualitativa, seguido del trabajo de campo durante la Semana Santa en el año 2015; y la posterior catalogación, selección y análisis de resultados obtenidos en el trabajo de campo; que a su vez concluyen con la redacción y sistematización de los resultados obtenidos, los mismos que se recogen en el texto de esta tesis. Esta metodología que he usado es parte de una integración interdisciplinaria que ha buscado establecer una vinculación entre la antropología y los estudios culturales; es así que, he considerado los recursos metodológicos de la antropología visual para registrar fotográficamente el corpus festivo de la Semana Santa.

La etapa de recopilación de información bibliográfica permitió un acercamiento a las diferentes teorías que contribuyen a sustentar el proceso de investigación y profundización teórica; así como la fundamentación de la metodología aplicada para el desarrollo del trabajo de campo. Los diferentes aportes teóricos que he usado atraviesan

el cuerpo de la tesis y son desarrollados e interpretados en cada uno de los tres capítulos que la conforman esta tesis. Los alcances teóricos respecto de los símbolos, *performance* y tradiciones e instituciones que conforman el corpus festivo buscan dialogar categorías y conceptos que están vinculados a las relaciones interculturales, poder, estratagema, resistencia, discriminación étnica, control, reactualización, representación y auto representación de los sujetos. Los conceptos de indígenas y mestizos usados en esta investigación buscan profundizar en la agencia de los actores de la festividad; es así que, he relacionado sus acciones concretas para analizar las formas y modos cómo se desarrollan las relaciones interculturales entre los actores de la celebración.

En cuanto a la información cualitativa que alberga esta investigación, diré que ha sido de vital importancia los aportes que de estos métodos se desprenden ya que confrontan la teoría utilizada, sirven para establecer el contexto de la celebración y permiten establecer un diálogo cercano con los soportes fotográficos. Las voces de los actores de la celebración se reflejan en las 12 entrevistas a profundidad, las mismas que sirvieron de marco de referencia del contexto de la Semana Santa; estas entrevistas fueron realizadas entre los meses de enero y febrero de 2015 a los familiares directos de la creadora de los símbolos procesionales, sacerdotes de la Semana Santa, miembros de las Hermandades y sacerdotes y religiosas de Guamote. Los testimonios de 25 personas que asistieron a las celebraciones permitieron tener un acercamiento al contexto tradicional y actual del corpus festivo de la Semana Santa. Además, se realizó un Grupo Focal con guamoteños que han migrado a la ciudad de Riobamba y que hasta el día 11 de febrero de 2015 en el cual se realizó este grupo de discusión vivían permanentemente en la ciudad de Riobamba que está ubicada a 56km. al norte de Guamote. El trabajo de investigación realizado en el Grupo Focal permitió recopilar información respecto de los detalles del

retorno de los migrantes mestizos a las celebraciones y las percepciones respecto de su presencia en las futuras celebraciones de la Semana Santa.

El trabajo de campo fue concebido desde su planificación como una investigación colectiva, para lo cual se integró un equipo de investigación conformado por 9 personas de Perú y Ecuador. Los miembros de este equipo son profesionales que cuentan diversas habilidades y recursos que permitieron mantener espacios de diálogo y discusión que ahora se recogen en el texto de esta investigación. El trabajo de campo se realizó desde el 26 de marzo al 07 de abril de 2015, en el cual se desarrolló una etnografía visual bajo una metodología experimental a fin de que sea posible acceder a los detalles del corpus festivo antes, durante y después de las celebraciones de la Semana Santa. La etnografía visual cuenta con un archivo de más de 3 mil fotografías en soporte digital realizadas por 4 fotógrafos de distintas partes del Ecuador y del Perú; 12 grabaciones de video que incluyen los recorridos procesionales y ritos litúrgicos; así como, 25 audios que albergan cantos tradicionales, homilías y testimonios breves respecto de las celebraciones de la Semana Santa

En el contexto del trabajo de campo se realizó una exposición de *Guiones procesionales* el día jueves 02 de abril de 2015 en la plaza central del cantón Guamote, los mismos que fueron diseñados y elaborados a partir de testimonios de quienes los observaron por última vez en las procesiones alrededor de los años 70'y 80'. Los *Guiones* sirvieron como soporte para desarrollar entrevistas a los indígenas sobre los símbolos de la festividad. Además, la reconstrucción de estas piezas me permitió vincularme directamente con los sacerdotes de la Semana Santa, ya que los *Guiones* fueron usados en las procesiones del año 2015; siendo este el dispositivo que me permitió vincularme a detalles del priestazgo y lo que este supone para los sacerdotes en el contexto de las celebraciones.

Tal como he descrito en líneas precedentes, el papel central de mi investigación es la fotografía. De allí que, los aportes teóricos y metodológicos que ofrece la Antropología Visual fueron los mejores mecanismos de recolección de información, pero al mismo tiempo, son usadas en esta tesis para presentar los resultados de la investigación y del trabajo de campo realizado. Los detalles de la representación fotográfica permitieron cubrir aquellos vacíos de las palabras y de las voces de las entrevistas que no terminan de cubrir todos los espacios de análisis y descripción del contexto de la Semana Santa. El uso de la fotografía en mis tesis brinda un acercamiento a la representación de los grupos sociales, que muchas ocasiones “escogen como fotografiable aquellos que consideran digno de ser solemnizado” (García 2004: 57). El proceso catalogación, selección y análisis de los resultados de la etnografía visual y de la técnica de fotoelicitación utilizada para la recolección de la información ha sido fundamental para depurar la gran cantidad de información obtenida en los procesos previos, de tal manera que, en la presentación de los resultados ha sido posible evidenciar con claridad los objetivos planteados para esta investigación.

La vinculación entre la Antropología y los Estudios Culturales a lo largo de esta investigación han permitido analizar e interpretar categorías y conceptos que permiten “comprender por contraste o por comparación, dispositivos de dominación, explotación y subjetivación que operan en la sociedad” (Restrepo 2012: 216); De esta manera, la metodología utilizada para esta investigación cumple un rol específico en el desarrollo de la investigación y formulación de los resultados porque:

A partir de un trabajo etnográfico, los estudios culturales podrían evitar el riesgo de sobredimensionamiento que se atribuye al texto como única fuente analítica y la tentación de los juguetos teóricos que buscan reemplazar los resultados de estudios sobre el terreno. En esto, la etnografía de inspiración antropológica estaría ofreciendo a los estudios culturales un insumo para que sigan operando como investigaciones de lo

concreto, y no elucubraciones sin ningún asidero en el mundo (Restrepo 2012: 219).

El análisis de la categoría de poder analizada tradicionalmente por los Estudios Culturales y las relaciones poder que desprenden de la interrelación y el intercambio, sumado a la aplicación de los recursos de la Antropología Visual han permitido conformar una investigación específica sobre la Semana Santa en Guamote. Hasta el momento esta investigación se constituye en el primer análisis sobre el tema; ya que sobre esta festividad existen muy pocas referencias al respecto, las mismas que se resumen a breves descripciones en algunos apartados de investigaciones mixtas. Las posibilidades que se han abierto a partir de esta investigación toman especial valor porque están directamente vinculadas al estudio de las relaciones entre indígenas y mestizos que sigue siendo una línea de investigación que requiere de elementos y aportes para comprender las posibilidades y limitaciones de la interculturalidad en el Ecuador. El análisis de fiesta en particular ha permitido insertarse en el corpus festivo después de un largo trabajo de campo; de tal manera que, he accedido a detalles de la fiesta importantes de insertar en el campo académico. Estos detalles me brindan el soporte necesario para afirmar que en la actualidad la investigación sobre las celebraciones de la Semana Santa en Guamote es por ahora el único estudio especializado sobre este tema.

La celebración de la Semana Santa en Guamote en su conjunto me ha permitido aproximarme a perspectivas de análisis que deben ser comprendidas desde la interculturalidad, la diferencia y las relaciones de poder por las que la fiesta está atravesada. Los accesos de los mestizos a la celebración invitan a reflexionar en torno a los mecanismos y estrategias que han usado para resistir a las nuevas esferas de poder que se han formulado en las últimas décadas de las cuales son protagonistas los nuevos

movimientos indígenas. Las posibilidades que brinda el acceso a las celebraciones religiosas si bien es el punto de partida para exponer, discutir y criticar las relaciones de poder, estas en definitiva lo que hacen es acercar mi reflexión a la realidad contemporánea de las relaciones interculturales entre indígenas y mestizos, siendo este el motivo que ha impulsado esta investigación y a su vez el deseo por comprender cómo operan las estructuras hegemónicas en pequeñas reproducciones y reactualizaciones temporales que dan cuenta de los desafíos para aceptar que vivir en una sociedad marcada por la diferencia. Es así que, la reactualización de la celebración implica una necesaria asimilación de la diferencia desde nuevas perspectivas de la interculturalidad crítica que invitan al diálogo y a abordar las relaciones poder que se suscitan en culturas atravesadas por los mismos problemas sociales y con las mismas dificultades de accesos tanto para indígenas como para mestizos. El corpus festivo refleja una producción que se fundamenta en la tradición y la devoción de los participantes, este hace de la Semana Santa un conjunto de prácticas religiosas que operan en el silencio de la celebración y que emergen para dar cuenta de la necesidad de resistir a las nuevas formas de poder que se han formado en el ejercicio de la exclusión, discriminación, control y diferenciación étnica. A este fenómeno denomino, “Fiesta de poder.- Semana Santa Guamote – Ecuador”

## CAPITULO I

### SÍMBOLOS DE LA FIESTA RELIGIOSA

La fiesta religiosa de la Semana Santa en Guamote es el espacio de encuentro de los migrantes mestizos que retornan exclusivamente para desarrollar y participar de las celebraciones y ritos religiosos; y de desencuentro con los indígenas que participan paralelamente de las prácticas religiosas de la Semana Santa. Las celebraciones religiosas giran en torno a procesiones, *performances*, conformación de figuras como el priostazgo que se crean en torno a los símbolos religiosos y al personaje del *Prioste de la Bandera* y la *Prioste del Guion*. Serán los detalles que se desprenden de los símbolos utilizados por los priostes durante las procesiones los que ocuparán este apartado; el mismo que pretende analizar los detalles del patrimonio cultural material de las celebraciones de la Semana Santa y entender qué tipo de relaciones se conforman a partir de los símbolos de la festividad representados en este patrimonio.

La producción material de las piezas simbólicas guarda una mezcla de la creatividad de la cultura indígena que los posiciona como creadores de algunas de estas piezas que se han usado en el último siglo y las múltiples adaptaciones artesanales que han sido realizadas por manos mestizas; lo que hace notar vinculaciones entre ambas

tradiciones culturales, las que se desarrollan entre tensiones y limitaciones al reconocimiento de la agencia de los indígenas por parte de los mestizos.

Los símbolos religiosos conducen al corazón mismo de la celebración religiosa, ya que a partir de estos es posible hablar de la reactualización de todo el corpus festivo y cómo su uso, distribución y consumo configuran determinadas identidades que separan, distinguen y posicionan a los sujetos en determinados espacios de control, poder y dominación. El uso de los símbolos dentro del rito religioso anual de la Semana Santa instaure un nuevo tiempo y espacio en el cual el *Guion Procesional* y la *Bandera Procesional* funcionan como reactualizadores de esquemas que exaltan y posicionan a los mestizos dentro de la comunidad; así como, dan cuenta de la necesidad de los mestizos de evidenciarse en las celebraciones y excluir a los indígenas de las mismas. De allí que, la pregunta de este capítulo me invitará a identificar ¿Qué relaciones de poder se desprenden de la producción y uso de los objetos culturales materiales o símbolos de la fiesta religiosa; y qué tipo de implicancias tiene el consumo de los mismos en la reactualización de las celebraciones de la Semana Santa y la estructura social de Guamote?

El análisis detallado de la producción de los símbolos procesionales permitirá comprender la configuración de esquemas e identidades que postulan la supremacía cultural del mestizo sobre la indígena y el desconocimiento que hacen los mestizos de las tradiciones celebratorias de los indígenas. Los *Guiones Procesionales* brindarán un panorama de confrontación de las tradiciones exclusivas y excluyentes mestizas que serán enriquecidos con los testimonios y análisis de soportes fotográficos que evidencian la presencia de piezas similares en el entramado de la cultura indígena. La *Pamapamesa* será presentada en relación a la *Bandera Procesional* a fin de revisar las similitudes y diferencias que se presentan en estas composiciones que integran a la comunidad, así



como, permitirá identificar los alcances de los objetos culturales materiales más allá de su instrumentalización en perspectivas de entender su agencia y rol político que estas tienen en el marco de la celebración.

Los contenidos de esta sección serán abordados a partir de las posturas teóricas de Mircea Eliade (1998) quien nos aproximará a una comprensión de la instauración de un nuevo tiempo y espacio celebratorio que permite la reactualización de prácticas coloniales y de la época de la hacienda ecuatoriana. Las posturas teóricas de Ricoeur (1969) me invitará a abordar el tema del símbolo y su influjo en la configuración en las estructuras de poder que serán revisadas desde las investigaciones de García Canclini (2004), Quijano (2000) y Vich (2014). La conformación de identidades y retorno a lo étnico será abordado a partir de las investigaciones realizadas por Tubino (2015), las mismas que se enmarcan en las descripciones de la época de la hacienda realizadas por Toaza (2014). De igual forma, abordaré los alcances que tienen los símbolos a partir de la teorización realizada por Luna (2014) a fin de comprender los efectos de los objetos culturales materiales en mi investigación.

En el primer capítulo se utilizará varias entrevistas realizadas a profundidad, las mismas que sirven tanto para fundamentar las afirmaciones vertidas, así como, para discutir algunas de las acciones y posiciones de los mestizos en el contexto de la celebración. De allí que, será posible confrontar las versiones que usan tanto de los indígenas como de los mestizos en torno a la producción de los símbolos procesionales. De igual manera, usaré varios soportes fotográficos, los mismos que permitirán un acercamiento a los detalles del patrimonio cultural material de la festividad, los mismos que serán analizados e interpretados a lo largo de este capítulo.

## 1.1. Producción de los símbolos en la Fiesta Religiosa

Los diferentes objetos que son parte del corpus festivo, sus interacciones y la agencia que estos tienen durante la celebración serán motivo de análisis en este apartado. Las piezas elaboradas y decoradas artesanalmente son los objetos culturales materiales más importantes de la festividad a partir de los cuales es posible configurar las celebraciones cada año. Los objetos culturales materiales que he podido identificar son los *Guiones Procesionales* y la *Bandera Procesional*. Ambos objetos usados exclusivamente durante el rito religioso de la Semana Santa permiten pensar en los efectos que estos producen en las celebraciones religiosas. La importancia de su análisis en su etapa de producción radica en que estas pretenden configurarse como un patrimonio exclusivo de la comunidad mestiza. Por ende, surge la necesidad de preguntarme si la producción artesanal de las piezas legitima la estructura social mestiza y establece un status de supremacía étnica.

El análisis del proceso de producción de las piezas simbólicas se desarrolla en las tres etapas: elaboración, circulación y consumo (García: 2002) (Poole: 2000). Este proceso invita a repasar los acontecimientos que llevaron a la producción de los objetos culturales materiales de la Semana Santa que inicia en la primera década del siglo XX y los puntos convergentes que vinculan la identidad y la diferencia. Esto con el objetivo de identificar las posibles relaciones que emergen de la etapa de producción de los símbolos y entender cómo se conservan prácticas de diferenciación étnica que se experimentan en los procesos de producción y consumo de los símbolos procesionales.

La importancia de los símbolos me conduce a revisar que la etapa de elaboración de los símbolos evidencia de alguna manera la articulación misma de la festividad. Es decir, puedo hablar de Semana Santa en Guamote a través de la cultura material de la

celebración que se han conservado durante el último siglo. A fin de ahondar en el análisis de la elaboración de los símbolos que continúan siendo usados en las procesiones de los días Viernes Santo y Sábado de Gloria me remitiré al testimonio de Hugo Figueroa Merizalde, uno de los más importantes informantes de la celebración y a su vez, hijo de la Sra. Antonia Merizalde quien creó, diseñó y confeccionó estos símbolos por más de 70 años.

De acuerdo a lo manifestado por mi entrevistado el día 05 de febrero de 2015; Antonia Merizalde fue una mujer blanca - mestiza que vivió en Guamote desde la primera década del siglo XX, a ella se le atribuye la creación de los *Guiones* y la *Bandera* que fueron realizados específicamente para la Semana Santa. Estas piezas surgen en el contexto de una petición específica del cura párroco del pueblo y de la articulación de las Hermandades que inicia en el año de 1903. El proceso de elaboración artesanal de las piezas consistía en la reproducción de imágenes devocionales de la Iglesia Católica que hacían alusión a la vida, pasión, muerte y resurrección de Jesús, así como, a algunas devociones marianas que eran representadas tanto en los *Guiones* como en la *Bandera*. De igual forma Hugo Figueroa mencionó que:

La gente era muy ignorante [...] gente pobre que no sabía nada de la religión y de la vida de Nuestro Señor, entonces mamá como había sido educada en un convento, lo que hizo, fue, enseñar de alguna manera a la gente. Era ver lo que había pasado con la vida del Señor en cada etapa. (enero 2015).

El testimonio de Hugo Figueroa es importante porque evidencia y posiciona a los mestizos. Figueroa se auto identifica como blanco – mestizo y actúa como voz autorizada para enunciar sobre los demás; de esta forma, él se convierte en un agente que tiene el saber y puede decir de la festividad y sobre las condiciones de las demás personas. Al

aludir a la ignorancia y pobreza de los habitantes de Guamote permite apreciar el lugar desde donde se mira las condiciones de los demás, ya que establece jerarquías que posicionan a los sujetos.

La etapa de circulación de los símbolos surgió en la década comprendida entre 1905 y 1915 de acuerdo a lo manifestado por Hugo Figueroa 2015. Estas piezas que fueron creciendo en número y también en tamaño pasaron a convertirse en los objetos centrales de las celebraciones de la Semana Santa porque los sacerdotes las usaron para las procesiones que se realizaban en el pueblo. De igual manera, las Hermandades iniciaron su articulación y funcionamiento alrededor de los mismos años y designaron a específicamente a mestizos para ser los “*priostes del Guion*” y “*priostes de la Bandera*”, quienes fueron responsables de organizar la celebración durante su priostazgo. Figura del Prioste que se conserva bajo similares principios en la actualidad.

Esta nueva etapa de consumo de los símbolos logra posicionar a la celebración de Guamote y en la década de los años 50’ y 60’ serían las hijas de Merizalde y posteriormente una de sus nietas quienes se dedicarían a la manufactura de los *Guiones* y *Bandera*. De esta manera es posible evidenciar que se conservó por muchos años la producción de estas piezas por la misma familia, lo que permite apreciar que se estableció una reproducción sistematizada de elaboración de estas piezas que posicionó a la familia dentro de la celebración; sistema que operó hasta la década de los años 80’. Rosa de Santo, señora mestiza de Guamote que en la actualidad conserva algunos *Guiones*, manifestó que:

En la década de los años 80’ hubo varias señoras del pueblo [en la cual se incluye ella] que realizaron nuevos símbolos por encargo de los sacerdotes que habían sido designados por las Hermandades. [...] una vez que murió la señora Antoñita [Antonia Merizalde] como ya no había quien haga, nos pusimos a hacer nosotros. Pero solo cuando ella muere nos damos por enterado otras en el pueblo, y ahí, hemos de empezar a hacer (abril 2015).

De esta manera aparecen nuevas versiones de los *Guiones* y también de la *Bandera* original que en la actualidad no existe ya que el estado de conservación de la pieza era deficiente, lo que hizo que esta se descomponga; entonces, los familiares directos de su creadora tuvieron que desecharla por las pésimas condiciones en las cuales se encontraba.



Figura N° 1 Meres Zarif, *Exposiciones de Guiones Jueves Santo*, abril 2015.

A fin de investigar en torno a la producción de los símbolos, durante el trabajo de campo desarrollé entrevistas el día de feria con los *Guiones* que recree con base a los testimonio de los familiares más cercanos de Antonia Merizalde. En la Figura N° 1 podemos apreciar el proceso de entrevistas que se realizó el día Jueves Santo en Guamote, en el cual se usó los *Guiones Procesionales* como punto de atención del

público. El objetivo era entrevistar a la población indígena que estaba en las calles. Las preguntas que usamos con el equipo fue ¿Recuerda usted si estas piezas o alguna similar hayan sido usadas en las celebraciones de Semana Santa? ¿Ha visto alguna pieza similar en las procesiones de Semana Santa en Guamote?

Durante el recorrido una señora se acercó a mí y muy amablemente me dijo: “qué hermosos *Guiones*”; frente a su afirmación entendí claramente que se trataba de alguien que conocía perfectamente el significado de estas piezas, casi por completo desconocidas por los indígenas a quienes habíamos entrevistado durante todo el día. La señora relató con detalle por qué se usan los *Guiones* en Semana Santa y el proceso de elaboración de los mismos. Durante la entrevista improvisada que intenté formular a la señora, me dijo:

Como les va a preguntar a ellos [en referencia a los indígenas que caminan por la calle] que no saben, pobrecitos que han de saber. No ve mijito que esto es de nosotros los blancos; como que no supiera usted. Esto es parte de nosotros los blancos y no de los naturales. Aquí no va a conseguir ninguna respuesta, venga mañana en la noche [Viernes Santo] y verá que ahí si ha de encontrar a quien preguntar, no ve que recién ahora han de empezar a llegar los paisanos (abril 2015).

Las palabras de la señora entrevistada no solo cuestionaron mis primeras nociones de aquello que intento desmostar en esta investigación, sino que permiten confirmar que la identidad que se ha desarrollado del mestizo en el Ecuador está inserta en el discurso de la representación. Es así que, “la identidad es una narrativa del sí mismo, es la historia que nos contamos de nosotros mismos para saber quiénes somos” (Hall 2010: 345). La configuración del testimonio hace ver la diferenciación de los indígenas es indispensable para los mestizos, además que la posición de la entrevistada revela un discurso mayor sobre el conocimiento que tienen o pueden tener los mestizos. De esta forma, se establece como voz autorizada a los “paisanos”; es decir, se otorga a los pares mestizos la

capacidad de ser garantes de la verdad. De igual manera, la ausencia de agencia de los indígenas es articulada en el testimonio por la voz del otro, ya que se afirma que los indígenas no tienen la verdad, ellos no saben; lo que hace notar que existe una limitación de la agencia del indígena.

En relación a la práctica discursiva de la entrevista (Fairclough 1992: 73), la señora hizo una adopción cuando usa la palabra “mijito”, que significa que alguien es hijo o puede hacerse hijo por cariño o afecto. De esta manera establece la relación de igualdad en la cual ella es capaz de confiar su identificación cultural. Ella no dice que es mestiza, ella se considera “blanca”; y quiere ser escuchada en la entrevista, busca que su voz de “blanca” que pueda decir sobre la Semana Santa. Para ella es necesario que sepan los demás que los símbolos le pertenecen, y quiere además aclarar que no es de los “naturales”<sup>1</sup>. Para la entrevistada, los indígenas no pueden decir nada, simplemente “no saben” de qué se trata. Lo que afirma que la configuración del saber solo para los mestizos, es decir que son ellos quienes pueden decir de la festividad mas no los indígenas.

Al apreciar la Figura N°2 se observa *el Guion del Corazón de María y Jesús*, esta pieza es un símbolo religioso que tiene una estructura de madera y está recubierta de telas y objetos brillantes que penden del modelo. Este tipo de artefacto usa joyas de bambalina que brillan y hacen contraste con la iluminación adecuada en la estructura. En su decoración sobrecargada se puede apreciar mullos, lentejuelas y piedras que se incrustan en la estructura para brindar peso a la pieza y a la vez elegancia y distinción. Su decoración será una forma de demostrar la capacidad adquisitiva de los propietarios de los *Guiones* y a su vez de quienes los usan durante las procesiones.

---

<sup>1</sup> Término racializado usado para señalar y diferenciar a los indígenas de los blancos-mestizos que apunta a identificar la pureza racial del indígena a través de una definición discriminadora.



Figura N°2 Meres Zarif, *Guion Procesional del Sagrado Corazón de María y*

*Jesús*, abril 2015.



El *Guion del Corazón de María y Jesús* es uno de los 12 modelos que se ha identificado hasta ahora; existe un grupo de Guiones que aún se usan en las procesiones como: *Cruz, Custodia, Cordero Pascual, Sepulcro, Corazón de Jesús y María y Lira*; y modelos que se han dejado de usar y no existen en la actualidad, como *Gallo, Cáliz, "M" que representa al nombre de María, Santa Faz, Corona, Cáliz con corazón de Jesús*. La gran mayoría de estas creaciones fueron realizadas por Antonia Merizalde y posteriormente a partir de la década de los 80' algunas señoras mestizas realizaron otras creaciones que conservar la estructura original con pocas modificaciones, los mismos que fueron hechos a pedido de los sacerdotes.

El primer acercamiento a este artefacto permite señalar, a partir de los testimonios de Albino Tapia, Hugo Figueroa y Rosa Rivas que:

El *Guion* cumple la función de guía de apertura de la procesión y representa la luz que abre las puertas de la vida y la muerte; además, representa el desprendimiento de lo más valioso que tienen las personas mestizas. Para efectos de mostrar el desprendimiento se usará aretes, pulseras, prendedores, tocados y bisutería de bambalina (febrero - marzo 2015).

El uso de las joyas en los *Guiones*, además de representar el desprendimiento, logra posicionar a quienes las usan o las pueden usar en alguna oportunidad. Una vez que son introducidas en los *Guiones* está implícito el deseo de portarlas y de utilizarlas, esto se entiende porque los primeros *Guiones* se decoraban con joyas originales que eran prestadas por algunas señoras del pueblo. De esta manera se establece una mezcla entre el deseo personal y la necesidad de reconocimiento en la sociedad que otorga el *Guion* a los sacerdotes. García Canclini señala que son los sectores dominantes quienes en las fiestas y celebraciones se encargarán de controlar exclusivamente los códigos del buen gusto de tal forma que consagran en las clases populares una concepción del mundo que legitima

sus acciones (2002:101); es decir que, los patrones del buen gusto y del acceso a las piezas está mediado por una configuración del corpus celebratorio que excluye a determinados grupos sociales a fin de que estos no ingresen a los espacios por quienes desarrollan los patrones estéticos.



Figura N°3 Salazar David, *Prioste de la Bandera*, abril 2015.

La *Bandera Procesional* como se puede apreciar en la Figura N° 3, es un artefacto elaborado a partir de *sacos de yute*<sup>2</sup> y *esteras de totora*<sup>3</sup> que conforman una faja con una dimensión promedio de 12 m. de largo por 1.5 m. de ancho. Una vez unidas las piezas de

---

<sup>2</sup> Bolsas elaboradas artesanalmente de las fibras naturales del penko que se utilizan para colocar las papas y granos de las cosechas.

<sup>3</sup> Pieza tejida a mano a base de la planta de totora que crece en zonas pantanosas o cercanas a lagunas. Se utilizaba para proteger los pisos de la humedad en las viviendas andinas y también como base de las camas. Por su alta resistencia en la actualidad las estereras tienen diversos usos como artesanías y mobiliario.

soporte se realiza el montaje de las piezas que ornamentan la *Bandera* y de la decoración que varía de acuerdo al tipo de representación. La *Bandera* está dividida en pequeñas escenas en las cuales se representa la vida de Cristo en diversas etapas de su vida, pasión y muerte. En algunos modelos se recrean algunas de las celebraciones de la Semana Santa en Guamote, como la representación de la Hermandades y de las Procesiones.

La creación de la *Bandera*, al igual que algunos de los *Guiones*, remite a Antonia Merizalde; quien diseñó esta obra específicamente para las procesiones de Semana Santa.

Rosa Rivas relató que:

Esta es la pieza central de todos los símbolos por la gran cantidad de elementos que posee y por el tipo de elaboración que supone meses de preparación y ornamentación. Había que pasar casi un mes de rodillas para hacer la decoración, que variaba mucho año a año. La *Bandera* original que hizo la abuelita [Antonia Merizalde], con el paso de los años se deterioró y fue quemada en el año 2008. Pero, la sobrina del Jhon Alcocer [Rocío Guadalupe] diseñó una adaptación de la *Bandera*, incluso con algunas piezas originales, pero no es lo mismo. Ha cambiado muchísimo. (enero 2015).

La *Bandera* es una alegoría de la festividad que tiene una carga simbólica importante si es analizada desde su propia estructura. Por las voluminosas dimensiones congrega a 24 hombres, 1 sacerdote central y 2 acompañantes del sacerdote para cargar este símbolo. Las personas que acompañan deben usar un traje de color negro en señal de duelo y recordatorio del silencio que debe vivirse los días del triduo pascual. Usualmente acompañan al sacerdote, varios familiares y amigos a quien él ha invitado con la suficiente anticipación para que le asistan en la procesión.

El sacerdote es el único que se ubica al centro de la *Bandera*; es decir que, a sus espaldas inicia el cuerpo de la estructura del símbolo, asimilando una especie de prolongación del sacerdote. Los dos acompañantes del sacerdote sujetan la *Bandera* detrás del

prioste, de tal forma que ellos son quienes asisten al prioste para soportar el peso del artefacto, y muchas de las veces también soportan económicamente el costo de la festividad. *Cargar la Bandera* es el término que se usa en la celebración, esto implica soportar el peso de la pieza y además pagar junto con las priostes del *Guion* todos los gastos de la festividad.



Figura N°4 Meres Zarif, *Prioste de la Bandera*, abril 2015.

La vestimenta que usa el sacerdote de la *Bandera*, como se observa en la Figura N°4, es un sombrero estilo napoleónico y un *tajalí* que es una especie de banda que usa el sacerdote principal durante las procesiones. Los detalles de esta producción invitan a mostrar una serie de decoraciones cargadas de bordados, incrustaciones de pedrería, hilos satinados y riatas plateadas y negras que realzan las pequeñas piedras que tiene el sombrero y el *tajalí*. Cuando el sacerdote usa esta vestimenta cargada de brillo, la mirada de la gente en Guamote cambia, es distinta porque ya no miran a un miembro más de la comunidad sino que construyen un otro diverso que debe cumplir el papel protagónico de la celebración y por ende, representar junto con la *guionera* a la comunidad mestiza que se ha congregado en torno a estas piezas simbólicas. La imposición de la vestimenta del sacerdote de la *Bandera*, tanto en la forma como en el uso, se ha consolidado en el corpus festivo y estandarizado dentro de la comunidad mestiza para fomentar una identificación y posicionamiento de los máximos representantes de la Semana Santa. Para Hall “no hay manera [...] en la cual las personas del mundo puedan actuar, hablar, crear, entrar desde los márgenes y hablar, o puedan comenzar a reflejar en su propia experiencia, a menos que vengan de algún lugar, de alguna historia, de heredar ciertas tradiciones culturales” (2010:346). Es decir que la configuración y producción tanto de la *Bandera* como de los *Guiones* está estrechamente ligada a la posición de actores que ocupan los mestizos en la festividad. Además, existe en la etapa de producción de los símbolos una necesidad de afirmar y posicionar con el control sobre la verdad de los hechos, de tal forma que, los mestizos son quienes establecen la diferencia con los indígenas desde la misma configuración de la celebración.

La diferencia que se establece se refleja a partir de los testimonios registrados a lo largo de la etapa de investigación y trabajo de campo. Al indígena se lo asociado como “pobrecitos” aludiendo a sus condiciones económicas; pero también se puede entender en

la formas coloquiales lingüísticas usadas en el Ecuador como un sentimiento de lástima y conmiseración frente al indígena. También han sido asociados como “naturales” aludiendo a una pureza racial que es menospreciada en el contexto de las descripciones realizadas. Además, se ha usado generalizaciones para describirlos como “la gente” y categorizaciones como “los indios”, la misma que tiene una carga peyorativa en el contexto ecuatoriano. Aquello que se dice en la voz de los mestizos respecto de los indígenas da cuenta de cómo son construidas sus identidades y cómo son vistos desde la mirada del otro. Los mestizos a diferencia de los indígenas han tenido agencia mayor a lo largo de la investigación; de hecho, son quienes han articulado gran parte de los testimonios que se conservan a lo largo de esta investigación. La apreciación que tienen sobre ellos afirma una auto identificación como mestizos, pero que también está atravesada por la identificación cultural de los “blancos - mestizos”. Esta identificación que se ha hecho patente en las descripciones ha querido hacer una diferenciación mayor respecto de un grupo de mestizos que por diversas razones, sean económicas y/o fenotípicas, están lejos de ser considerados como “blancos- mestizos”.

El proceso de producción me permite afirmar que en sus diferentes etapas ha logrado posicionar discursos y consolidar a una comunidad mestiza que evidencia la diferencia étnica, la misma que es utilizada como mecanismo esencial de separación y diferenciación étnica entre indígenas y mestizos. Los accesos a los símbolos y a los medios de consumo por los cuales han sido concebidos la cultura material de la celebración parten desde la premisa de exclusividad de un grupo de mestizos que afirman una identidad para mantenerse en el tiempo y en el espacio de la celebración. Resulta ser la cultura material de la Semana Santa una suerte de valor incorporado o etiqueta de producción que está estrechamente vinculada con los blancos mestizos. De esta manera, la etapa de producción apunta a conservar la tradición cultural como recuerdo de la

permanente necesidad de ser evidenciados en la amplia comunidad indígena que habita Guamote.



## 1.2. *Guiones Procesionales*

Los sacerdotes en el transcurso del tiempo de preparación de la fiesta buscan un *Guion* que este asociado a una devoción particular. Generalmente tratan de encontrar un *Guion* que posea una buena iluminación de la pieza o la decoración saturada de brillo para que puedan exhibirse y apreciarse en las procesiones que se realizan en la noche. En algunas ocasiones también buscan piezas que tengan un peso adecuado para portarlos durante las celebraciones, ya que algunos pueden superar los 15 kg. Estos detalles hacen que los *Guiones* sean unos símbolos preparados a gusto y preferencia de los sacerdotes.

Este apartado está directamente vinculado con el trabajo de campo y el modo de recolección y sistematización de información que surge a partir de la recreación de dos *Guiones* extintos en la década de los años 70' y 80'. Este detalle de mi investigación explica la necesidad de presentar mi propia experiencia del trabajo de campo que tuvo como resultado una vinculación cercana al tipo de arte que recubre los *Guiones*; y que a su vez fue el punto de partida para recolectar y sistematizar información a través de los nuevos *Guiones* que fueron exhibidos en las procesiones de Semana Santa en el año 2015.

La producción de los símbolos como he analizado en líneas precedentes posiciona identidades de la comunidad mestiza. En relación al uso, los *Guiones Procesionales* además de reactualizar el corpus festivo, revela las contradicciones de la sociedad intercultural de Guamote. El punto central en el cual converge el uso de los *Guiones* y el desarrollo de la fiesta permite señalar que existe un conflicto en la originalidad y pertenencia cultural de las piezas, de allí que, es posible preguntarnos por las consecuencias del uso de los *Guiones* y del tipo de relaciones de poder que no son evidentes en la cotidianeidad de la convivencia entre indígenas y mestizos. Entiendo a la relaciones de poder desde las afirmaciones Foucault quien expresa que “lo que define la



relación de poder, es un modo de acción que no actúa de manera directa e inmediata sobre otros, sino que actúa sobre sus acciones: una acción sobre acción, sobre acciones eventuales o actuales, presentes o futuras” (1998:258). Por consiguiente, el análisis e interpretación de dos modelos de *Guion* que desarrollo a continuación ayudarán a acercarse a las acciones concretas que me permitirán desarrollar una interpretación del deseo implícito de la comunidad mestiza de conservar la etiqueta de producción; y por consiguiente, la posibilidad de cubrir esferas de poder que en los últimos años ha pasado al control de los indígenas en casi todas las estructuras. Si bien los *Guiones Procesionales* son una creación mestiza, apreciación que he sostenido hasta ahora, es preciso cuestionar el origen de estos símbolos de tal forma que se pueda conocer cuáles son las relaciones que están detrás de los modelos de *Guiones*. Marco Rueda, en la investigación *La fiesta religiosa campesina: Andes ecuatorianos*, desarrolla un proceso de recolección de información en diversas zonas andinas del país. La fiesta de Semana Santa en Guamote es analizada a detalle y manifiesta que “los símbolos [de la cultura indígena] que estos rituales sustentan, son diferentes a los símbolos que los mismos rituales sustentan en la cultura mestiza” (1982: 333). La afirmación de Rueda conduce a afirmar que los símbolos usados en la festividad indígena eran distintos; sin embargo, vale la pena recalcar que estos eran distintos porque tenían otra forma de concepción en el aparato festivo, su uso era diverso y el contexto eventualmente diferente porque alude a la “celebración indígena de la *Toma del Pueblo* que celebraban los indígenas el día Domingo de Resurrección” (Rueda1982: 333) y no a la celebración considerada principal o de los mestizos de la Semana Santa en Guamote. A partir de la afirmación realizada por Rueda, surge la pregunta si los indígenas son quienes toman varias de las ideas de los símbolos de los mestizos, o a su vez, estos últimos son quienes toman las ideas generales de los símbolos de la tradición indígena.



Figura N°5 Rueda Marco, *La Fiesta Religiosa Campesina*, 1982, p.409.

Las posibilidades de atribuir la pertenencia a una determinada cultura de la originalidad de los Guiones resulta complejo; sin embargo, quiero presentar un hecho que se suscita en el trabajo de campo y cambia la visión parcial que tenía de la Semana Santa hasta ese entonces. Durante la etapa de investigación, especialmente en el Grupo Focal y varias entrevistas a profundidad realizadas a familiares directos de la creadora de los Guiones; nunca se mencionó que existía una serie de celebraciones indígenas de la Semana Santa. Durante el trabajo de campo, mientras desayunábamos con el equipo, una religiosa indígena de la comunidad de Nuestra Señora de Guadalupe de Pull San Pedro, comentó que su abuela tiene un *Guion* en su casa y que solían usarlo hace muchos años cuando se “le quitaba el duelo a la Virgen María”, representación festiva que ha

desaparecido por completo en La Matriz - Guamote. La afirmación de la religiosa indígena rompió los esquemas prefigurados de la celebración que yo había conservado, desde aquel momento hubo de empezar a trabajar en el archivo fotográfico y repensar la originalidad de las piezas y con ellas pensar en las contradicciones que estas suponen en la práctica.

Una de las fotografías que sirven de evidencia del testimonio de la religiosa indígena y que satisfacen la necesidad de explorar los pormenores de la celebración me invitan a revisar los detalles de la Figura N°5 en la cual apreciamos a una mujer indígena de Tungurahua portando un *Guion de la Cruz*. Esta pieza es mucho más básica que las usadas en Guamote, la cruz que se utiliza parece ser un crucifijo al cual se le ha adaptado el *faldón* y las cintas que cuelgan de la pieza. Se puede apreciar además, que este *Guion* tiene algunos bordados en el primer *faldón* y usa algunas piedras y joyas sencillas que cuelgan de la base del crucifijo.

Esta fotografía de la Guionera de Tungurahua permite cuestionar la argumentación de los mestizos entrevistados frente a la originalidad de los *Guiones*. Como se ha expresado, no es posible confirmar de quién proviene con exactitud el origen de las piezas simbólicas. Sin embargo, durante la etapa entrevistas que servirían para la elaboración del *Guion del Cordero*, que se aprecia en la Figura N°6; Rosa Rivas y Cecilia Figueroa, a quienes entrevisté y consulté para el desarrollo de los primeros bocetos de esta pieza, mencionaron que:

El *Guion* original usaba un tipo de decoración sobrecargada y brillante que se relaciona básicamente al tipo de ropa y decoración indígena usada en la sierra del Ecuador (enero – febrero 2015).



Figura N°6 Meres Zarif, *Guion del Cordero*, abril 2015.

El *Guion del Cordero* efectivamente fue realizado con base a estas descripciones obtenidas en la etapa de investigación. De esta forma se logró recrear esta pieza que usa varias de las técnicas que son parte de tradiciones indígenas. Al igual que *Guion de la Cruz*, hubo la necesidad de usar una gran cantidad de incrustaciones de falsa pedrería en el *Guion del Cordero*, así como el uso de una variedad de colores en la composición y el tejido del faldón rojo que es una técnica usada por las comunidades indígenas para la elaboración de prendas de vestir.

Es decir que, existen grandes probabilidades que hayan sido los mestizos quienes adaptaron los *Guiones* a un nuevo esquema funcional dentro de la celebración; de esta manera lograron consolidar una estética que cumple con los patrones establecidos por los mestizos que les permitió fusionar los imaginarios estéticos previos a nuevos diseñados que al ubicarse en contextos mestizos adquirieron notables diferencias en el uso de estas piezas.

La complejidad para afirmar con certeza el origen de los *Guiones* conduce a revisar las estructuras de poder que no necesariamente son verticales sino que son completamente vinculantes. Por ende, es preciso conocer cómo operan las estructuras que están insertas en diferentes lugares dentro de las celebraciones de la Semana Santa. Las contradicciones que se desarrollan en las estructuras culturales se producen cuando dos culturas comparten espacios comunes que están eventualmente separadas por particularidades específicas, como el origen de las piezas. Dichas particularidades determinan el corpus festivo, por ende, los objetos que reactualizan las celebraciones cargan no solo con la tradición de la decoración, sino que reactualizan los significados del pasado que se hacen vigentes porque si bien las formas o modos de las composiciones estéticas cambian, las estructuras sociales y culturales que las soportan siguen siendo las mismas.

Para García Canclini “la fiesta reproduce en su desarrollo las contradicciones de la sociedad” (2002:105) cuando diferentes grupos reclaman espacios que les han sido asignados por herencia cultural o en este caso por pertenecer a una cultura específica. Es así que, los *Guiones* son los que reclaman ser considerados en los silencios cómplices de los mestizos y las pocas palabras de los indígenas. Más allá de lograr identificar los espacios específicos y concretos en los cuales actúan los indígenas y mestizos, la reflexión sobre los *Guiones Procesionales* invita a identificar que el uso de la cultura material de la Semana Santa está asociada a la diferencia colonial indígena, que es al mismo tiempo, punto de partida para la construcción de procesos de interculturalidad. Como lo afirma Walsh: “la interculturalidad es el proceso y proyecto otro, de existencia que cuestiona y desafía la colonialidad del poder mientras, al mismo tiempo, hace visible el problema de la diferencia colonial” (2012: 76).

En síntesis, la posibilidad de revelar las contradicciones que se reproducen en torno a la originalidad de los Guiones, supone un ejercicio que invita a resignificar el mismo corpus festivo y evidenciar que la diferencia colonial indígena está presente, aunque oculta en la cotidianidad. De allí que, detenerme a analizar en las acciones del pasado y del presente ayuda a evidenciar los juegos de poder que no son expresados o visibilizados y a su vez, me permite visibilizar que el conflicto y diferencia entre indígenas y mestizos es un reclamo permanente por espacios concretos de poder.

Las relaciones entre indígenas y mestizos en la cotidianidad no permiten revelar las diferencias étnicas, a esto se suma que las posturas de los mestizos no dejan de mantenerse en silencio. Sin embargo, su silencio es absolutamente revelador, porque a partir de la ausencia y el desconocimiento de todo aquello que esté relacionado a la cosmovisión y tradición religiosa indígena es posible afirmar el imaginario de la supremacía de los mestizos sobre los indígenas porque se quiere intencionalmente

silenciar el corpus celebratorio de los indígenas. En este caso, el silencio ha hablado para revelar que la fiesta indígena de la Semana Santa no ha muerto, como creen la mayoría de los mestizos que asisten a las celebraciones. Es más, estas celebraciones se conservan vigentes porque logran intervenir en las acciones públicas de organización formal y comunitaria que guarda la fortaleza de la comunidad indígena y que ha sido fundamental para la organización social y política en las últimas décadas.



### 1.3. La Pampamesa y la *Bandera Procesional*

El Domingo de Resurrección tuvo una tónica muy diferente a los primeros días de la Semana Santa, ya que cuando parecía que todo había terminado empezaron a llegar los indígenas que venían a participar de la Misa de Resurrección en la Iglesia La Matriz en Guamote. El sacerdote junto con su esposa e hija ingresaron a la Iglesia con el *tajalí* sobre sus hombros, detalle que me permitía identificarlos como los sacerdotes centrales de la celebración ya que en los días previos el sacerdote de *La Bandera* junto con sus acompañantes usaron una pieza similar que los hace ser identificados como los personajes centrales de la festividad.

Los detalles de esta celebración del Domingo de Resurrección y específicamente de la *Pampamesa* la cual se congrega toda la comunidad indígena para la celebración de la Pascua serán los que revisaré en este apartado del capítulo. De igual forma, presentaré la *Bandera Procesional* como el símbolo más representativo de la tradición mestiza y su uso en las procesiones de la Semana Santa. La vinculación entre el símbolo procesional y la práctica religiosa de la *Pampamesa* configuran una reactualización del corpus festivo de tal manera estas dos configuraciones funcionan como espacios de cohesión de la comunidad que se congrega para celebrar. De tal forma que, es posible hablar de prácticas similares de integración de la colectividad que funcionan por separado y que hacen una diferenciación étnica en su configuración.

El análisis de las representaciones colectivas de la *Bandera* y la *Pampamesa*, además me remite a considerar las relaciones hegemónicas en las cuales los mestizos determinan el curso de ambas celebraciones, de tal forma que, la población mestiza que eventualmente no tiene el poder en la cotidianeidad logra controlar a través de ciertas prácticas la ejecución de las celebraciones de la Semana Santa. La identificación de los



espacios en los cuales se puede apreciar este tipo de relaciones de poder permitirá profundizar en la pregunta por las relaciones interculturales que se construyen en el caso de esta fiesta, por la repetición de prácticas y paradigmas de dominación que han de ser entendidos como desigualdad social y diferencia étnica.



Figura N° 7 Jaramillo Marco, *Pampamesa en Domingo de Pascua*, abril 2015.

La *Pampamesa* es una celebración desarrollada exclusivamente por los indígenas en acontecimientos y momentos importantes del año, por lo general está vinculada a fiestas religiosas o mingas comunitarias. *Pampamesa* es un vocablo kichwa que significa “mesa de todos”, “mesa del compartir”; para el desarrollo de esta práctica se colocan las

*bayetas*<sup>4</sup> y mantas en el piso; y sobre estas una gran cantidad de comida preparada, como papas, ocas, mellocos, chiwiles. En la Figura N° 7 se observa un grupo indígenas está colocando la comida en el piso mientras la comunidad mira la actividad. Esta práctica de distribuir la comida es exclusiva de los hombres, quienes son los responsables de su distribución sobre las bayetas o telas que se preparan previamente. La *Pampamesa* se dispone para todos los participantes para que se acerquen a ella, es un punto de encuentro de la comunidad en la cual es posible integrar y cohesionar al grupo. Por ende, la comunidad permite entender que “no se puede concebir uno sin el otro” (Tubino 2015:248). Esto se explica porque existe en la configuración societal indígena una configuración gregaria que es pilar y modo de vida; de tal forma que “no hay una conciencia del yo sin conciencia del nosotros; es decir que la identidad individual es una extensión de la identidad comunitaria” (Tubino 2015: 248).

La *Pampamesa* en la actualidad es el residuo de la fiesta de la *Toma del Pueblo*, que continúa siendo celebrada el día Domingo de Resurrección. Esta es la celebración paralela a la de los mestizos que se ubica como la última actividad dentro del calendario de la Semana Santa. Es decir, los mestizos migrantes que han llegado a Guamote para las celebraciones han ocupado los espacios cotidianos de los indígenas y los desplazan mientras dura las celebraciones mestizas. Una vez que terminan las celebraciones de los mestizos empieza la de los indígenas; de esta manera, se conserva un orden hegemónico y estructural en el cual el indígena está posicionado al final de los espacios, aislado de los mestizos; y por consiguiente, absolutamente separado de los espacios de intercambio y encuentro. Este tipo de relaciones lo que hacen es mostrar “la injusticia distributiva, las desigualdades económicas, las relaciones de poder intraculturales e interculturales y los

---

<sup>4</sup> Pieza de lana hilada de forma rectangular que cubre los hombros de las mujeres indígenas en las zonas andinas del Ecuador. Estas telas varían de acuerdo al lugar de procedencia y de comunidad a la cual pertenece la mujer.

desniveles culturales internos existentes en lo que concierne a los comportamientos y concepciones de los estratos subalternos y periféricos de nuestra misma sociedad” (Tubino 2015: 254).

La entrevista realizada a la señora Rosa de Santos relata la fiesta indígena en las siguientes palabras:

[...] nosotros empezábamos la misa [Domingo de Resurrección] a las 9:00 de la mañana, después ya empezaban a bajar de las comunas los indios y nosotros los blancos regresábamos a nuestras casas y nos quedábamos ahí el día. Nosotros no participábamos de las celebraciones de ellos, solo veíamos, entiendo que también tenían sacerdotes y hacían la comida; además, bueno, del trago que bebían hasta hartarse. A veces la fiesta duraba hasta 3 o 4 días que seguían bebiendo en las cantinas de la línea [carriles del tren], otras veces regresaban no más a las comunas [...]. Debo decirle, que era otra cosa señor. Para nosotros era imposible pensar sentarnos con los indios en la Iglesia, peor en la Santa Misa, ellos por un lado, nosotros por otro; como debe ser. No es pues como ahora, llenito de indios en la Iglesia. Antes si conservábamos las costumbres, una de estas, era no juntarse pues, con los indios (abril 2015).

El testimonio de la entrevistada hace referencia a las celebraciones de los años 60’ y 70’; sin embargo, la descripción hecha del pasado no difiere en mucho de cómo se desarrollan las celebraciones de los indígenas en la actualidad. Los espacios diferenciados, el lugar en el calendario de la celebración y la vinculación entre las dos celebraciones continúan separadas. Para García, “las celebraciones expanden las relaciones interculturales pero no modifican mucho la estructura de la producción, ni de los intercambios” (2002: 31); es así que, se logra establecer determinadas relaciones entre dos grupos culturales dentro de la estructura social pero lo que las sostiene y fundamenta estructuralmente permanece inalterado. A partir de la afirmación de García y que a su vez cubre el testimonio de la entrevistada, es posible afirmar que la *Pampamesa* a pesar de

ser una práctica residual, esta emerge para mostrar que aún hay espacios que están marcados por una fuerte imposición de la sociedad mestiza y de la Iglesia.



Figura N°8. Salazar David, *Bandera Procesional*, abril 2015.

Como se aprecia en la Figura N° 8, la *Bandera* en su etapa de uso deja ser un artefacto para convertirse en un punto de encuentro que congrega a los mestizos que han sido invitados a participar como acompañantes de la *Bandera*. La participación de los

mestizos es indispensable desde la misma configuración material de este artefacto porque para sea posible movilizarla durante los recorridos procesionales se requieren 25 hombres que soporten el peso de la pieza.

Para los mestizos la *Bandera* se convierte en el símbolo más importante de la Semana Santa ya que tiene fuerte carga simbólica y afectiva. Una de las particularidades de la *Bandera* son las representaciones de la vida de Jesús que son confeccionadas con esculturas o artesanías. Sin embargo, existen algunas escenas que han ido variando de la *Bandera* realizada por Antonia Merizalde. A los nuevos modelos de *Bandera* se han incluido la representación de la misma festividad como por ejemplo las Hermandades y las procesiones que se desarrollan en la Semana Santa. Estos detalles hacen ver que los mestizos buscan representarse incluso en la *Bandera* a partir de sus propias manifestaciones dentro de la celebración, hecho que resulta interesante apreciar ya que no existen escenas relacionadas a las prácticas religiosas indígenas. Incluso las últimas variaciones de la *Bandera* no contienen prácticas celebratorias indígenas, a pesar que esta pieza se sigue confeccionando y adecuando cada año en Guamote.

La *Bandera* también permite acercarme a los detalles de su configuración estructural, ya que esta no usa materiales o textiles producidos en Guamote, considerando que es una zona productora de lana de oveja, sino que se usan materiales similares a los usados en los *Guiones* que tienden a generar brillo o a su vez se usan telas o tafetanes satinados. Esto dato señala que se busca reproducir en la pieza una diferencia sustancial con prácticas y tradiciones indígenas. Sin embargo, resulta importante señalar que para el soporte o base de la pieza, que no se exhibe por estar en contacto con el suelo, se usan *sacos de yute y esteras de totora* que son realizadas tradicionalmente por los indígenas en la zona centro del país. Estos detalles hacen ver que la *Bandera* se inserta dentro de la Semana Santa bajo configuraciones mixtas que no pueden separarse del todo de las

tradiciones indígenas. Sin embargo, hay una necesaria vinculación que va más allá de la interpretación y que es posible identificarla con claridad en el tipo de vestimenta que usan los priostes del Domingo de Resurrección, así como de la *Bandera Procesional*.



Figura N°9. Jaramillo Marco, *Priostes del Domingo de Pascua*, abril 2015.

En la Figura N°9 podemos apreciar a toda la comunidad indígena congregada para celebrar la Fiesta de la Resurrección o antigua *Toma del Pueblo*. Los priostes que se muestran en el primer plano de la imagen portan *tajalíes*, similares a la de los mestizos, sobre su vestimenta que es de uso diario. La diferencia sustancial radica en que estos *tajalíes* usan cintas tricolores que recubre el borde de cada uno de las piezas. El uso de las cintas está vinculado con la afirmación de un imaginario de Estado Nación en el cual la comunidad indígena se ve inserta o de la cual está participando. Además del uso de

*tajalíes*, la celebración está precedida por una Bandera del Ecuador que es usada exclusivamente por los indígenas en esta celebración del Domingo de Resurrección. A pesar que lleva el mismo nombre de la *Bandera Procesional*, su uso es completamente diverso porque la celebración del Domingo de Resurrección recrea determinadas danzas vinculadas a los militares, convirtiendo a esta fiesta en una manifestación cargada de alegría en el contexto de la Pascua de Resurrección. Pedro Figueroa y Rosa Rivas relatan que:

El uso de la Bandera del Ecuador y las cintas tricolores ha estado siempre en la fiesta de los indígenas. Es como lo que nos distingue [de los mestizos] digamos que es como una vinculación con la tierra, cosa que no sucede con los mestizos que por ningún motivo usaríamos una Bandera del Ecuador en la Iglesia (febrero 2015).

Para la comunidad mestiza la separación entre Iglesia y Estado está clara, mientras que para los indígenas la fusión entre las danzas militarizadas y la Pascua concuerdan perfectamente, es más, Rosa Rivas mencionó en una de las entrevistas realizadas que

Estas prácticas son muy normales, a pesar que el número de Banderas [del Ecuador] ha disminuido con el paso de los años en la celebración. Antes llevaban muchas Banderas (enero 2015).

A pesar que los mestizos sostienen la exclusividad de la vestimenta del sacerdote, en el entramado de la celebración y en la interacción entre indígenas y mestizos es posible ver que son piezas comunes a ambas culturas. De allí que, la negación de su uso en las celebraciones indígenas evidencia un desinterés de la diversidad cultural por parte de los mestizos; y a su vez refleja que existen estructuras coloniales de diferenciación étnica basada en una concepción etnocéntrica de la cultura. Salir de la diferenciación étnica no necesariamente implica que los indígenas pueden acceder al uso de los objetos, bienes y

recursos que la celebración considerada principal ofrece; sino que exista una apertura a entender aquellas diferencias como posibilidades y no como limitaciones y restricciones. Además, es preciso reconocer que al no ser el uso de la vestimenta del sacerdote un patrimonio exclusivo de los mestizos, como se aprecia en la Figura N° 9, los indígenas buscan insertarse en la festividad bajo los mismos esquemas de los mestizos, o cabe aquí la pregunta ¿acaso son los mestizos los que quieren usar los mismo esquemas en el tipo de vestuario que utiliza el sacerdote indígena?

La pregunta formulada es importante porque si bien por ahora no existe una respuesta puntual, considero que a pesar de las diferencias que existen en la forma y el uso de estas piezas, estas cumplen la misma función en las celebraciones, es decir, posicionar al sacerdote como centro de la festividad. Esto me permite afirmar que hay detalles de la celebración que a pesar de ser muy pequeños como los *tajalíes*, estos resultan fundamentales para revelar aquellos silencios de los mestizos. De esta manera es posible evidenciar que hay espacios compartidos tanto por indígenas y mestizos que no son reconocidos dentro del corpus festivo por los mestizos; lo que denota una dificultad enorme para acceder al reconocimiento de la otredad.

La dificultad para mirar las posibilidades de diferenciación resulta muy complicada cuando se analiza las celebraciones en contextos separados. Sin embargo, las relaciones que esta se desprenden son las que interesan analizar en el contexto particular de cada una de las celebraciones, ya que estas revelan estructuras que soportan la discriminación étnica que pasan por el desconocimiento de las tradiciones de quienes han sido los sujetos subalternos en la historia. De allí que, la necesidad de revelar estas estructuras apunta a una mirada intercultural de la convivencia y la ejecución de prácticas que han de ser entendidas “como algo que tiene que ver con las relaciones de poder, con las formas en que las diferencias son procesadas desde paradigmas de dominación



cultural” (Vich 2014: 49). De esta manera, es posible evidenciar que las prácticas que se desarrollan en el contexto de las celebraciones evidencian estructuras simbólicas más profundas que nos invitan a pensar sobre estas y mostrar que “existen manifestaciones simbólicas y estéticas propias cuyo sentido desborda el pragmatismo cotidiano” (García 2004: 74) de tal forma que, las relaciones de poder están diseminadas sobre varios soportes que superan el mismo uso del objeto.

Las aproximaciones a las que me conduce el análisis de la *Bandera Procesional* y la *Pampamesa* me permite afirmar que los procesos de la mal entendida integración social y respecto de la diversidad no logra cuajar en determinados espacios en los cuales las estructuras sociales conservan prácticas y representaciones marcadas por la diferencia colonial étnica. La dificultad por deconstruir los imaginarios en los cuales se funda cada una de las articulaciones analizadas ayudan a apreciar la problemática que está detrás del uso los objetos. A pesar de las notables diferencias entre La *Bandera* y la *Pampamesa*, las similitudes entre estas dos representaciones revelan un mismo objetivo, congrega a la comunidad bajo un mismo espacio para integrar a la colectividad. Además, se formula a partir del análisis que el tipo de identidades que se formulan apuntan a un retorno étnico que busca la separación y diferenciación; y que trae consigo un posicionamiento de los sujetos que está sustentado desde las mismas prácticas de la Iglesia y la organización formal de la Semana Santa a través de las Hermandades.

La necesidad de considerar a la *Bandera Procesional* y la *Pampamesa* pretende además una necesaria superación de la materialidad de los objetos y de las formas celebratorias. Ya que fundamentalmente estas representaciones permiten identificar las contradicciones que de estas se desprenden; así como, señalar que existe un notable influjo y control de los mestizos sobre el desarrollo de la Semana Santa. De allí que, el interés por revisar estas configuraciones celebratorias buscan formular las

particularidades del corpus festivo, así como revelar la tensión que existe al interior de las relaciones interculturales entre mestizos e indígenas.



#### **1.4. La reactualización de la celebración a partir de los símbolos de la festividad religiosa.**

La primera impresión al ver los diferentes modelos de símbolos usados en las procesiones invita a preguntarse ¿Qué función cumplen los *Guiones* y la *Bandera* en la celebración? ¿Por qué los fieles brindan tanta importancia a objetos dentro del corpus festivo? ¿Qué simbolizan para los sacerdotes y para quienes participan como acompañantes en las procesiones? Una de las primeras respuestas fue considerar que estos objetos están lejos de una interpretación puramente material y deben ser entendidos como “extensiones de la gente; porque expresan y extienden su agencia, configurando para los actores una personalidad distribuida” (citado en Luna 2012:7) lo que hace pensar que estos objetos tienen efectos y estos se producen en medio de las relaciones sociales que se establecen en el contexto de la Semana Santa.

La necesidad de ubicar y analizar los efectos que producen los objetos simbólicos en el contexto de la celebración me invitan a ponerme en el punto de partida de la Semana Santa, ya que están directamente vinculados con el contexto social y político de Guamote. Además permite entender por qué los objetos culturales logran reactualizar las celebraciones del corpus festivo, así como determinadas prácticas y relaciones que se producen entre indígenas y mestizos. Por ende, el análisis de los símbolos que he desarrollado en los apartados anteriores me permitirá plantear su estrecha vinculación con la reactualización anual de los ritos religiosos y de las relaciones que al interior de la celebración se producen. He considerado abordar a lo largo de este capítulo el tema de la reactualización ya que es fundamental entender cómo opera en la celebración el tiempo y el espacio; y qué consecuencias trae la instauración de esta nueva dimensión temporal y espacial.

Cuando me pregunto por el símbolo, concuerdo con la concepción más básica de Paul Ricoeur respecto del poder que este contiene; ya que “el símbolo da que pensar” (1969:700) porque “rompe el recinto cerrado y encantado del monopolio de la reflexión” (Ricoeur 1969:700). A partir de la concepción de Ricoeur diré que los símbolos usados en Guamote abren posibilidades de análisis; pero sobre todo, “evidencian contradicciones que coinciden con permanentes momentos del olvido y emergen para restaurar aquellos signos que ha desarrollado el ser humano y que están estrechamente unidos a lo sagrado” (1969: 704 -712).

A lo largo de la historia de la celebración de la Semana Santa, tanto indígenas como mestizos han querido representar a partir de objetos, los acontecimientos vinculados a la historia de la salvación y de la tradición de la Iglesia Católica, de allí que, los símbolos nos hacen repensar en el tipo de relaciones que se generan a partir de su producción, uso y consumo en la Semana Santa. Así como, examinar los modos en los cuales estos artefactos son capaces de “afectar a las personas, movilizand o respuestas emocionales, generando ideas y provocando una variedad de acciones y procesos sociales” (Luna 2012:3) que surgen de la convivencia intercultural entre una población mayoritariamente indígena y la reducida o mejor dicho escasa presencia de mestizos en Guamote.

Los símbolos en Guamote cumplen una “función instauradora de sentido, delimitan identidades y estructuras que se hacen evidentes en el contexto de la celebración; de allí que, su repetición, desaparición e innovación pueden ser leídos como esfuerzos por intervenir en la remodelación de estructuras sociales” (García 2002: 206). Por consiguiente, la materialidad de los símbolos permite de alguna manera articular la organización de la Semana Santa y del rito religioso reactualizado que influyen directamente en el desarrollo de las celebraciones. En relación a la reactualización, Eliade considera que “toda fiesta religiosa, todo tiempo litúrgico, consiste en la reactualización

de un acontecimiento sagrado que tuvo lugar en un pasado mítico, al comienzo” (1998: 53). Por ende; participar religiosamente en una fiesta “implica salir de la duración temporal ordinaria para reintegrar el tiempo mítico reactualizado por la fiesta misma” (Eliade 1998: 53). En la Semana Santa, por excelencia se reactualiza el rito del triduo pascual y este es posible gracias a la presencia de los *Guiones* y la *Bandera* que funcionan como legitimadores de las ceremonias religiosas y elementos centrales del corpus festivo.

La reactualización del rito religioso invita “[...] a pensar no ya dentro de los símbolos, sino a base de ellos o, mejor, a partir de ellos” (Ricoeur 1969: 704 -712). Es decir que, el nuevo estado festivo que se instaura y reactualiza permanentemente cada año a través de un calendario circular; permite conservar un pasado que se hace presente con similares esquemas y tradiciones; por ende, con las mismas estructuras en las cuales los sujetos de la festividad se posicionan en roles predeterminados, que en gran parte son la herencia tradicional de las anteriores celebraciones. Sin embargo, ¿Qué implicancias tiene la reactualización de las celebraciones? Fundamentalmente en la investigación de campo fue posible analizar que los símbolos logran articular un nuevo tiempo y espacio en el cual sucede algo distinto del tiempo ordinario. De allí que, las consecuencias que devienen del símbolo me permiten afirmar que su presencia articula de alguna forma el fenómeno que produce la diferencia étnica, control, exclusión y diferencia que se manifiestan en las celebraciones; las mismas que no son evidentes, o no son posibles identificar en una convivencia permanente y cotidiana entre indígenas y mestizos.

Mircea Eliade describe que “para el hombre religioso el espacio no es homogéneo; presenta roturas, escisiones: hay porciones de espacio cualitativamente diferente de las otras” (1998:21) de esta manera es posible entender que los fieles instauran una escisión a partir de los símbolos de la celebración. Para Eliade existe “un espacio sagrado y, por consiguiente, fuerte, significativo, y hay otros espacios no consagrados, sin estructura, ni

consistencia; en una palabra: amorfos” (1998:21). Sin embargo, esta diferencia que expone Eliade no se cumple en la Semana Santa en Guamote, porque si bien la Semana Santa se inscribe en un espacio sagrado porque es allí donde se reactualizan los hechos centrales de la fe del cristianismo católico; en Guamote el espacio sagrado por excelencia es “amorfo”; es decir, presenta escisiones, restricciones y limitaciones para los participantes que se hacen patentes en determinados juegos de poder que se conjugan entre la dominación y la resistencia porque los mestizos son conscientes que no tienen el poder y a su vez que deben actuar y manifestarse para recuperarlo o hacerlo evidente en la celebración.

En relación al tiempo Eliade menciona que “[...] como el espacio, el tiempo no es, para el hombre religioso, homogéneo ni continuo. Existen los intervalos de tiempo sagrado, el tiempo de las fiestas” (1998:53) La temporalidad que se asigna a la festividad busca distinguir de otros tiempos celebratorios, rompe con aquella temporalidad lineal e instaure una temporal cíclica que permite “pasar del tiempo profano al tiempo sagrado” (Eliade1998:53). De igual forma que en el análisis del espacio, el nuevo tiempo instaurado rompe la temporalidad lineal para dar paso a las celebraciones de la Semana Santa que se inscriben en una temporalidad cíclica distinta y diferente de la habitual. Será en este nuevo tiempo de la fiesta en el cual se producen las contradicciones de la sociedad intercultural y en la cual es posible evidenciar “las relaciones de poder y las formas en que las diferencias son procesadas desde paradigmas de dominación cultural” (Vich 2014: 49) y diferenciación étnica.

Las celebraciones religiosas al inscribirse en otro espacio y tiempo revelan estructuras poco evidentes en la cotidianidad; de allí que la Semana Santa emerge para dar cuenta de ciertos mecanismos usados en la época de la hacienda en la cual “estaba legitimada la supremacía de los amos, hacendados y mayordomos sobre la población

indígena desde los elementos simbólicos” (citado en Tuaza 2015: 195). Esta vinculación entre indígenas y mestizos requiere de precisiones teóricas que permitan hablar del indigenismo y del mestizaje en el contexto de la celebración. Ambos conceptos suponen una complejidad teórica que dependen de diferentes escuelas de pensamiento y de la aplicación que se le brinde en un determinado contexto. Es así que me distancio abiertamente de considerar al mestizaje y al indigenismo como un movimiento cultural; de igual manera, desvinculo al indígena como al mestizo a ser entendidos desde una postura esencialista; o como una inscripción de “lo indio” o “lo mestizo” y mucho menos a ser inscritos bajo una categorización racial o fenotípica compartida por una colectividad determinada.

A lo largo de esta investigación consideraré a los indígenas de acuerdo a los postulados de Espinoza, quien afirma la necesidad de considerar a los pueblos indígenas desde su derecho a la autodeterminación, a su vinculación con sus propias costumbres y tradiciones; y al colectivo que comparte una misma historia y una misma identidad como pueblo que responde a su propio procesos de comunitarios (2013: 35-40). En cuanto a los mestizos concuerdo con los postulados de Tubino (2015) Cervone (1999) y Endara (1999) quienes afirman que hablar del mestizo supone abordar una fusión compleja y asimétrica. Abordar el concepto de mestizo alude al hecho histórico innegable de que nuestra cultura, nuestra biología, y por supuesto, nuestra identidad que está formada por distintas vertientes raciales y culturales; de allí que, el concepto de mestizo a lo largo de esta tesis ha de ser entendido a partir de la autodeterminación y auto identificación como mestizos.

El nuevo valor simbólico que adquiere el *Guion* y la *Bandera* del cual están revestidas estas piezas se funde con los deseos de la prioste, y cuando ella eleva por lo alto el *Guion* o la *Bandera* es levantada por los mestizos que acompañan al prioste

cambia el orden homogéneo no solo de la festividad sino que es posible hablar de la rearticulación de aquellas identidades que determinan el uso exclusivo de estas piezas para los mestizos. La función de los símbolos procesionales evidencia que los mestizos son quienes hacen la fiesta y que su presencia es indispensable para que esta se realice.

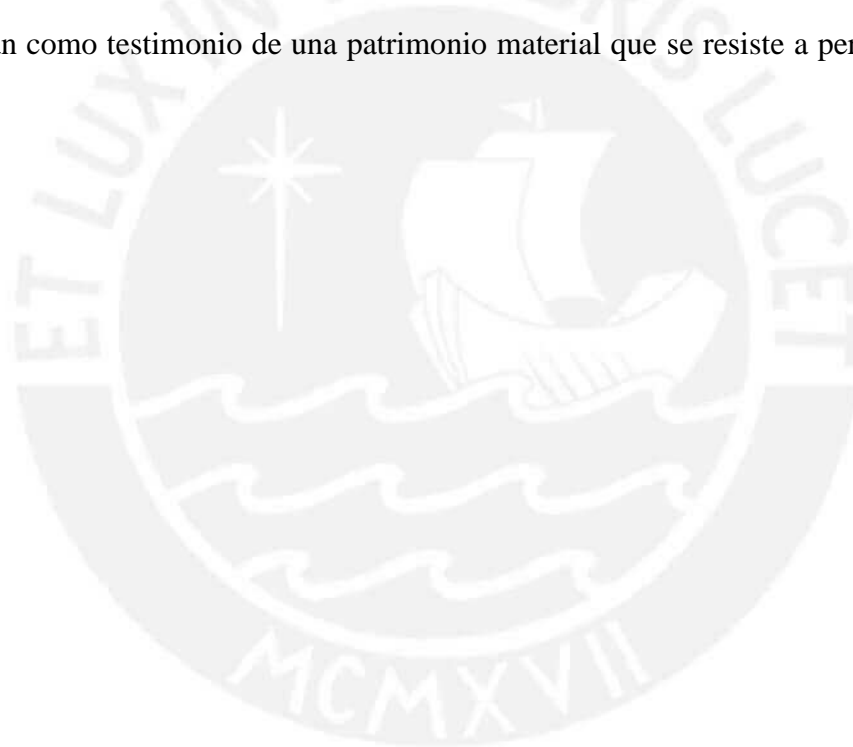
El símbolo como articulador de la celebración de la comunidad mestiza que reintegra a partir del retorno exclusivo de sus miembros para la Semana Santa “refuerza el sentido de pertenencia a un grupo. Afectivamente se renueva el sentimiento de que no se está solo en el mundo, que no se es un ser aislado, sino miembro de un grupo que le respalda, le protege y está ahí como referente continuo” (Botero 1991:14). De allí que, los priostes tanto de la *Bandera* como del *Guion* se sienten afectivamente vinculados a la Hermandad que los ha designado, lo que permite establecer fuertes lazos que restablecen además las relaciones sociales de la comunidad mestiza que se mantiene en dispersión durante la mayor parte del año.

Las relaciones que conforman los migrantes mestizos durante la Semana Santa están asociadas a una memoria colectiva que se ha generado en el pasado y se recrea cada año para brindar sentido al encuentro anual. Estas relaciones “mientras más inconsciente, son más eficaces” (Salomón 1991: 13) porque al permanecer en el anonimato, operan en el recuerdo y con el deseo de volver en el tiempo para afirmarse en una tradición que ha actuado en el pasado. La reactualización de dichas relaciones durante las celebraciones permite configurar a la comunidad mestiza que anhela la tradición para evidenciar la necesidad de retornar al poder perdido con el tiempo; es en definitiva, una estrategia de conservación de la resistencia mestiza que lucha por no perder el control sobre la celebración.

En este apartado he revisado cómo instauran los símbolos de la festividad un nuevo espacio y tiempo celebratorio y cómo estos actúan en los mestizos para reproducir



estructuras de poder que conservan rasgos coloniales y de la época de la hacienda ecuatoriana que se basa en la supremacía de la cultura mestiza sobre la indígena. Esta necesidad de revivir la tradición durante las celebraciones logra reestablecer la diferenciación racial que es usada por la población mestiza para controlar el corpus festivo y como mecanismo de resistencia a fin de no perder más control y dominio en Guamote. Por ende, el uso de los símbolos de la festividad además de reactualizar la Semana Santa y las estructuras de poder que tradicionalmente han posicionado a los mestizos, se configuran como las estrategias que se hacen tangibles a través de los objetos de la celebración. Estos símbolos se elevan por lo alto son la señal del retorno de los mestizos y funcionan como testimonio de una patrimonio material que se resiste a perderse en el tiempo.



## CAPÍTULO II

### PERFORMANCE RITUAL DEL DESCENDIMIENTO DEL SEÑOR DE LA AGONÍA

El Viernes Santo es considerado como el día central tanto en la tradición de la Iglesia Católica como en la tradición que sustentan las expresiones y manifestaciones de la Semana Santa en Guamote. La preparación del *performance* ritual y la representación realizada por los *santos varones*<sup>5</sup> y *cucuruchos*<sup>6</sup> del descendimiento del Señor de la Agonía sobre los brazos de la Virgen de los Dolores y su posterior deposición en el sepulcro procesional permiten examinar las restricciones de los espacios habituales de los indígenas y el uso de la conmemoración del dolor como mecanismo de conservación de identidades étnicas fijas dentro de la celebraciones. De allí que, la pregunta a trabajar en este capítulo apunta a examinar ¿Qué tipo de relaciones de poder se reactualizan en la *performance* ritual del descendimiento; y cómo estas funcionan al interior de los mestizos, y en vinculación con los indígenas?

---

<sup>5</sup> Miembros de la Hermandad del Señor de la Agonía que desarrollan el rito del descendimiento de la imagen de un Cristo agonizante y la posterior deposición de la imagen en el sepulcro procesional que recorre las calles de Guamote.

<sup>6</sup> Miembros de la Hermandad de la Santísima Virgen de los Dolores que asisten a la imagen del mismo nombre en el momento del descendimiento del Señor de la Agonía.

Este segundo capítulo estará dedicado analizar a las personas (sujetos) que ejecutan, articulan y participan en la *performance* ritual del descendimiento que se desarrolla en el Viernes Santo en la Iglesia La Matriz de Guamote. La reflexión que gire en torno al análisis de la reactualización de las estructuras que sostienen la práctica del descendimiento ayudará a entender cómo estas se han sostenido en el tiempo bajo determinadas prácticas hegemónicas que legitiman y posicionan a la Iglesia y a los mestizos. A su vez, me ayudará a postular que estos esquemas de poder configuran sistemas control que limitan la agencia de los indígenas y a su vez evidencian modelos de diferenciación étnica usados en la época de la hacienda ecuatoriana y que permanecen vigentes en la actualidad; a pesar de las notables diferencias en cuanto al componente poblacional de indígenas y mestizos; ya que “la población indígena en la actualidad bordea el 96%, y apenas un 4% de población es mestiza” (Memoria Técnica Cantón Guamote 2013:15).

De igual manera, abordaré y discutiré las contradicciones que se suscitan entre la restricción de la agencia de los indígenas durante la Semana Santa y la agencia cotidiana de los indígenas en Guamote. De esta manera, será posible comprender cómo opera el ejercicio de la resistencia de la población mestiza; y qué tipo de estrategias utiliza para dar cuenta de la apropiación de la festividad y de las contingencias que de esta se desprenden.

Los postulados teóricos de Víctor Turner (1969, 1973) ayudarán a comprender el carácter simbólico en el cual se inscribe la *performance*; de tal forma que se pueda abordar los efectos que este produce en los devotos que participan del rito, los mismos que serán comprendidos a partir de los postulados de Hugh y Crain (1998). De igual manera, abordaré el concepto de *performance* y profundizaré mi análisis en los efectos que se desprenden de su ejecución a partir de la teoría realizada por Díaz (2008) y

Schechner (2000). Todos estos temas y conceptos preliminares me permitirán abordar el tema de la representación a partir de las afirmaciones desarrolladas por Badiou (2004); las mismas que contribuirán a analizar el ejercicio de resistencia de los mestizos en los diferentes niveles de representación que han asumido en la celebración.

Cada una de estas teorías será examinada en el contexto del Viernes Santo, a las que se suma el análisis de algunas imágenes que permiten describirlas e interpretarlas en el contexto; ya que sería muy complejo abordar el tema solo a partir de las narraciones. Por ende, usaré imágenes que permitan acercarse a los detalles de la producción del calvario hasta el momento mismo del desarrollo del rito de descendimiento. Las descripciones pormenorizadas del rito religioso serán enriquecidas por varios testimonios obtenidos en el Grupo Focal realizado con migrantes guamoteños residentes en la ciudad de Riobamba el día 11 de febrero de 2015, en el cual se indagué acerca del descendimiento y la importancia del mismo en el contexto de la celebración del día Viernes Santo. Además se utilizarán entrevistas realizadas durante las celebraciones de la Semana Santa del año 2015; las mismas que serán de gran ayuda para comprender detalles del rito del descendimiento y las estrategias de resistencia usadas por mestizos en las celebraciones.

## 2.1. El Calvario

La Semana Santa en Guamote se desarrolla bajo una tradición de la representación de varios hechos y acontecimientos rituales que se han desarrollado a lo largo de la historia de la celebración. Las referencias y anotaciones que ocuparan este apartado aluden a fechas que en algunos casos superan los 50 y 70 años de tradición; por ende, usaré varios de los testimonios de las entrevistas a profundidad realizada durante el trabajo de campo que me permitirán exponer con claridad el tipo de relaciones que se producen en el contexto de la celebración. A partir del relato de la confección del calvario podré abordar el análisis de la configuración de una estructura física y estética que posee una carga simbólica fundamental en la reactualización del corpus festivo y deviene en estructuras de poder al interior de la población mestiza. La interpretación que desarrollo respecto del análisis del calvario en su etapa de producción evidencia notables restricciones de los espacios para determinados miembros y personajes de la celebración; de tal forma que, se justifican accesos exclusivos y que se convierten en estrategias que posiciona a los sujetos que participan en el rito del descendimiento. La importancia del análisis del calvario es central en esta investigación porque en el entramado de la celebración religiosa se revelan juegos de poder y contradicciones entre la población mestiza, así como la limitación absoluta de la agencia de los indígenas en la *performace* ritual.

Una de las tradiciones que existe en Guamote, es la confección del “Santo Calvario”; la etapa de producción de esta estructura ha estado a cargo de la señora Judith Guadalupe, quien ha realizado junto con sus familiares más cercanos la confección del calvario hace más de 30 años. A esta etapa de producción se ha denominado “encargo del

calvario”<sup>7</sup>, la misma que consiste en la elaboración de una estructura decorada que servirá para la *performance* del descendimiento y que se ha conservado como un servicio especial de la señora Guadalupe para las celebraciones. Judith Guadalupe, junto con su esposo, hijo y nietos son los *encargados del calvario*; es decir, son los responsables dentro de la celebración de buscar varias semanas antes del Viernes Santo el lugar donde han de cortar el ciprés para la confección de la estructura y de conseguir todos los materiales que van a usar para la confección del calvario. El Viernes Santo por la mañana, cuando se tienen las ramas listas para el calvario inicia la decoración de la estructura que toma varias horas del día y en la cual participan únicamente los familiares de la Sra. Judith Guadalupe. El proceso consiste en desarrollar una estructura de “chawarkeros”<sup>8</sup> en la cual se coloca las ramas de ciprés en un orden establecido; de tal forma que, se logre una instalación a modo de pared en la cual se usa como elemento central al ciprés. La tradición de la elaboración del calvario revela una devoción particular de la familia Guadalupe que se ha conservado como herencia de quienes los han antecedido en la tradición; y en la actualidad, el calvario es el espacio más importante de la *performance* del descendimiento.

---

<sup>7</sup> El “encargo del calvario” alude la actividad exclusiva de la familia de la Sra. Guadalupe en la celebración de la Semana Santa. El encargo inicia en la década comprendida entre 1970 – 1975 después que las Hermandades afrontaran varios inconvenientes en la organización de las celebraciones. Esta actividad se conserva de manera tradicional en el uso y forma como fue concebido desde los primeros años de la representación del descendimiento.

<sup>8</sup> Tallo de varios metros de largo que proviene de la penca negra que crece en el callejón interandino ecuatoriano. Una vez que este tallo está seco es usado para construcciones de diversos tipos. Su uso en la Semana Santa fue diverso; hace varias décadas se usaba para armar estructuras a modo de arcos por donde pasaba las procesiones, además de las andas procesionales en las cuales se colocaban las imágenes de San Juan y de María Magdalena. En la actualidad sirve exclusivamente para la elaboración de la estructura del calvario.



Figura N° 10. Salazar David, *El Santo Calvario*, abril 2015.

El proceso de confección minucioso termina cuando se han colocado todas las ramas como se observa en la Figura N° 10. En esta imagen se puede apreciar a los *encargados del calvario* mirando a distancia el trabajo realizado durante varios días, el mismo que no termina sino hasta cuando esta confección es desarmada para la celebración de la Pascua. A esta estructura que por ahora se conserva vacía y solo está acompañada de una representación de un crucificado, se le añade unas lámparas que representan el sol del lado derecho y de la luna junto con estrellas a la izquierda, a la cual se le añade una combinación de palmas de cera que se usan en la procesión del Domingo de Ramos. Sobre la base de la estructura se colocan varias piedras de volumen y peso considerable para que puedan soportar el peso de las 6 imágenes que conforman la composición del relato bíblico de los últimos momentos de la vida de Jesús, que está acompañado por su madre María, su discípulo Juan, María Magdalena y los ladrones de madera pintada que

acompañan al crucificado; además de las 6 personas que intervienen en la *performance* del descendimiento.

La confección del espacio físico en el cual se desarrolla la *performance* tiene una carga simbólica importante. Para Turner “un único símbolo representa muchas cosas a la vez: es multivocal, no universal. Sus referentes no son todos del mismo orden lógico, sino que proceden de muy diversos dominios de la experiencia social y la evaluación ética” (1969: 62). En consecuencia, nos encontramos frente al *Santo Calvario* que tiene una fuerte carga simbólica desde la etapa de producción; uno de los dominios de la experiencia social ha sido la asignación de roles y funciones específicas para determinados sujetos; lo que ha hecho de esta experiencia una reproducción sistemática que configura responsabilidades intransferibles, como en este caso de los *encargados del calvario*. Esta etapa de producción ha servido en la historia de la celebración para comprender cómo se delimitan espacios y se establecen restricciones para el público en general; en especial de los indígenas. De esta manera, el símbolo central de la *performance* alcanza otro nivel de reflexión que invitan a discutir las estrategias cómo los mestizos buscan evidenciarse y controlar actividades puntuales dentro de la celebración.

El *Santo Calvario* funciona como escenografía que se ubica en la nave central del Iglesia para que pueda ser vista por todos quienes asisten al rito del descendimiento. Esta composición evidencia desde su modo de producción una forma específica de interpretar los espacios, ya que guardan una fuerte carga de religiosidad y devoción. Según Turner estos espacios son “símbolos dominantes [que] tienden a convertirse en centros de interacción. Los grupos se movilizan en torno a ellos, profesan su culto frente a ellos, realizan otras actividades simbólicas cerca de ellos y les agregan otros objetos simbólicos frecuentemente para hacer santuarios compuestos” (1973: 19). El calvario en Guamote no se aleja de la descripción desarrollada por Turner. A lo largo de los años, ha ido



cobrando especial valor y se le han agregado objetos vinculados al sincretismo religioso como el sol, la luna y las estrellas. En consecuencia, lo que se busca a través de esta composición es que esta pueda adquirir una fuerza simbólica especial que mantenga el eterno retorno a los últimos momentos de la vida de Jesús; y con este retorno, también se suman las tradiciones que buscan conservar devociones particulares que están atadas a la necesidad de los mestizos de hacerse presente y de manifestarse en este espacio de la producción.



Figura N° 11. Salazar David, *Encargados del Calvario*, abril 2015.

En la etapa de producción del calvario se fusiona la devoción de los fieles con la necesidad de profesar el culto; es decir, se requiere que exista algún lugar o espacio donde se haga tangible su devoción. Sin embargo, no solo es referente de la expresión de

la fe, sino que el *Santo Calvario* revela las dificultades de los accesos de otros devotos a este espacio que en el caso de los indígenas está prácticamente restringido ya que se ha formulado como patrimonio exclusivo de los mestizos en el cual los indígenas no tienen injerencia. De alguna manera, el calvario se ha convertido en propiedad exclusiva y excluyente del resto de la comunidad; es más, la presencia de los investigadores en el espacio de producción se suscitó entre la tensión de quienes deseaban participar de las entrevistas y de quienes se niegan a participar de estas ya que se cuestionaban la presencia de extraños a estos espacios.

En la Figura N° 11 es posible apreciar al grupo de *encargados del calvario* después de terminar la elaboración de la estructura. La familia se congrega específicamente en la Semana Santa para cumplir con esta actividad dentro de la celebración. En el primer plano de la imagen observamos a la familia mirando a uno de sus familiares que les hace una fotografía del grupo. La señora Guadalupe les decía a sus familiares:

Saldrán seriecitos, verán que están frente al Señor, nada de poses y esas cosas. [...] lo importante es que hemos cumplido, eso es lo que vale mijito (abril 2015).

Esta fotografía en este tipo de circunstancias concretas de la celebración, expresa una forma de representarse y de presentarse a los demás. A partir de las expresiones manifestadas por Judith Guadalupe se entiende que “las personas hablan de su propio pasado y su propia experiencia, de tal manera que, conforman su propia identidad” (Hall 2010: 347). De allí que, esta fotografía lo que hace es cohesionar a la comunidad y afirmar la urgencia de su accionar en la celebración; de tal forma que, puedan brindar un testimonio para las futuras generaciones; esto se entiende porque “la *performance* hace inteligible la materia, las habilidades, los tópicos, elementos, textos, objetos y reglas que

se arman previamente” (Díaz 2008: 44). Por ende, será recurrente en los *encargados del calvario* afirmarse en la necesidad de dejar una huella de aquello que hacen; huella que funciona como una etiqueta de producción que debe quedar determinada para la posteridad y que requiere ser afirmada y fijada en la colectividad.

En el segundo plano de la Figura N°11 se observa la conformación del calvario con la imaginería religiosa ya en las posiciones dispuestas para la *performance*. Los *encargados del calvario* han colocado las imágenes para hacerse la fotografía, a pesar que saben que pronto están por llegar los miembros de las Hermandades, a quienes se les podría asignar como los verdaderos responsables del *Santo Calvario* porque las imágenes son propiedad de los miembros de las Hermandades. Los *encargados del calvario* pasan a un segundo plano dentro de la celebración después de la confección de este espacio, ya que ellos no intervienen durante el rito del descendimiento. La presencia de los *encargados del calvario* el Viernes Santo termina con esta fotografía para el recuerdo y quizás como mencionó la Sra. Guadalupe, la fotografía les sirva para:

Formar a los nietos para que vengan a seguir la tradición [...] que hemos hecho desde la muerte de mi finado papacito (abril 2015).

La siguiente y última intervención de los encargados será para el desmontaje de toda la estructura que debe ser realizaba el día sábado de gloria durante la procesión y la *performance* del llanto de la Virgen de los Dolores en la plaza del pueblo.



Figura N° 12. Salazar David, *Miembros de la Hermandad del Señor de la Agonía*, abril 2015.

Una vez que termina el momento de fotografiar a los *encargados del calvario* comienzan a llegar los miembros de las Hermandades al templo como una especie de procesión que empieza a tomar el espacio que se les ha sido otorgado por el derecho de la tradición. En la Figura N° 12 se identifica en el primer plano a la Sra. Jacqueline

Figuroa quien sostiene el *pañño cruz*<sup>9</sup>, junto con ella se encuentran varios miembros de la Hermandad del Señor de la Agonía que miran las modificaciones que se hacen a los vestidos y trajes de las imágenes del calvario. En un segundo plano, se observa a los *encargados del calvario* mirando detenidamente a los miembros de la Hermandad que han llegado al templo para imponer una forma particular de ubicar, vestir y colocar a las imágenes del calvario. Las acciones desarrolladas por de los miembros de la Hermandad al llegar al templo han sido; descomponer el calvario, retirar y limpiar las imágenes, desvestirlas para aceitar las articulaciones de los brazos y ubicarlas en una posición que sea aceptada por los miembros de las Hermandades. Esta práctica es recurrente de acuerdo a lo mencionado por Judith Guadalupe:

Siempre, cuando ya está listo todo; vienen estos y botan dañando todo. Nunca están conformes, siempre les falta algo. [...]Le suben, le bajan, le quitan o le ponen. Así será mi cruz (abril 2015).

Situaciones como la descrita son frecuentes en el espacio de preparación del calvario; se convierten en un tipo práctica violenta que pugnan por el control del espacio del *Santo Calvario*. Cada grupo, sean estos los *encargados del calvario*, las Hermandades, la comunidad religiosa que colabora en el templo y demás; se atribuyen determinados privilegios que los han ido ganando con los años, los mismo que para que estos perduren requieren hacerse evidentes cada año. De allí, la necesidad de establecer determinadas prácticas que funcionan como estrategias que se perpetúan bajo tradiciones y costumbres que cubren estructuras de poder.

A partir de esta experiencia presenciada y descrita en el trabajo de campo es posible afirmar que existen juegos de poder que se experimentan al interior de la

---

<sup>9</sup> Pieza de tela decorada con incrustaciones de lentejuelas y bordados que se usa para cubrir la imagen del Señor de la Agonía una vez que ha sido colocado en el sepulcro procesional.

comunidad mestiza y quizás son mucho más evidentes que aquellos que tienen que ver con la relación con los indígenas. Estos juegos de poder lo que hacen es revelar determinadas acciones que pretenden alcanzar el poder; y a su vez, permite mostrar que las relaciones sociales desiguales se forjan más allá de la participación de una determinada cultura o etnia en particular. Es así que, no pretendo remitirme en el análisis de esta investigación a postular identidades esenciales que anhelan preservarse intactas, sino más bien, a evidenciar cómo “la vigencia de espacios sociales diferenciados explicitan limitaciones que tienden a mantenerse en el tiempo como prácticas sociales de imposición” (García 2004: 53). Por consiguiente, estas limitaciones y restricciones no hacen otra cosa que relevar capas mucho más complejas de poder que buscan posicionar a grupos que han controlado la celebración desde su misma configuración.

El espacio físico del calvario invita a revisar que la diferencia en los accesos a los espacios comunes en la producción de la *performance* es un indicador de la notable separación en las funciones que cada grupo de personas desarrollan dentro de la celebración. La invisibilización del indígena en la producción es evidente ya que simplemente no ingresan a estos espacios. Aquí cabe cuestionar ¿por qué no están presentes los indígenas en este espacio? ¿Dónde están celebrando los indígenas el Viernes Santo?, ¿Cómo se puede interpretar que los espacios comunes son al mismo tiempo, espacios de conflicto social y estructural? Felicia Hughs and Mary Crain afirman al respecto que:

Contemporary analyses of ritualised action and performance demand that we attend to the diversity of publics that may be present at any particular event, delineating their specific roles and social positions. Such increasingly heterogeneous publics interpret ritualised actions in a variety of ways, often creating new dilemmas for intercultural communication and translation. Furthermore, in many instances, only certain portions of a particular society celebrate a specific ritualised action, while other members of the society at large are ostracised from participation or assume

positions or roles which may vary from attention to active spectator. Ethnic and/ or national minorities as well as diasporic societies utilise their own performances as arenas in which they affirm their own identities, while also speaking to outsiders (Hughs and Crain 1998:3).

Si bien Hughs y Crain parten del análisis del público, lo que interesa aquí es rescatar los dilemas de la interculturalidad que se presentan en el tipo de accesos restringidos y de control de determinados grupos que han buscado a lo largo de la historia de la festividad posicionarse para controlar las celebraciones. De allí que, la examinación de la etapa de producción del calvario invita a ver cómo se reactualizan esquemas prefigurados de la sociedad que se confunden entre la devoción, la expiación de culpas y la tradición; los mismos que culminan su accionar cuando se convierten en situaciones que devienen en la instauración de identidades. Estas configuraciones siempre resultan ser problemáticas, porque forman en el interior de la celebración diferencias y relaciones de poder configuradas por formas de actuar de la resistencia mestiza que se cierra a abandonar los espacios que han conservado con mucha dificultad desde la migración mestiza.

El análisis del calvario como soporte instrumental de la *performance* del descendimiento invita a considerar que la fiesta de la Semana Santa no debe ser entendida como el espacio en el cual específicamente se enfrentan dos culturas. Sino que, precisamente una lectura de algunos detalles de su producción invitan a revisar determinados mecanismos de control y dominación que se amplían a otros espacios de la celebración como por ejemplo, el arreglo de la iglesia, las veladoras de la Iglesia, las sahumerantes y otras particularidades de la celebración que también ingresan bajo este esquema de control. De allí que, la necesidad de considerar la producción del calvario lejos de la dimensión específicamente funcional permite concentrar nuestra atención en

determinados juegos de poder entre los mestizos que no son evidentes sino hasta cuando es posible insertarse en los detalles de la celebración.

De igual forma, el análisis del calvario invita a cuestionar las contradicciones que se evidencian en su configuración; ya que en la etapa de investigación, específicamente en el grupo focal, los participantes mencionaron a la *performance* del descendimiento como el momento más importante de la Semana Santa, sin embargo, cuando realicé una entrevista al párroco de Guamote, que también es mestizo, él mencionó:

Ellos [mestizos que retornan a las celebraciones] quieren venir a imponerme a mí que debo hacer, además no les gusta que la celebración sea como manda la liturgia. Sino que buscan lo más cómodo, entre más rápido mejor para ellos. Y del descendimiento ni hablar, cada vez se quejan los hermanitos [miembros de las Hermandades] que está muy largo o muy corto. Lo que quieren es hacer lo que han estado acostumbrados siempre, pero esto no va más conmigo (abril 2015).

A partir del testimonio del párroco y de mis observaciones en los momentos de la liturgia, puedo afirmar que efectivamente que hay conflictos entre el párroco y los devotos que también son mestizos. En voz baja, se insultaba al párroco, se escuchaban murmuraciones, una de ella fue:

Este cura, que pensará que somos indios, que hace la misa tan larga.(Rito del descendimiento abril 2015).

Este comentario, alude a las celebraciones indígenas ya que estas pueden tomar varias horas para su desarrollo. A partir del testimonio del párroco y los comentarios hechos en los momentos de la liturgia, considero que las afirmaciones realizadas confirman de alguna manera las contradicciones al interior del mestizaje; y a su vez, que los mestizos posicionan a las costumbres y tradiciones indígenas muy por debajo de las suyas. A esto se suma la incapacidad de demostrar la participación de la población



indígena a este espacio, siendo un tema que queda abierto ya que nadie manifestó razones que me permitan justificar su ausencia en la producción del calvario.



## 2.2. La imagería religiosa y la reactualización del dolor.

Cerca de las 3 de la tarde la composición física del calvario ha terminado su confección y está lista para las celebraciones de la noche. Mientras tanto, durante el transcurso de la tarde se vive en el ambiente de Guamote un relativo silencio en el pueblo, se evidencia y se siente en las calles una especie de tiempo detenido en el cual lo único que se escucha mientras se camina son algunos sonidos o se observa por las ventanas de las casas algunas imágenes de la televisión con videos de la pasión de Cristo o de historias de la Biblia. La gran mayoría de los negocios permanecen cerrados, no hay ventas en el pequeño mercado del pueblo, la plaza junto a la línea del tren está absolutamente vacía.



Figura N° 13. Castillo Gabriela, *Ingreso de la Bandera a la Iglesia*, abril 2015.

Al caer la tarde las *guioneras* empiezan a salir de sus casas, el prioste de la *Bandera* invita a la banda de músicos a recorrer el pueblo y empieza un largo recorrido por las calles de Guamote hacia la Iglesia donde les espera a todos los asistentes el calvario dispuesto en el centro del templo. Como se puede apreciar en la Figura N° 13 el calvario ocupa el espacio central de la Iglesia, la imagería religiosa es punto central al cual acuden los priostes y los devotos, el silencio se conserva en la Iglesia mientras ingresan los priostes con la *Bandera*. Se ha dispuesto el sepulcro procesional, el anda de la Virgen de los Dolores. Se usa ropa negra como señal del dolor que se quiere representar. Estos acontecimientos de la celebración suscitados durante la noche del Viernes Santo son el preludeo del análisis que desarrollaré a lo largo de este apartado; en el que me remitiré a examinar la función que desarrolla la imagería religiosa del calvario en el corpus festivo, su uso en la *performance* ritual y las particularidades que se desprenden a partir de la reactualización del dolor que viabiliza un retorno a determinadas estructuras de poder que serán evidenciadas en la restricción de los espacios comunes tanto de indígenas como mestizos. De igual forma analizaré cómo operan las estrategias que ha usado la Iglesia para establecer el control a partir de la instauración del dolor en rito religioso.

Quiero partir del concepto de *performance* y analizarlo con una selección de fotografías y testimonios que se condensan en el trabajo de campo, de esta manera podré identificar qué tipos de relaciones de poder se articulan a partir de la reactualización del dolor y sus posibles consecuencias. Para Rodrigo Díaz:

*La performance*, no es una mera representación, sin mediaciones, de lo que se dice, de lo que está cristalizado en un texto o en un guión preestablecidos, consiste más bien en una traducción, una transformación y, por lo tanto, un desplazamiento, una reelaboración, recreación e interpretación de lo relatado o de lo fijado por medio de la escritura. No es casual, en consecuencia, que el enfoque centrado en la *performance*, en

contraste con la perspectiva textual, tome como uno de sus objetos privilegiados, como uno de sus ámbitos centrales de operación, el cuerpo que dramatiza y experimenta, un cuerpo situado en tiempos, lugares e historias singulares; un cuerpo ciertamente sometido a técnicas, hábitos, poderes y disciplinas, uno también destinado a producir efectos (2008: 34).

A partir de la definición de Díaz es posible relacionar la performance del descendimiento directamente con los sujetos que intervienen en su desarrollo. Serán las voces que se articulan, los movimientos de las imágenes de Jesús y de María y la participación de todos los asistentes en la Adoración de la Cruz lo que permite el desarrollo de la *performance*. Para Richard Schechner “la *performance* origina un sistema binario de eficacia-entretenimiento que siempre está en estado activo” (2000:58); por ende, la *performance* busca efectos en los asistentes y pretende un objetivo claramente determinado con antelación. Cuando las imágenes del calvario “cobran vida” a través de los movimientos articulados por los *santos varones*, la *performance* pasa a un estado activo y busca un objetivo o eficacia en la producción, en este caso, será presentar a los asistentes el rito del descendimiento del crucificado a fin de que dicha *performance* permita instalar en los presentes una suerte de dolor exacerbado para que sirva de soporte de la festividad.

En el Grupo Focal fueron frecuentes las alusiones del dolor en el contexto en cual se desarrolla la *performance*. Varios de los participantes mencionaron la necesidad de las lágrimas en el momento del descendimiento. Magdalena Guadalupe relató que:

El descendimiento del Señor, es algo que desgarrar el alma, no hay palabras para describir lo que uno siente al verle bajar de la cruz. [...] La Santísima Virgen, cuando mueve sus manitos y se seca las lágrimas invitan a la gente al recogimiento muy propio del día. (febrero 2015).

De manera similar, Esthela Figueroa mencionó:

Antes, todos usábamos duelo el Viernes Santo. Imposible usar ropa de colores en la Iglesia. Había un dolor permanente en el Viernes Santo y durante el descendimiento la gente lloraba, los curas nos hacían llorar con sus sermones (febrero 2015).



Figura N°14. Castillo Gabriela, *El Santo Calvario*, abril 2015.

A partir de los testimonios de los mestizos que resumen los de muchas personas más que participaron en el Grupo Focal y en las entrevistas a profundidad; es posible determinar que la *performance* del descendimiento pretende que se produzca, conserve y mantenga el dolor a partir del uso de la imagería religiosa. De igual forma, la articulación del dolor se establece como una estrategia de control que va más allá de la formulación de determinadas identificaciones devocionales o étnicas; ya que como se ha visto en los testimonios, el dolor funciona como una estrategia de control que ha usado la Iglesia, o lo que llamaría Foucault “poder pastoral” (2012 volumen I). Por ende, el dolor se instaure para saber o conocer más porque se acerca directamente a la propia experiencia del sujeto. De allí que, el dolor se configura como una faceta del poder que ha usado la Iglesia a lo largo de la tradición religiosa para obtener resultados concretos, en este caso, establecer y fomentar una devoción particular que tiene prácticas concretas en el futuro.

A fin de profundizar en el contexto de dolor en el cual se enmarca la *performance* considero que la composición del calvario que podemos ver la Figura N°14 nos remite a la representación más importante del cristianismo. “Para los cristianos la muerte de Jesús en la cruz es un relato de redención, modelo que posibilita a los creyentes participar del sufrimiento de Cristo acercándose a él a su propio sufrimiento” (Bustos 2008: 60). Por consiguiente, el calvario es la composición por excelencia que se consagra como símbolo dominante del cristianismo que carga consigo un alto grado de connotaciones religiosas, sociales y políticas en el entramado de la cultura.

Si la crucifixión es por excelencia el momento central de la vida del creyente, entonces ¿cómo reaccionan los devotos frente al dolor y qué es capaz de articular en el corpus festivo de la Semana Santa? Más allá de las connotaciones espirituales que se desprendan del fenómeno religioso, la experiencia dolorosa en el corpus festivo

constituye un hecho que restaura emociones, sentimientos y subjetividades que devienen de experiencias asentadas en la cultura de la comunidad que se reúne para conmemorar la muerte de Jesús. La experiencia dolorosa de la pasión, requiere ser expresada por actos conscientes que se plasman en el desarrollo de la Semana Santa. Así tenemos el uso de ropa negra, el silencio que se guarda en el Viernes Santo, el descanso y la limitación de negocios en el pueblo. Todas estas expresiones participan de un nuevo espacio y tiempo de la celebración que se inscribe dentro de las expresiones de dolor. De allí que, los devotos que acceden a formulaciones prácticas en las cuales se puede ver la experiencia del dolor ayudan a comprender la necesidad de reactualizar los ritos religiosos bajo esquemas que guardan una vinculación muy estrecha con ese dolor que se elabora en el rito religioso.



Figura N° 15. Meres Zarif, *Procesión de la Liturgia de Viernes Santo*, abril 2015.

Las manifestaciones que se desprenden del dolor instaurado en el entramado de las celebraciones serán consideradas en mi investigación como articuladores que se inserta en el corpus festivo y que son capaces de reconstituir algunas estructuras de poder que diferencian, excluyen y separan a los miembros que participan de las celebraciones. De esta manera, el dolor no reactualiza exclusivamente el rito religioso, sino que carga consigo la estructura en la cual ha sido configurado en la tradición de la comunidad que se congrega, es decir una estructura que incluye sistemas de diferenciación étnica de los individuos que participan de la misma.

En la Figura N° 15 se observa la procesión inicial en la cual el sacerdote está revestido con una casulla roja como señal que la celebración conmemora la pasión de Cristo. La presencia del color rojo en la Iglesia logra romper con la monotonía del color negro usado por los sacerdotes durante las celebraciones y por muchos de los asistentes al rito del descendimiento. Mientras recorre la procesión, el sacerdote a lo largo de la Iglesia dice con voz fuerte “Mirad el árbol de la Cruz, donde estuvo clavada la salvación del mundo. ¡Venid a adorarlo!”. Cuando se presenta el sacerdote con las acólitas con el crucifijo frente al calvario, se postra a tierra e inicia el desarrollo de la *performance* ritual que abarca las celebraciones de la Adoración de la Cruz y del descendimiento del Señor de la Agonía. Estas prácticas buscan reactualizar los hechos de la pasión en la cual los participantes de la celebración atienden con especial concentración; ya que el rito que se desarrolla capta toda la atención, las miradas de las personas están dirigidas al calvario. El sacerdote en la homilía hace referencia en varias oportunidades a la pasión de Jesús, al dolor que cubre la celebración y a la necesidad del arrepentimiento. La señora Rosa de Santos afirmó que:

La Semana Santa debe vivirse con especial cariño al Señor, pero [...] así mismo, con el dolor de verle al Señor de Agonía en Cruz, a quien le tenemos los guamoteños una devoción de corazón” (marzo 2015).



Esta afirmación, logra condensar el sentir de la comunidad, no tanto como afirmación que tiende a generar un modo de proceder generalizado de los devotos, sino debe ser entendido como una experiencia religiosa que se manifiesta y tiene una diversidad de ecos que producen en la colectividad.

El rito desarrollado ha logrado reactualizar el corpus festivo de la celebración; en el cual los participantes se han insertado en la *performance* para hacer patente el dolor que invade el espacio. Sin embargo, el espacio central del calvario en el cual se *performa* el dolor es un espacio restringido; está limitado exclusivamente a los miembros de las Hermandades y a los sacerdotes. Por ende, el acceso a ese espacio se convierte en un privilegio de unos pocos o de quienes controlan el espacio, quienes habitualmente son los mestizos que pugnan por espacios de poder en las Hermandades. Así, se establece una división entre quienes acceden directamente al desarrollo de la *performance* y quienes se convierten en espectadores. Esto se puede entender porque la imaginería religiosa es propiedad de las Hermandades, a la cual solo se puede tener acceso cuando se cumplen todas las formalidades para su ingreso; como son la aceptación de la Asamblea General, el pago de las cuotas anuales y la petición del priostazgo. Esta particularidad de la celebración, ayuda a comprender que la cercanía al calvario no debe ser entendida en términos de distancia, sino ha de ser entendida como posibilidades y limitaciones a determinados espacios que por su naturaleza guardan restricción, lo que permitirá apreciar que este espacio se convierte en zona de interacción y pugna.



Figura N° 16. Salazar David, Adoración de la Cruz, abril 2015.

Si apreciamos la Figura N° 16 se presenta un hombre lanzando su contribución sobre la canasta de limosnas después de haber realizado la adoración de la cruz. Curiosamente el fotógrafo que desarrolló una secuencia de imágenes con composiciones similares logró captar las expresiones de los asistentes que pasaron al momento de la adoración de la cruz. La mayoría de estas imágenes tienen expresiones tristes y en algunos casos incluso lágrimas. Sin embargo, es la canasta de las limosnas la que más llamó mi

atención; ya que la presencia del dinero a lado de la cruz es una composición frecuente que usó el fotógrafo para representar a los devotos, el lente captó incluso en algunos momentos la denominación de los billetes o de las monedas que se lanzaban a la canasta. Serán las particularidades de esta composición las que me permitan identificar varios rasgos importantísimos que voy a presentar en el siguiente análisis e interpretación de esta imagen.

A partir de esta imagen es posible identificar algunos rasgos que denotan la imposición de la cultura mestiza sobre la indígena. El primer plano de la imagen además de mostrar al hombre, invita a fijar la mirada en el sombrero que porta en la mano, ya que resulta un objeto que resalta en medio de los participantes en el rito religioso. Diré en ese sentido que el sombrero ha sido el objeto que se ha resistido a salir de la vestimenta tradicional indígena de Guamote, es una pieza fundamental de uso constante que utilizan las comunidades indígenas en Guamote. Este detalle llama la atención porque en la iglesia de Guamote está prohibido usar celular y sombrero; es así que, para efectos de cumplir la imposición de la Iglesia local los indígenas dejan los sombreros sobre los altares laterales de la iglesia, hecho que suscita el frecuente reclamo del párroco; o a su vez, los indígenas cargan los sombreros en la mano como en el caso de la fotografía en análisis. La Iglesia a través su representante ingresa a este juego de poder, el cual se constituye como el órgano regulador de cada una de las actividades y acciones de los sujetos que participan de las celebraciones. Las prohibiciones forman parte de una construcción mayor que hace evidente la diferencia entre los devotos, ya que se establece jerarquías que identifican a los mestizos como los verdaderos devotos de la celebración porque cumplen con la norma impuesta por la Iglesia.

La prohibición del uso de sombrero en la Iglesia si bien no es contemporáneo sino que se ajusta a la realidad del país de manera generalizada; en este caso concreto implica ser entendido como un tipo de la imposición jerárquica de la Iglesia que fundamentalmente evidencia cómo ha tenido la población indígena que “adaptarse a imposiciones que se ejercen sobre quienes participan marginalmente de la sociedad y de sus acontecimientos” (Zapata y Rojas 2013: 16). De allí que, “la prohibición es uno de los principales instrumentos que legitiman las desigualdades” (Zapata y Rojas 2013: 16) y por consiguiente legitiman a quienes desarrollan las regulaciones otorgándoles poderes que controlan incluso la forma de vestir. Estas prácticas lo que hacen es revestir una diferenciación étnica de un determinado grupo de sujetos; así como, han legitimado preferencias exclusivas para otro grupo social, que en gran medida han sido para destinadas a los mestizos, como por ejemplo, el uso del sombrero bellamente decorado que usa el sacerdote de la *Bandera* durante todo el transcurso de la celebración. Estos hechos suscitados en la celebración me permiten afirmar que las distintas prohibiciones que se han establecido para las celebraciones generalmente han estado destinadas para los indígenas, mientras que los mestizos no están inscritos dentro de las mismas.

Estas prescripciones establecidas para la Semana Santa me invitan a cuestionar los privilegios de los mestizos en la celebración y a su vez a considerar posibles razones por las cual se podría explicar la limitada presencia de los indígenas en la *performance* del descendimiento, ya que desde el mismo ingreso a la Iglesia existen restricciones que limitan su participación. Además, me permiten afirmar que los accesos de los indígenas a las celebraciones del Viernes Santo, desde su propia formulación son diferenciados, desconectados y excluyentes (García 2004); y a la vez que, estos accesos emergen para romper con el discurso étnico que se sustenta en la voz y agencia de la población mestiza.

Un segundo análisis de la Figura N° 16 expresa como se ha usado el entramado celebratorio para tener un acercamiento al dolor a través de la contribución o lo que he denominado “pago por el dolor”. En la mano izquierda del sujeto representado se mira el gesto del dinero que se lanza a la canasta, él hace una especie de inclinación hacia ella; de tal forma que parecería que no se inclina al Cristo que se le presenta, sino a las limosnas que están junto al crucifijo. Las personas que están representadas en un segundo y tercer plano de la fotografía, no miran al Cristo, están fijando la mirada a la canasta de las limosnas. Entonces, la pregunta sería ¿existe acaso un pago por el dolor o es el justo precio de la *performance* del descendimiento?; la respuesta que otorgo surge en medio de mis múltiples dudas, me permiten afirmar que en este caso concreto sí existe una especie de pago por el dolor. Lo que supone que dentro del andamiaje del corpus festivo el dinero termina por justificar una remuneración por el dolor que se ha logrado instaurar a lo largo de la tradición de la Iglesia.

La *performance* del descendimiento realizada en el calvario si bien busca reactualizar el dolor, este no termina siendo el fin último, sino el medio por el cual se reactualizan estructuras que sostienen historias de dominación de la Iglesia católica y específicamente de prácticas que terminan siendo comunes en los espacios en los cuales interactúan los indígenas y mestizos. Por ende, considero que estas prácticas están vinculadas a detalles y gestos que pasan por imposiciones y restricciones que se establecen bajo amplios márgenes de diferencia y dominación que se conservan como testigos de las desigualdades que se han establecido a lo largo de la historia de los pueblos indígenas del Ecuador (Bebbintong 1992, 2004), especialmente en Guamote que ha sido considerado un claro ejemplo de cómo la época de la hacienda sometió a los indígenas a las peores condiciones de vida. Así como del ejercicio de dominación que se sustentaba

en otras prácticas amparadas por la Iglesia, que fueron relatadas por la religiosa del Instituto Nuestra Señora de Guadalupe, Laura Melena:

El sacristán a quien le decían “chullahuevo” cobraba en las celebraciones religiosas de los indígenas, un huevo por cada repique de campana. [...] Pobre taitas, imagínate un huevo por cada repique, a veces tenían para unos 30 o 40 máximo repiques. Claro, los taitas se quedaban sin los huevos por los repiques de este hombre (febrero 2015).

La Iglesia ha conformado una estructura social en la cual ha asignado roles históricos de los sujetos en la sociedad. Si bien los espacios no están restringidos explícitamente como el uso del sombrero o el celular; la estructura que sostiene la celebración de la Semana Santa tiene fisuras en su entramado a las cuales no necesariamente se prestan mucha atención. De igual forma que García Canclini considero que “analizar las ceremonias nos ayudará a ver la cultura no sólo como manifestación de la manera como se vive o recrea sino también cómo se imagina más allá de ella” (2002: 55). La fisura que he podido identificar producto de la herencia colonial invita a señalar que existen estructuras hegemónicas que han sido asignadas por la Iglesia tanto para mestizos como indígenas; de tal forma que, cada una de las personas que participan de alguna manera en la celebración reproducen sistemas similares a los desarrollados en la época de la hacienda (Tuaza 2015: 190-194) y que a su vez están directamente vinculados con la imposición de prácticas y conductas que limitan el accionar de los indígenas y a su vez formulan accesos exclusivos y preferentes de los mestizos.

El retorno constante a la tradición y la reactualización del dolor termina por justificar las perspectivas exclusivas y a la vez excluyentes de los espacios en los cuales deben participar los indígenas y los mestizos. En una de las entrevistas realizadas en la puerta de la Iglesia a uno de los devotos, el señor José Carpio expresó:

Aquí la Semana Santa es para todos, no importa que sean blancos, indios o negros. Todos son bienvenidos y venimos acá por la tradición y la fe que une a nuestra Santísima Virgen de los Dolores (abril 2015).

El entrevistado pensó que hacíamos reportajes de turismo pese a que se le había señalado el objetivo de la investigación. Sin embargo, de su testimonio se puede entender que José Carpio quería mostrar a la celebración bajo parámetros de integración e igualdad de condiciones para todos los participantes y devotos. En cierta forma, Carpio presenta una realidad idealizada de la celebración que no necesariamente coincide con los hechos que suscitan en la Semana Santa. El mismo hecho de revelar la integración de la población que asiste a la celebración evidencia que existe una inconsciente discriminación étnica en el uso de los espacios. La identificación ya sea como mestizos o indígenas resulta fundamental en un pueblo tan pequeño como Guamote, porque es a partir de esa identificación cosificada por la cual surge la diferencia en las relaciones sociales, así como, la posibilidad de determinar roles en la misma. Sin embargo, es preciso anotar que “independientemente de la clase, la etnia y el sexo, el dolor aparece vehiculando el orden de los sucesos que marcan nuestros cambios biológicos y culturales. En el dolor transita una materia intransferible a la comunicación, más cerca del silencio, más sensible a procesos no verbales, a procederes analógicos y a estratos más comprometidos con el inconsciente” (López s/f: 53) en los cuales estamos inscritos todos. El dolor se convierte en el vehículo inconsciente que transita en la celebración sin control, ni orden; y a su vez, es a mi criterio el fundamental articulador de aquellas estructuras que he descrito en líneas precedentes.

En síntesis he querido expresar que los detalles que revisten el uso de la imaginaria religiosa del calvario encaminan una anhelada búsqueda de la reactualización del dolor de la pasión. La disposición del calvario ha de buscar revivir en los creyentes el dolor, el

mismo que ha de ser entendido como el vehículo por el cual se reactualizan estructuras coloniales y de la época de la hacienda ecuatoriana que se plasman en prácticas conscientes de racialización, las mismas que terminan siendo aceptadas y normalizadas por la población que participa de las celebraciones. Este dolor que surge en el desarrollo de la *performance* ha logrado articular en los participantes, diferentes mecanismos de control, especialmente los usados por la Iglesia a lo largo de la historia de las celebraciones. Dichos mecanismos además han establecido y postulado la diferenciación racial como patrón de comportamiento de los sujetos que intervienen en las prácticas religiosas. Es así que, estas prácticas desarrolladas han terminado siendo aceptadas y garantizadas por la Iglesia; lo que ha permitido que las instituciones de la Semana Santa establezcan limitaciones y restricciones tanto para los indígenas como para los mestizos.

Estas prácticas desarrolladas bajo esquemas de prohibición, se han convertido en la actualidad en verdaderos sistemas de control que concentran el poder en las Hermandades, las mismas que han tenido que adaptar determinados sistemas de participación basados en la diferencia, de tal forma que, se conserva el esquema tradicional del patrimonio celebratorio en el cual los mestizos son quienes tienen el protagonismo en la celebración y los indígenas quedan al margen del mismo.



### 2.3. La representación de los Santos Varones y los Cucuruchos en la *performance* del descendimiento.

La *performance* del descendimiento del Señor de la Agonía realizada el Viernes Santo en la Iglesia de Guamote no se desarrolla bajo un ensayo previo que permita pulir la ejecución de la *performance*. Son los más de 100 años de experiencia los que han permitido que se desarrolle una representación pulida en la cual no haya mayores equivocaciones. Los miembros de las Hermandades son quienes participan de esta actividad, tanto *santos varones* como *cucuruchos* han sido tradicionalmente los responsables de dar vida a las imágenes del calvario.

Los *santos varones* son el grupo de hombres pertenecientes a la Hermandad del Señor de la Agonía de Guamote. Su participación en la práctica del descendimiento es central ya que son ellos quienes hacen el desclavamiento de la imagen de Cristo en agonía. Usan como vestimenta tradicional un alba blanca que cubre todo el cuerpo; sobre la cabeza usan un gorro o mantilla blanca al cual se sobrepone un velo de gran tamaño que sirve para cubrir la cabeza; además usan un fajín negro de doble punta que pende de la cintura. Los *santos varones* han desarrollado con gran acierto sus movimientos a lo largo de los años y han sabido adaptarse a los diferentes modelos de representación desarrollados por los sacerdotes que han celebrado el rito.

Los *cucuruchos* o *santos jergones* son el grupo de hombres pertenecientes a la Hermandad de la Santísima Virgen de los Dolores de Guamote. Su participación está vinculada con el servicio de la imagen de la Virgen en las procesiones, especialmente en el “llanto de Virgen” en el cual se procede a articular la imagen con una serie de

movimientos que acercan sus manos al rostro, de tal forma que, parecería que esta estuviese secándose las lágrimas. Usan como vestimenta tradicional un alba morada que cubre todo el cuerpo, fajín negro de dos puntas y una capirote que cubre desde la cabeza hasta los pies. Además usan una orqueta que el soporte para cargar las andas de la imagen de la Virgen.

Más allá del recorrido histórico, en este apartado de la tesis busco presentar las particularidades del desarrollo de la *performance* y los diferentes momentos en los cuales tanto *santos varones* como *cucuruchos* participan, de tal forma que me permitan abordar la representación de los personajes en el contexto social y la restauración de la conducta que se suscita en el desarrollo de la *performance*. Para el análisis usaré varias imágenes que me permitan exponer las funciones que realizan los *descolgadores*, *cargadores* y *lamentador*. El análisis de las funciones de los personajes me permitirá cuestionar el tipo de relaciones que se consagran en cargos fijos en el entramado social y las limitaciones que de esta se desprenden. El acercamiento a los detalles del rito del descendimiento y la posterior deposición de la imagen en el sepulcro procesional permitirán mostrar que existen espacios absolutamente restrictivos que imposibilitan la mínima agencia de los indígenas en la *performance* del descendimiento.

Abordar el tema de la representación es ya un tema polémico. Las diferentes posturas respecto de la representación giran en torno a dos ámbitos, la de la representación y la de quien realiza la representación. Partiré señalando la postura Alain Badiou:

Toda representación [...] es la imposición ficticia de una unidad a sus componentes múltiples infinitos. Que esta ficción sea en general cimentada por el interés, no hay duda alguna. Pero como los componentes son ambiguos (son ellos los mismos que sirven para ligar mi presencia en una fidelidad), es posible que, aun bajo la regla del interés, la unidad

ficticia se subordine como tal a un sujeto, al Inmortal, y no al animal socializado (2004:23).

Para Badiou la representación es ya una ficción, sería una suerte de copia mal hecha de la *presentación* que está realizada por un interés de por medio. La función de la ficción es entendida como aquello que sale del orden de lo real y se subordina a lo que permanece y perdura en el tiempo; mas no al ser humano. Badiou lo que quiere mostrar es que la representación como tal, está al servicio de lo no real y es ficticia porque no es capaz de *presentar* o mejor de dicho, de mostrar al original. La representación sería un nuevo ordenamiento de la realidad que no necesariamente muestra *lo que hay* o *lo que está*. En ese sentido, los postulados de Badiou permiten comprender que la *performance* si bien no presenta la realidad del hecho mismo, lo que nos permite a través de su análisis es conocer aquello que sostiene la representación o los motivos que permiten que permanezca en el tiempo, es decir, conocer como la tradición o la costumbre se ha asentado como pilar de la representación. Por ende, sostengo que aquello que permite el desarrollo del descendimiento del Señor de la Agonía son diferentes manifestaciones de dominación y control de la *performance* que permanecen y están vigentes a pesar que estas no necesariamente son representadas o evidenciadas en la misma. De allí que, su análisis apunta a ver quiénes no están siendo representados en el contexto de la celebración y quiénes siendo parte de la estructura social mestiza de Guamote quedan también fuera de ella.



Figura N°17. Salazar David, *Descendimiento del Señor de la Agonía*, abril 2015.

El segundo ámbito de la representación apunta a revisar a quienes realizan la representación del descendimiento. Esto me lleva a analizar la representación de los *santos varones* y *cucuruchos* que participan en la *performance*, e interpretar qué tipo de relaciones se desprenden de su accionar en el descendimiento. En la Figura N° 17 se observa el proceso del descendimiento del Señor de la Agonía, en el cual participan cinco *santos varones* de la Hermandad que lleva su mismo nombre.

En el descendimiento la participación de los miembros de la Hermandad es reducida. Se limita específicamente al número necesario de personajes que intervienen en el desarrollo de su cargo. Muchos de estos cargos han sido heredados ya sea de sus padres o de sus abuelos y se conservan en la práctica a perpetuidad. Una vez que el sacerdote inicia a relatar el texto que acompaña al descendimiento, dos *descolgadores*<sup>10</sup> suben por la parte posterior de la estructura del calvario para asistir el descendimiento desde la parte superior de la cruz. El sacerdote realiza una descripción detallada de cada uno de los movimientos que han de realizar los *descolgadores* en la imagen del Señor de Agonía; primero retiran las tres potencias y la corona de espinas de la cabeza; después, retiran los clavos de las manos y con sus velos sostienen la imagen que empieza a desprenderse de la cruz. El *cargador*<sup>11</sup> que se encuentra sobre la base de la estructura retira el clavo de los pies y posteriormente cubre la imagen con el *pañó cruz*; una vez que envuelve la imagen esta se entrega a dos cargadores que se encuentran en la parte inferior del calvario.

---

<sup>10</sup> Personaje de la Hermandad del Señor de la Agonía que se encarga en el desarrollo del descendimiento de asistir desde la parte superior del calvario a la imagen del Jesús en Agonía. Su función principal radica en realizar cada uno de los actos que son mencionados en el texto del descendimiento.

<sup>11</sup> Personaje central de la Hermandad del Señor de la Agonía que asiste a los *descolgadores* en el descendimiento del Señor de la Agonía. Es el responsable de dirigir las acciones que se desarrollan en la representación ya que se encuentra en el centro del calvario y es el punto de comunicación entre todos los personajes.



Figura N°18. Salazar David, *Descendimiento del Señor de la Agonía*, abril 2015.

En la Figura N° 18 podemos observar como los cargadores terminan de cubrir la imagen con el paño cruz y la presentan a la imagen de la Santísima Virgen de los Dolores. Mientras tanto el sacerdote hace una mención al dolor de la Virgen María al ver el cuerpo de su Hijo muerto; una vez ubicada la imagen de Cristo frente a la imagen de la Virgen,

el *lamentador*<sup>12</sup> que es miembro de la Hermandad de la Santísima Virgen de los Dolores empieza a desarrollar una serie de movimientos con los brazos de la Virgen que tienen una movilidad articulada, de tal manera que, le permite llevar sus manos a su rostro y limpiar las lágrimas. Este proceso en el cual “la Virgen llora” señala que la *performance* está por concluir; instantes después los dos *cargadores* llevan el cuerpo hacia el sepulcro procesional al cual se acercan únicamente los miembros de la Hermandad del Señor de la Agonía.

Una vez realizada la descripción de la performance quiero centrarme en los efectos que esta produce en la sociedad. De tal forma que pueda identificar cuáles son los registros de la representación de los *cucuruchos* y de los *santos varones*. Schechner habla de una conducta restaurada que se usa en toda clases de *performances* siendo esto, “lo que permite que se pueda guardar, transmitir, manipular y transformar; de hecho, la conducta restaurada es la característica más importante de la performance” (2000:17). Si partimos de la idea que en el descendimiento existe una conducta restaurada en la forma como se desarrolla el ritual y que pasa por recoger las costumbres anuales del descendimiento; me invita a señalar que la *performance* son repeticiones constantes de un mismo hecho que tienen un conjunto de sentidos que guardan estructuras que pueden tanto manipular a la población como transformar el contexto social. En ese sentido la conducta restaurada

[...] no es conducta vacía sino llena de significaciones que se difunden multívocamente. Esos términos difíciles expresan un solo principio: el yo puede actuar en otro o como otro; el yo social o transindividual es un papel o conjunto de papeles [...] La performance significa nunca por primera vez. Significa por segunda vez y ad infinitum. La performance es dos veces actuada (Schechner 2000: 108).

---

<sup>12</sup> Personaje de la Hermandad de la Santísima Virgen de los Dolores que se encarga de mover las manos de la imagen de la Virgen a través de unos palos que están incrustados en los brazos articulados de la imagen.

Si el *performance* es siempre una nueva forma de restaurar el principio schechniano, esta se produce en un contexto en el cual lo que se busca como objetivo es transmitir un estilo de representación y un modo específico de cómo ha de realizarse y vivirse el dolor en la Semana Santa. Por ende, los *cucuruchos* y *santos varones* se presentan en la *performance* como si efectivamente el hecho fuese el original y con todas las prerrogativas y potestad para hacerlo. Es más, el derecho asignado se hace vigente cada año, se renueva y se reactualiza con más fuerza; por consiguiente, las estructuras en las cuales ellos se representan siguen siendo las mismas que del pasado. La restauración de la conducta termina convirtiéndose en la potestad que posibilita y agencia un derecho adquirido que termina siendo irrenunciable y por ende totalmente excluyente.



Figura N°19. Tapia Albino, Deposición del Señor de la Agonía, marzo 1961.





Figura N° 20. Meres Zarif, Deposición del Señor de la Agonía, abril 2015.

Las dos figuras siguientes aluden a la deposición del Señor de la Agonía en el sepulcro procesional en dos años diferentes. La Figura N°19 es una fotografía del año de 1961 en la cual encontramos a un grupo de personas que acompañan el momento. La composición de esta imagen muestra a un hombre de traje oscuro que sostiene la cabeza de la imagen y está introduciéndola en el sepulcro; a él me referiré brevemente en este apartado. Se trata Don Albino Tapia, con quien tuve una larga entrevista en los días de la Semana Santa. Él hizo una recapitulación a detalle de la celebración de los últimos 50 años, yo me centraré en la representación específica y la importancia del Sr. Tapia en la *performance* del descendimiento. De igual forma, en la Figura N° 20 del año 2015, se reproduce el mismo acontecimiento de la figura anterior con la misma persona en cuestión. Han transcurrido 54 años entre la primera y la segunda imagen, de tal forma que la presencia del Sr. Tapia en la Hermandad es completamente icónica y vital para la

memoria de la Hermandad. En este caso concreto quiero referirme a la función de *cargador* que ha desarrollado en todos estos años, e inmediatamente la pregunta surge ¿los 54 años ha desarrollado la misma actividad? Y la respuesta seguida es sí. Efectivamente, él es un personaje al igual que los demás que han desarrollado la *performance*, si bien, las demás personas son mucho más jóvenes esto se debe porque han heredado los cargos del descendimiento de sus padres o de sus abuelos.

A partir de estas dos imágenes quiero intentar mostrar las dificultades de acceso de otros miembros a estos espacios y la complicación que supone el ingreso de los indígenas a espacios que son exclusivos de los mestizos. El descendimiento como se ha visto, es un espacio restrictivo en el cual la participación desde su conformación es limitada. Por ende, no articula las condiciones en las cuales se permite una permeabilidad en el tipo de representación que se desarrolla. La presencia de los mismos miembros por varias décadas en este espacio hace que sea convertida en un espacio absolutamente restringido y cargado de prerrogativas que han sido conformadas a lo largo de los años como una potestad de los mestizos. La invisibilización de los indígenas en el espacio es absoluta, no están representados, no ingresan a este círculo. Albino Tapia relató:

Los indígenas siempre han estado fuera de nuestra celebración, no era posible considerarlo antes; en realidad, tampoco ahora. Como usted mira, la fiesta es nuestra y la celebración la hacemos con amor y devoción a nuestro Señor. En mis 30 años como presidente de la Hermandad supimos avanzar algunas cosas y a pesar de las dificultades hemos conseguido que nuestra Hermandad vaya para delante porque nosotros hemos trabajado con devoción para tener las cosas que ahora podemos disfrutar (abril 2015).

La afirmación de Tapia se convierte en una respuesta concreta a la imposibilidad de representación de los indígenas en la celebración de la Semana Santa. Además que permite identificar el poder hegemónico que han conservado los mestizos en el ámbito religioso; así como, revela que la Iglesia tampoco ha intervenido en estos espacios que son configurados exclusivamente por los mestizos. En relación a la presencia de indígenas diré que simplemente no han sido considerados. Lo contradictorio resulta cuando en Guamote la población indígena en la actualidad bordea el 96%, y apenas un 4% de población es mestiza (Memoria Técnica cantón Guamote 2013:15). Esto permite reflejar una de las principales contradicciones de la celebración, así como también, permite apreciar el modo cómo se ejecuta la estratagema de la minoría mestiza frente al grupo indígena que en la práctica habitual son quienes realmente dominan los sistemas de intercambio y producción, así como otros espacios conquistados, especialmente en el ámbito de la política .

La resistencia de los mestizos surge en medio de dos esferas, la primera es el reconocimiento que han perdido el poder y está en otras manos; y la segunda, es el reconocimiento que una necesidad de establecer mecanismos para recuperar el poder perdido. De esta manera, mi postura frente a estos sucesos me permite enunciar que la mirada que ha de brindarse tanto al modo de proceder, como a los mecanismos de control desarrollados por los mestizos no son otra cosa que el ejercicio de la resistencia mestiza frente al poder de la población indígena. Ejercicio de poder de los indígenas que debe ser entendido; primero a partir del desconocimiento de las celebraciones de la Semana Santa por parte del poder administrativo del cantón; ya que esta festividad no consta en las dentro de las actividades municipales, y segundo, como la ausencia de representantes mestizos en los órganos de gobierno del cantón. De allí que, el ejercicio de la resistencia del mestizo se hace presente a partir de una serie de manifestaciones que buscan

evidenciar a la población mestiza a pesar de la notable minoría que estos representan. Por consiguiente, la Semana Santa se convierte en un mecanismo para visibilizar aquello que no es común o permanente; y a su vez, surgen de alguna manera determinadas invisibilizaciones del indígena, lo que hace notar que su ausencia es absolutamente temporal ya que estos acontecimientos no reflejan la realidad permanente de los habitantes de Guamote.

La pregunta sería entonces ¿por qué no están representados los indígenas, qué hace que no estén involucrados en estos espacios? A mi criterio, son las diferentes estructuras y prácticas de poder que se han conservado a lo largo de la historia las que no permiten que los indígenas empiecen a intervenir en los espacios exclusivos de los mestizos. Además, este tipo de representaciones que procuran la invisibilización del indígena tienen además como objetivo, restaurar diversas facciones del poder perdido por los mestizos en las últimas décadas. Es una forma de hacerse presente y evidenciar que no se han ido por completo del pueblo y que son capaces de tener sus propias celebraciones y costumbres. Esto lo confirma Víctor Estrella quien manifestó:

No ha existido en nuestro pueblo algo tan particular como nuestra fiesta de la Semana Santa. Quizás no sea la mejor, pero algo que sí es, es que para nosotros es todo lo que tenemos, es lo que nos recuerda a nuestros padres y abuelos que con tanta dedicación hicieron desde la misma Iglesia. Nuestra historia [...] está puesta en la devoción (febrero 2015).

A partir del testimonio de Estrella, surgen afirmaciones similares en múltiples ocasiones por varios de los entrevistados, quienes hicieron alusión a la necesidad de afirmarse como mestizos, y de rescatar sus tradiciones y costumbres. Esto me permite reconocer en la población mestiza la necesidad de auto determinarse y fijar una identidad que les cohesione como un grupo, y además les permita mostrarse a la población indígena

con muchas más posibilidad que con las limitaciones que implica su ausencia en el pueblo. Los mestizos buscan construir su identidad y auto determinarse a pesar de las dificultades que supone hacerlo en medio de una gran mayoría indígena.

No resulta extraño que los accesos de los indígenas continúen siendo restringidos si la reactualización de la celebración mantiene los mismos esquemas tradicionales en las últimas décadas. Esto además muestra que no existe una adecuada permeabilidad a la transformación. Por ende, la misma falta de renovación e invención en la celebración ha hecho que todos los detalles que implican la participación de los santos *varones* y los *cucuruchos* estén supeditadas a una tradición cosificada que no promete transformaciones. Con esto no quiero decir que la fiesta debería estar idealizada o en la cual indígenas y mestizos estén insertos o compartan en equidad; sino que el análisis de la representación de los personajes de la *performance* invita a revisar detalles de la producción que son indispensables para repensar en las estructuras coloniales de poder que las conforman y como estas se sustentan en la actualidad.

En síntesis, he querido mostrar los detalles y particularidades de los personajes tanto de *santos varones* como *cucuruchos* en la performance del descendimiento a fin de identificar que su presencia en la misma conforma determinadas restricciones que se han cimentado en la tradición del rito. El desarrollo del concepto de representación me ha permitido abarcarlo desde la postura del representado y desde quien hace la representación, esto con el objetivo de entender que tales representaciones lo que hacen es restaurar conductas que en suma se convierten en prácticas que plasman una necesidad de retorno a la diferenciación étnica entre indígenas y mestizos.

A cada una de las posibilidades de análisis de la representación que he propuesto, surge la necesidad de afirmar que los mestizos requieren ser evidenciados en la celebración, porque cada una de sus acciones son parte de las estrategias de las cuales han

de servirse para manifestarse en un espacio que por las condiciones de la migración han perdido en las últimas décadas. En cierta forma, la presencia de los mestizos refiere a manifestaciones que resisten a perderse, no tanto por el hecho material de los actos a representar, sino que se resisten a quedar fuera del patrimonio que han conformado los mestizos; hechos que tienden a mostrar que aún pueden conservar el poder que se les ido quitando poco a poco en los últimos años. Esta necesidad de la representación de los personajes tradicionales del descendimiento, además, permiten postular la evidente invisibilización de los indígenas, la misma que responde a limitaciones que han sido integradas desde la formulación misma del descendimiento. Algunos de los miembros que participan de este espacio se han posicionado por más de 50 años, lo que denota que existen cargos y responsabilidades que incluso al interior de las Hermandades resultas ser restrictivas para otros miembros; por ende, la presencia de los indígenas en estos espacios resulta ser imposible.

A partir de lo expresado, diré que el conjunto de la *performance* es sin duda una de las prácticas de la celebración que ocupa la centralidad de la Semana Santa, aquí se reactualizan las estructuras más tradicionales de los mestizos, las mismas que soportan el desarrollo de prácticas que tienen una notable tradición histórica. Su análisis ha permitido entender cómo funcionan algunas de los procesos al interior de la comunidad mestiza y fundamentalmente han servido para evidenciar la estructura sobre la cual se ha limitado los accesos de los indígenas a este espacio que termina siendo cosificado y totalizado por la población mestiza bajo la necesidad de resistir frente a las limitaciones y accesos que se juegan en el campo de las relaciones de poder.

## CAPÍTULO III

### HERMANDADES, PRIOSTAZGOS Y PROCESIONES

En el último capítulo de mi investigación procuraré analizar las instituciones y tradiciones del corpus festivo que se han desarrollado a lo largo de la historia de la celebración. Estas estructuras sociales que articulan y reactualizan el corpus festivo bajo determinados componentes son fundamentales de ser analizadas porque ayudan a comprender los juegos de poder que se han impuesto en la celebración. De allí que, una aproximación al funcionamiento de las Hermandades (Señor de la Agonía y Santísima Virgen de los Dolores), los sistemas de priostazgos y procesionales me ayudarán a brindar aproximaciones de la conformación y establecimiento de estamentos de regulación y control de las celebraciones. La pregunta que pretendo abordar intentará responder ¿qué tipo relaciones interculturales instauran las estructuras organizacionales sobre la tradición celebratoria del corpus festivo y porqué la institucionalidad de estas permite que la comunidad mestiza conserve la preservación de estructuras de control en las celebraciones?

El análisis de las figuras de control que se configuran para la reactualización del corpus festivo señala que los indígenas quedan al margen de la celebración, y a su vez,

que su presencia se formula como soporte instrumental de la Semana Santa. Un acercamiento detallado de algunas de las manifestaciones y sistemas de control me permite entender los pormenores de la presencia de los indígenas en estructuras que conforman la celebración; así como, de las celebraciones paralelas realizadas el domingo de Resurrección. La participación intercultural de los grupos poblacionales que interactúan será fundamental porque brinda accesos a detalles de la etnografía visual que sirve de soporte para entender cómo funcionan las estructuras de intercambio, control y regulación.

En este capítulo sostengo que tanto las Hermandades, los priostazgos y las procesiones conforman una institucionalidad, que ha de ser entendida como las organizaciones y tradiciones que tienen la función de preservar el desarrollo del aparato festivo, se convierte en estamento de regulación y control de las celebraciones. Esta institucionalidad evidencia la necesidad de la población mestiza de respetar cada una de las tradiciones a fin de preservar las formas, usos y detalles de la celebración que la conforman y a la vez formulan el componente étnico como fundamental rasgo de diferencia y exclusión. Se abordará el papel que cumple la Iglesia para la formulación de identidades que están directamente vinculadas con el reconocimiento de los mestizos como verdaderos devotos. Este detalle me permitirá insertarme en los juegos de poder que se entienden desde los accesos y limitaciones. La representación de los sujetos ingresa a formar parte de espacios en disputa que se hacen evidentes en las estrategias que han desarrollado los mestizos para conservar las particularidades de su celebración, así como, la necesidad de manifestarse y evidenciarse en la sociedad guamoteña.

En este capítulo revisaré los postulados de García Canclini (2002), Aníbal Quijano (2000) y Víctor Vich (2014) quienes con sus afirmaciones me permitirán abordar diferentes categorías como poder, dominación, exclusión y hegemonía que son



fundamentales para entender cómo opera el sistema de control que ejercen las instituciones y/o tradiciones del corpus festivo. Michel de Certeau (1996) será fundamental en este capítulo porque me permitirá abordar los temas que refieren al acceso exclusivo de los mestizos a las celebraciones y comprender cómo el aparato festivo se articula como suerte de estratagema de conservación de la representación mestiza sobre una población mayoritariamente indígena. Los aportes de Stuart Hall (2011) y Katherine Walsh (2012) me ayudarán a afirmar desde la voz de los actores el posicionamiento de los mismos y cómo sus intervenciones en la festividad articulan una diversidad de relaciones asimétricas entre indígenas y mestizos.

Además, este texto será trabajado con base al análisis e interpretación de los testimonios recogidos durante el trabajo de campo y en el Grupo Focal realizado el día 11 de febrero de 2015 con migrantes guamoteños que han dejado el cantón para vivir permanentemente en la ciudad de Riobamba en el cual se indagó sobre las perspectivas de la celebración y la visión que tienen respecto de la presencia de los mestizos en la misma. De igual forma, utilizaré algunas imágenes que son parte del trabajo en estudio fotográfico, las que pretenden brindar alcances para el análisis a desarrollar a continuación, el mismo que ha de ser de gran interés porque integra la agencia de los representados en las fotografías que han sido usadas para esta propuesta.

### 3.1. Las Hermandades

El día sábado de gloria se considera la última de las celebraciones de la Semana Santa de los mestizos. En el templo se celebra la Soledad de María y posteriormente se sacan en andas la imagen de la Santísima Virgen de los Dolores y la cruz vacía. Al final de la procesión esta se fracciona en dos pequeñas procesiones que toman cada una ruta diferente. La imagen de la Santísima Virgen de los Dolores, como se puede apreciar en la Figura N° 21, que congrega a los miembros de la Hermandad del mismo nombre, y las demás imágenes procesionales se dirigen por el curso normal de la procesión. Mientras tanto, los miembros de la Hermandad del Señor de la Agonía que cargan en andas la cruz recubierta con el *pañño cruz* toman otra ruta que espera la llegada de la Santísima Virgen a la plaza central de Guamote. En el encuentro de la cruz con la imagen de la Virgen se da inicio a una de las representaciones más particulares de la celebración, un *santo varón* invita a pasar a las imágenes en andas frente a la cruz previo a varias inclinaciones y postraciones a tierra, después un *cucurucho* mueve las manos de la imagen de la Virgen de los Dolores de tal forma que parecería como si se secara las lágrimas al ver la cruz vacía de su hijo.

Han tenido que trascurrir más de un siglo para que esta representación esté organizada y tenga una sistematización en la cual cada una de las Hermandades sepan que hacer en el momento mismo de la representación. Sin embargo, el proceso de consolidación y conservación no ha corrido la misma suerte; con el paso de los años el fortalecimiento de las Hermandades ha decaído notablemente y han tenido que conservarse accediendo a cambios importantes dentro de la misma. Si bien el pasado glorioso de las Hermandades está en decadencia, he creído conveniente exponer el mismo proceso en el cual han debido adaptarse a los procesos migratorios de sus miembros y

aceptar nuevas formas de organización social y política en Guamote. Un análisis de los logros conquistados por los indígenas a partir de las administraciones públicas permitirá identificar la escasa participación de los mestizos en otros espacios que no sean las Hermandades, es así que, a fin de consolidar el análisis abordaré varias de las versiones de los entrevistados y el resultado de las representaciones fotográficas realizadas en el estudio, a fin de mostrar el propio punto de vista de los miembros de las Hermandades sobre su injerencia en Guamote.



Figura N° 21. Meres Zarif, *Performance del Llanto de la Santísima Virgen de los Dolores*, abril 2015.

En los primeros años del siglo XX, específicamente en el año 1903 se funda la Hermandad del Señor de la Agonía y en 1906 se funda la Hermandad de la Santísima Virgen de los Dolores. Desde aquellos años las Hermandades han funcionado permanentemente sin interrupción alguna. Cada año se reúnen para la sesión ordinaria en la cual se tocan los puntos centrales de las actividades de la Hermandad que abordan la organización general, sistematización de actividades económicas, elección de directiva y decisiones generales que abordan los miembros de cada una de las Hermandades en sus respectivas casas. Sin embargo, la organización trasciende este espacio para albergar varias actividades que se realizan durante el año, las mismas que cubren algunos beneficios de los miembros.

Las Hermandades en sus primeros años de formación se integraron específicamente por mestizos del pueblo o lo que se entendía como blancos-mestizos ya que en la configuración de autodeterminación los mestizos asumían una pureza racial en relación a un grupo de menor categoría que generalmente estaba asociado a su escasa capacidad económica (Tuaza 2014, Bebbintong 2004, Rueda 1982). La época en la cual surgen las Hermandades está asociada al modelo político del liberalismo, el mismo que había promulgado bajo la figura de Eloy Alfaro varios decretos de protección a la “raza indígena”, estos surgen en consideración a la necesidad de proteger a los “primeros habitantes” y también por la participación de los indígenas en la campaña liberal. Alfaro dispuso el decreto de protección en cual todos los indios de “raza pura” tenían derecho a reclamar protección por su pobreza, para lo cual surge el “amparo de pobreza”. Estas propuestas liberales lo que hicieron fue reforzar la condición de inferioridad de la mal entendida “raza india” y a su vez someter a los indígenas al control del Estado sobre sus acciones y actividades (Prieto 2004: 42-45). Por ende, la configuración social de aquella época había establecido una diferencia etnocéntrica, la misma que sustentaba una

diferenciación establecida desde la misma administración del Estado; por ende las Hermandades reprodujeron el mismo esquema y fueron configuradas específicamente por blancos – mestizos del pueblo sin la mínima consideración de la presencia de indígenas en estos espacios.

La pertenencia a la Hermandades una vez que fue establecida bajo un esquema institucional en el cual era posible pertenecer, de acuerdo a lo mencionado por Hugo Figueroa:

Si se cumplía con el requisito fundamental de ser mestizo, además de las obligaciones de “buen nombre”, recomendación especial de uno de los miembros y aprobación de la Asamblea General (febrero 2015).

De esta manera se logra configurar una sociedad que pasa a controlar las manifestaciones centrales de la Iglesia durante la Semana Santa. Bajo este esquema, los accesos estuvieron diferenciados también por género, ya que fueron creadas las Hermandades exclusivamente para los hombres. Si bien la integración de estas organizaciones ha sido exclusiva, por ende, no ha dejado de ser excluyente desde su creación, ya que ha primado el pensamiento de la época en la cual “el indígena estaba inscrito en un esquema racial amparado por el Estado” (Prieto 2004: 43). La presencia de indígenas solo fue posible, de acuerdo a lo manifestado por Pedro Figueroa (febrero 2015), Rosa Rivas (enero 2015) y Esthela Figueroa (febrero 2015), cuando una de sus miembros, la Sra. Camila Figueroa pidió el ingreso de uno de los empleados indígenas que había sido formado bajo su cuidado. Con la garantía de la Sra. Figueroa o mejor dicho bajo el tutelaje formal que se empieza a aplicar dentro las organizaciones, la Hermandad del Señor de la Agonía accedió a la presencia del Sr. Pascual Álvarez, siendo este el

primer miembro indígena en la Hermandad, posteriormente él integraría a sus hijas y a otros miembros más que ingresaron en la década de los años 80' y 90'.

Es fundamental comprender la presencia de Pascual Álvarez en la Hermandad del Señor de la Agonía, porque en el trabajo de campo fue un tema recurrente cuando se formuló preguntas respecto de la conformación de los miembros. Las respuestas fueron de las más variadas, pero sugiere mucho el testimonio de Esthela Figueroa quien manifestó:

Claro, el Pascua si ingresó a la Hermandad. Pero nunca se hizo el alba o fue prioste. Más era deseo de la tía (Camila Figueroa, hija de la creadora de los símbolos procesionales) que ingresará. Además el verdugo, después se hizo cristiano creó; o de esas sectas que hay (abril 2015).

A partir de este testimonio, es posible afirmar que si bien hubo un ingreso a la Hermandad, este no fue bajo los esquemas establecidos para las demás personas que desean ingresar, porque específicamente una de las normas es usar el alba en las procesiones y postular para el priostazgo. Además, la afirmación de Esthela Figueroa permite además apreciar que no fue la Hermandad quien lo recibe, sino que fue su tía que insistió para que Pascual pueda ingresar. Esto denota que efectivamente, el modelo tradicional de acceso a las Hermandades se conservó bajo los mismos esquemas en los cual fueron configuradas en la primera década del siglo XX. Por consiguiente, si la participación en las Hermandades es exclusiva de los mestizos habrá que preguntarse por la estructura de la organización y la producción de sentido que esta genera en la sociedad, de tal manera que pueda analizar las relaciones interculturales que se desarrollan antes y después de la Semana Santa.

Las Hermandades, a mi criterio, han venido estableciendo una lucha por el poder que han ido ocupando los indígenas en diferentes esferas de Guamote. Para preservar el

desarrollo de las celebraciones han tenido los mestizos que reformular muchos de los procesos internos que permiten su vigencia. En la sesión ordinaria de la Hermandad del Señor de la Agonía realizada el día viernes santo 03 de abril del 2015 se pudo observar que la principal dificultad que han acarreado en los últimos años ha sido la ausencia de los miembros durante la mayor parte del año en Guamote, ello les ha llevado a la necesidad de establecer la representación de las Hermandades en personas que viven en Guamote o que a su vez compartan domicilio con Riobamba. Además, la dificultad para la gestión y administración de las rentas y de la casa de la Hermandad ha tenido que ceder a los intereses de los partidos políticos de turno. (Sesión ordinaria de la Hermandad Señor de la Agonía 2015). En la actualidad la casa de la Hermandad del Señor de la Agonía está a disposición de cualquier persona, incluidos los partido político en el caso que requieran de las instalaciones, por ende, las acaloradas discusiones que surgieron en la sesión me permitió observar que no existe como tal una organización que esté fuera de la influencia del poder de los indígenas que gobiernan en la actualidad Guamote. En la misma sesión manifestó el Sr. Martín Santos que:

En la administración de Mariano Curicama (actual prefecto de la provincia de Chimborazo) apoyó económicamente para la construcción de esta casa de la Hermandad. Por ende, la Hermandad debe ser recíproca con los beneficios que hemos recibido (abril 2015).

En la Hermandad de la Santísima Virgen de los Dolores acontecen procesos similares que la otra Hermandad. Los representantes electos deben ser miembros que vivan en Guamote y además se han sumado otros requisitos como el número de años de pertenencia a la Hermandad para ser candidato a la elección, de tal forma que se garantice la permanencia en el cargo, así como la probidad para la ejecución de las responsabilidades de la Hermandad. Entre las múltiples dificultades que ambas

Hermandades acarrean en la actualidad, la institucionalidad que tienen las mismas genera en el desarrollo de las celebraciones una urgente necesidad de adaptación tanto a la realidad de las migraciones de los miembros y la urgencia de vincularse con el poder político que está concentrado en manos de los indígenas para que de alguna manera se sigan conservando algunos beneficios de la administración pública para las Hermandades. Para García Canclini “la conservación de las organizaciones requieren de una adaptación al orden que gobierna y demanda de una reproducción de una sumisión a la ideología dominante, así como de una reproducción de la capacidad de manejar bien la ideología frente a los agentes que tienen el poder” (2002: 78). En consideración a los postulados de García, la realidad de las Hermandades han tenido que ser adaptadas e incluso romper con los principios de la organización, como es el caso del ejercicio político o la adhesión a los mismos dentro de las Hermandades. En consecuencia han tenido que ceder al poder del gobierno autónomo descentralizado de Guamote, el mismo que sigue siendo gestionado por indígenas desde el año 1992.

La necesidad de adaptación de las Hermandades a poderes externos revela además las dificultades que presenta en la actualidad la organización mestiza frente a la indígena. El debilitamiento de la injerencia mestiza en la administración pública empieza ya a finales de la década de los años 80´ (Bebbintong 2004: 9) cuando los indígenas logran consolidar procesos sociales y estructurales en la administración pública de Guamote a partir de 1992. Sin embargo, el proceso es anterior ya que entre los años 60´y 80´ iniciaron los procesos de organización comunal en beneficio de la repartición de tierras, los mismos que marcaron un cambio drástico en las comunidades indígenas de Guamote. “En 1954, solo nueve haciendas controlaban el 61% de la tierra del cantón y 94% de la tierra era propiedad de las haciendas, en 1974 las propiedades menores a 20 hectáreas controlaban solo 13 % de la tierra y, en los años 90 ya no quedaba ninguna hacienda”



(Bebbington 2004: 6) . Este acelerado proceso de distribución de la tierra fue el primer paso que permitió cambiar las estructuras de poder, la misma que fue posible solo cuando las comunas empezaron a organizarse. Estos movimientos indígenas nacen en Guamote y son quienes “no solo han desafiado la noción y la práctica del Estado-Nación, sino que también y por medio de una política diferente, han invertido la hegemonía blanca-mestiza” (Walsh 2012: 56) que ha controlado las esferas de poder hasta antes de la presencia del gobiernos indígenas que surgen desde las bases sociales comunales.

Estos cambios suscitados en el ámbito político no fueron ajenos a la estructura religiosa porque fue la misma Iglesia Católica la que influyó en estos grandes cambios; figuras como la de Monseñor Leónidas Proaño (1954-1985), obispo que trabajó por los derechos de los indígenas de Chimborazo, marcaron la agenda de desarrollo humano de los indígenas de Chimborazo. Así como también, la del sacerdote Julio Gortaire quien ha trabajado por más de 46 años en Guamote para acompañar los procesos sociales de los pueblos indígenas. Lo que supuso que incluso la Iglesia tuviese graves problemas con los mestizos de Guamote; según lo manifestó el sacerdote Julio Gortaire (enero 2015) y la religiosa Laura Melena (febrero 2015):

La comunidad [Padres Jesuitas] y de las Misioneras Lauritas fuimos expulsados de Guamote en 1985, porque los guamoteños estaban en contra de lo que hacíamos, porque no decían que les “dábamos alas a los indios”. Nosotros estuvimos a punto de morir varias veces por enfrentarnos a los hacendados, un tiro me paso por la oreja [risas de fondo]. Esto generó polaridades entre mestizos e indígenas, los unos y los otros se tenían miedo.

Las escasas posibilidades de gobiernos mestizos en Guamote han determinado no solo el curso político de la sociedad, sino también las notables repercusiones en las pocas organizaciones mestizas como es el caso de las Hermandades que requieren de

adaptaciones frecuentes ante la necesidad de conservación en el tiempo. La institucionalidad de las Hermandades si bien genera una seguridad frente a la celebración, estas no logran conservar el poder que antes tenían. Las versiones que se obtuvieron en el Grupo Focal realizado con migrantes mestizos en la ciudad de Riobamba el día 11 de febrero de 2015, reflejó un pasado que en la voz de quienes participaron fue:

Una época en la cual había un control y orden de lo que debía hacer en la celebración [...] por lo general las Hermandades estaban organizadas por las familias mestizas, hasta cuando empezamos a salir de Guamote por diferentes motivos, sean estudios de los hijos u otros motivos que nos obligaron prácticamente a salir de Guamote (Rosa Rivas, febrero 2015).

De igual manera Víctor Estrella manifestó que:

Las Hermandades eran unas verdaderas instituciones, que como bien se ha dicho antes, lograban congregarse a la población, había una suerte de respeto a las autoridades. Si bien no he sido parte de ninguna de las dos Hermandades, como guamoteño he podido ver que las Hermandades tenían un rol representativo en el pueblo (febrero 2015).

Desde el punto de vista de los participantes al Grupo Focal, en la actualidad la organización de las Hermandades es cada vez más informal, sin un soporte institucional, lo que implica que en la actualidad tienen cada año menos miembros y por ende menos recursos para sostener la manutención de la institución y de las celebraciones de la Semana Santa.



Figura N° 22. Figueroa Cecilia, *Funerales de Antonio Santillán*, 1958.

Las funciones que en la actualidad desarrollan las Hermandades a pesar de verse disminuidas en el tiempo, siguen siendo vitales para la articulación de la fiesta de la Semana Santa; fundamentalmente están diseñadas para articular la organización de los priostazgos que han de ser revisados un año o varios años antes de la celebración. La asistencia en servicios funerarios para sus miembros y diversas celebraciones como la navidad, día del padre y de la madre. Sin embargo, el control de los espacio fue mayor cuando la población mestiza años atrás; ya que, las Hermandades se configuraron como los órganos a través de los cuales se desarrollaban las actividades religiosas del pueblo y

que no estaban limitadas exclusivamente a la Semana Santa. Una de funciones que han quedado en el pasado, se puede apreciar en la Figura N° 22 en la cual vemos un sepelio que recorre la línea del tren. En el borde izquierdo de la fotografía se aprecia a un hombre cargando el estandarte de la Hermandad y quienes cargan al difunto son los *cucuruchos* que llevan el cuerpo, de acuerdo a lo manifestado por Cecilia Figueroa (febrero 2015), del Sr. Antonio Santillán miembro de la Hermandad de la Santísima Virgen de los Dolores en el año de 1958.

En la imagen descrita se aprecia una de las intervenciones de las Hermandades en un espacio puntual de Guamote. Este tipo de práctica ha dejado de manifestarse en el devenir de nuestros días, fundamentalmente porque la población mestiza es escasa en el pueblo. Pero esta práctica es una del conjunto, de acuerdo a lo expresado por Albino Tapia (marzo 2015) a este se suman los partes e invitaciones personales a las celebraciones que iban acompañadas de un cirio para ser utilizarlo en las procesiones o las celebraciones del “agua de canela”<sup>13</sup> después de las procesiones en las casas de las Hermandades, que han sido suprimidas en los últimos años. Estas actividades van quedando relegadas del campo de acción de las Hermandades, lo que hace ver al sistema de control y ejercicio de poder con variantes significativas y por consiguiente por ahora solo son parte de recuerdos de un pasado cargado de nostalgia y añoranza.

---

<sup>13</sup> Pequeña celebración que desarrollan los sacerdotes de la Semana Santa como señal de agradecimiento a todos los participantes después de los recorridos procesionales. Esta celebración se realizaba en cada una de las casas de las Hermandades y se ofrecía a todas personas que asistían un vaso con agua de canela, comida para compartir y bebidas.



Figura N°23. Meres Zarif, *Miembros de la Hermandad de la Santísima Virgen de los Dolores*, abril 2015.

A pesar que las prácticas sociales que desarrollan las Hermandades en la actualidad son mucho menores que las del pasado, estas continúan insertadas en “patrones de poder” (Quijano 2000: 217) que requieren necesariamente la des-sacralización de las jerarquías y de las autoridades, tanto en la dimensión material de las relaciones sociales

como en su intersubjetividad (Quijano 2000: 217 -218). Para Quijano es necesario desarraigar aquellas prerrogativas del pasado de la autoridad institucional a fin de establecer nuevas relaciones sociales que intervenga en el cuerpo de la comunidad; de allí que, la des-sacralización se postula como el cambio o el desmantelamiento de las correspondientes estructuras e instituciones que requieren transparentarse a fin de revelar los entramados de poder que de esta se desprenden. De tal forma que, en mi investigación fue necesario identificar cuáles son las formas de identificación y representación que los miembros de las Hermandades se asignan a sí mismos; para esto se hizo en el trabajo de campo una invitación abierta a los miembros de las Hermandades para que se fotografíen en un pequeño estudio que montamos con el equipo durante la Semana Santa. La propuesta realizada a las Hermandades tuvo como objetivo conocer las formas y modos de representarse en la actualidad a fin de que sean ellos quienes elaboren su propia visión de su proceso como organización. Este proceso arrojó resultados inesperados, en tanto, me permitieron insertarme en los modos y formas de representación que afirman una identidad de grupo, siendo esta la que les permite preservar las celebraciones.

La invitación realizada tuvo mucha acogida, los miembros de las Hermandades empezaron a llegar poco a poco hasta que la sala en la cual habíamos montado el estudio quedó pequeña por la gran cantidad de personas que participaron de la invitación. Como se aprecia en la Figura N° 23 los miembros de la Hermandad de la Santísima Virgen de los Dolores llegaron revestidos con la ropa propia de su Hermandad, usaron las *orquillas*<sup>14</sup> que los representan. En esta composición en particular decidieron que el presidente de la Hermandad este en el centro acompañado de una pareja de miembros de la misma. Ellos fueron quienes montaron la escena a representar, decidieron como han de ubicarse en el

---

<sup>14</sup> Palo terminado en dos puntas que sirve para sujetar las andas procesionales y que particularmente usan todos los hombres de la Hermandad de la Santísima Virgen de los Dolores.

espacio y como deseaban ser retratados. Una vez que terminó el proceso de selección de fotografías que fue realizado por ellos, el presidente de la Hermandad supo manifestar que:

No podíamos dejar que esta oportunidad pasara, nosotros hacemos la fiesta y nos hemos comprometido venir, porque sabemos que ustedes van a colaborar con nosotros. Sabrá usted, que para nosotros esto es lo que nos identifica, esto nos hace guamoteños, y queremos que sepan que nosotros conservamos la devoción a la Santísima Virgen. ( abril 2015).

La experiencia se convirtió en una oportunidad valiosa para la Hermandad porque nunca antes habían tenido una experiencia así, siendo este un espacio privilegiado para insertarme en un cuerpo del cual he obtenido gran parte de los testimonios que abarco en esta investigación.

Las versiones que se desprendieron de este trabajo de estudio fotográfico permitieron conocer que las Hermandades se miran aún con la capacidad de gestionarse a sí mismas; Hugo Lozano manifestó:

Nosotros hemos logrado permanecer la fiesta de la Semana Santa a pesar de los problemas, hemos sabido llevar con entereza y especialmente con devoción. ( abril 2015).

La Sra. Martha Campoverde, expresó:

Ahora ya no somos muchos como éramos antes, pero todavía somos quienes con nuestros esfuerzos hacemos la fiesta y no falta ningún año ni *Bandera*, ni *Guion*; en todo caso, entre todos hemos de poner el dinero para hacer la fiesta. Pero sepa jovencito que no vamos a permitir que esto muera, esto es tradición de nuestros padres y abuelos, y eso es lo vamos a conservar”. Estos testimonios resumen, los de muchos otros que me dijeron “[...] pondrá en su trabajo, pero, lo que nosotros sentimos. Eso queremos que ponga. ( abril 2015).

En definitiva, sus sentimientos transcritos en mi texto que resulta ser fundamental para explicar que aquellos que buscan los miembros de las Hermandades tiene un estrecho vínculo que conjuga entre la devoción y el legado cultural y social que se envuelve en la celebración para mostrarme que todo el corpus festivo no es otra cosas que un conjunto de mecanismos calculados que permiten desarrollar la fiesta. Mecanismos que son parte de un pasado y tradición que respalda el corpus festivo de la Semana Santa, los mismos que se convierten en aquello que “postula un lugar susceptible de ser circunscrito como algo propio y de ser la base donde administrar las relaciones con un exterioridad de metas o amenazas (Certeau 1996:42)”;

en consecuencia, es la misma organización, articulación, y participación agentiva de los mestizos a través de las Hermandades y de la Iglesia la que conforma la estratagema de la Semana Santa.

La validación de los actos de los mestizos que se soportan en la tradición y se reflejan en las celebraciones son los que configuran estratagema; y considero que no existe mejor recurso militar para explicar cómo opera la resistencia en esta festividad. Por estratagema entiendo que son las acciones que surgen como medidas desesperadas frente al enemigo, son las medidas que se toman para ir en busca e identificar dónde radica el punto más débil del enemigo. Por ende, el resistente busca el espacio dónde se sabe que va a triunfar o va a ser posible cumplir el objetivo de sus tácticas y estrategias. La figura de la estratagema presenta a la estrategia militar de ofensiva que va en busca del triunfo (poder) que por ahora no lo tiene. Por ende, ser consciente de mantener una estratagema, es asumir que el poder ha sido conquistado por otro (otros) y que debe ponerse en marcha para recuperarlo.

Hasta aquí he desarrollado una descripción de las Hermandades guiada en una reseña histórica que presenta varias de las actividades, funciones y desafíos que presenta la organización. La comparación realizada con el desarrollo de las organizaciones sociales



indígenas ha permitido identificar el poco influjo que las Hermandades desarrollan en la actualidad, así como también la necesidad de posicionarse para reactualizar el corpus festivo que se ha visto afectado una vez que se han dejado algunas manifestaciones propias de la celebración y de otros espacios en los cuales tenían una agencia permanente en la vida religiosa del pueblo.

Un análisis del proceso de decadencia de las Hermandades ha invitado a tomar como referencia las propias apreciaciones de sus miembros, esto con el fin de evidenciar que la festividad presenta una escisión que está dentro de la misma estructura. De allí la necesidad de algunas expresiones y manifestaciones en algunos testimonios que piden ser evidenciados y escuchados, afirmaciones que ratifican la forma de representarse ante los demás y a la vez de postular mecanismos de conservación. La necesidad de pensar en alternativas para el desarrollo de la festividad hace pensar que al interior de las Hermandades no es posible el sostenimiento a futuro. Por ende, requerirán de nuevas adaptaciones que impliquen ceder su control a nuevas figuras y formas dentro del corpus festivo; de tal forma que, este tipo de organizaciones se configuren bajo nuevas estrategia de conservación y preservación de la festividad.

### 3.2. Los Priestazgos

En la sesión ordinaria de la Hermandad del Señor de la Agonía ha llegado el momento de hacer las peticiones ante la Asamblea para las designaciones de los priostes del siguiente año. Una señora de entre los asistentes pide la palabra y solicita el priestazgo para el año 2016, una vez que la Asamblea aprueba su petición, ella junto con su familia asumen la designación como priostes del Viernes Santo. El Sr. Washintong Alcocer pidió se acoja la petición de su priestazgo y el de toda su familia para el año 2018, moción que también es aceptada. Antes de cerrar este espacio una señora pide el priestazgo del *Guion* para el año 2017, con lo que quedará pendiente únicamente pendiente la designación del prioste de la *Bandera*. De esta manera, las familias que acceden a los priestazgos están habilitadas para iniciar las preparaciones para las futuras Semanas Santas que en algunas ocasiones superan los 3 años como es el caso de la familia Alcocer que quieren recordar la memoria del Sr. Isaac Alcocer, ex presidente y fundador de la Hermandad del Señor de la Agonía.

He querido partir de esta reseña para mostrar la importancia de la designación de los priostes y la necesidad de anticipación con la cual se realiza la petición de los priestazgos. Desde hace varias décadas y también en la actualidad la petición del priestazgo sigue siendo considerada como el elemento fundamental y central de cada una de las sesiones de las Hermandades. Este es el momento esperado para revelar el deseo de ser prioste; así como también, de acuerdo a Mariana Hernández, prioste del año 2015:

Este es el espacio para agradecer a Dios a través de petición de la fiesta. Uno la hace con devoción. Yo siempre quise ser prioste, ahora después de muchos años, recién he podido (abril 2015).

Serán los detalles del priostazgo a los dedicaré especial atención en este apartado, en el cual busco presentar a los priostes de la Semana Santa en dos dimensiones: Primero, como representantes de las Hermandades; y segundo, como representantes de la comunidad mestiza que se mantiene en dispersión. Un primer acercamiento a las características del priostazgo me permitirá abordar el posicionamiento social que este genera tanto en la celebración, así como en la comunidad; de tal forma que sea posible revisar los modelos a través de los cuales se conserva el control sobre el desarrollo de las celebraciones mestizas e indígenas. La preservación de una estructura de petición de los priostazgos y aceptación de las Hermandades; así como, el desempeño de sus responsabilidades tanto en la preparación como en la ejecución del priostazgo me permitirán preguntarme por el tipo de relaciones que se desprenden de las celebraciones del Domingo de Resurrección y cuáles son las diferencias fundamentales en cada una de las tradiciones celebratorias. A partir de este desarrollo, podré abordar a la institucionalidad que genera el priostazgo más allá del ámbito devocional, de tal forma que, sea posible identificar cuáles son los mecanismos que usan los mestizos para controlar y posicionar las celebraciones de la Semana Santa.

Pedro Figueroa relató que:

Antes los priostes inmediatamente después de haber pedido el priostazgo encargaban la confección de una pieza especial de *Guion* para las procesiones o a su vez la decoración de *la Bandera* para el próximo año ha pasado. Inmediatamente se hacía el pedido a la abuelita [Antonia Merizalde] (febrero 2015).

En la actualidad, se ha reducido esta preparación a algunos meses o incluso varios días antes, ya que por motivos económicos no se encarga el desarrollo de nuevas piezas, sino simplemente se los alquila a varias señoras del pueblo que los conservan para el uso

en las celebraciones. Es así que, en la actualidad la preocupación por el tiempo de preparación se ha dejado de lado y ha pasado a ser el financiamiento de la celebración que en la mayoría de los casos se comparte con familiares que han pedido el priostazgo o a su vez con *jochas*<sup>15</sup> que sirven de ayuda para la fiesta.

Durante el tiempo de preparación los priostes nombrados se encargarán de reunir el dinero suficiente para los gastos que han de hacerse antes y durante la celebración que corresponde a la banda de músicos, comida, pago de los servicios de la iglesia, alquiler de *Bandera* y *Guiones*, movilización de los acompañantes, ropa de los priostes, flores de las andas y de la Iglesia; además, según la señora Ana Lozano:

Los priostes deben buscar a varias personas que les acompañen tanto en la *Bandera* como en *Guion*. Ellos se comprometen con tiempo y hay que cumplir la promesa que se hace (abril 2015).

Sin embargo, no son los únicos priostes los de la *Bandera* y las del *Guion*, sino que también es necesario considerar a los priostes del Viernes de Concilio, Martes Santo, Jueves Santo y Domingo de Resurrección. Cada año aproximadamente en la Semana Santa existen unos 30 priostes que cubren los gastos de la celebración en los diferentes momentos de la fiesta. La dificultad para establecer priostes para los otros días fuera del Triduo Pascual ha conllevado a que cualquier persona pueda ser prioste de las celebraciones antes mencionadas, con la excepción de los días Viernes Santo y Sábado de Gloria que es exclusivo para las Hermandades.

---

<sup>15</sup> Regalo que se hace al prioste para que se desarrolle la fiesta; puede ser en dinero o en bienes que el prioste requiere. A diferencias de las celebraciones del carnaval estos obsequios no deben ser retribuidos en la posteridad. Particularmente los regalos realizados están vinculados a una devoción en particular que se manifiesta en la entrega de bienes que ayuden al prioste.



Figura N° 24. Jaramillo Marco, *Prioste de la Bandera en la Procesión del Viernes Santo*, abril 2015.

Los priostes saben con anticipación que el trabajo no es sencillo, toma tiempo la preparación de la celebración y además saben que ellos están representando a la Hermandad; los priostes asumen en nombre de la Hermandad el desarrollo de las celebraciones. Por ende, las celebraciones no son a título personal sino que estas están directamente vinculadas a un posicionamiento dentro de la celebración. Un dato curioso fue que cuando se les pidió entrevistas a varios de los priostes, ellos tuvieron mucho cuidado con cada una de las palabras que dijeron. Esto es comprensible porque ellos desde que empieza la fiesta hasta que esta termine son los responsables de dejar por lo alto el

buen nombre de la Hermandad y procuran que todo lo que se diga o hable sea siempre en beneficio del prioste. Al respecto Hall expresa que:

No hay manera, [...] en la cual las personas del mundo puedan actuar, hablar, crear, entrar desde los márgenes y hablar, o puedan comenzar a reflejar en su propia experiencia, a menos que vengan de algún lugar, de alguna historia, de heredar ciertas tradiciones culturales. [...] Uno tiene que posicionarse en algún lugar en aras de decir cualquier cosa. Así, nosotros no podemos prescindir de ese sentido de nuestra propia posicionalidad que es connotado por el término de etnicidad. Y la relación que las personas del mundo tienen con su propio pasado es, por supuesto, parte del descubrimiento de su propia etnicidad. Necesitan honrar las historias escondidas de las que vienen (2010: 346-347).

Los priostes requieren un posicionamiento dentro de la celebración, no están desarraigados del cuerpo social, de allí que los postulados de Stuart Hall permiten comprender que este posicionamiento está vinculado con un pasado que los identifica, y les permite revivir aquello que les integra al cuerpo social. Por consiguiente, es posible decir que existe una plena identificación con la etnia a la cual pertenecen y al cuerpo institucional al cual los priostes representan.

En la Figura N° 24 se aprecia al prioste de la Bandera del Viernes Santo junto con su acompañante. La composición permite apreciar en el primer plano al prioste en el centro de la imagen quien porta el sombrero y el *tajalí*. El prioste investido con los símbolos que lo caracterizan lo convierten en el representante tanto de la Hermandad del Señor de la Agonía, así como de la comunidad mestiza a la cual representa. El posicionamiento que asume el prioste está marcado por el sombrero que lo define como el responsable de que la fiesta salga bien. Esto implica que debe desprenderse de sus bienes para compartirlos con la comunidad y apoyar a la prioste del *Guion* para que la fiesta sea posible. Los priostes durante la celebración pasan a convertirse en los representantes de las Hermandades y de la comunidad mestiza que se rearticula en torno

a las celebraciones. En la entrevista realizada al prioste de la Bandera del año 2015 supo manifestar respecto de su función en la celebración que:

Esto da alegría, da fe, de que esto va a progresar. Y es bueno, imagínese un pueblo en el que no se festejen las fiestas, sean santas, sean las de carnaval por decir otras cosas, van muriendo los pueblos, porque no se puede dejar que la gente se vaya así sin una ilusión, sin nada (Prioste de la *Bandera* Viernes Santo 2015).

El prioste en este año ha regresado de los Estados Unidos para cumplir con el priostazgo, situación similar sucede con el prioste de la *Bandera* del día Sábado de Gloria que de igual forma vino de Venezuela para la celebración. Para los priostes es necesario dejar un legado a la perpetuidad y entienden que su función va más allá del desprendimiento económico. Así como, la necesidad de establecer un retorno exclusivo para las celebraciones de la Semana Santa. Por ende, la responsabilidad siempre es mayor ya que requiere ser entendida desde lo que la figura del priostazgo expresa en el entramado de las relaciones interculturales en las cuales está inscrita Guamote.

El mestizaje emerge en el sistema de priostazgos para mostrar que aún son un cuerpo que está unificado a pesar de la separación física que se impone en la mayor parte del año. El priostazgo en la fiesta de la Semana Santa debe ser entendido como la táctica por la cual se aprovecha las ocasiones y depende de ellas, sin base donde acumular los beneficios, a fin de aumentar lo propio” (Certeau 1992: 43). La táctica que usan los mestizos en la Semana Santa radica en la posibilidad de evidenciarse en un tiempo y espacio de la celebración que “no tiene el medio de mantenerse en sí misma a distancia, en una posición de retirada, de previsión y de recogimiento (Certeau 1992:43)” si consideramos que la gran mayoría de la población mestiza retorna específicamente a la celebración de la Semana Santa. Lo hace notar que la táctica tiene una función

fundamental que es congregar a las comunidad mestiza, integrar en nuevos espacios reactualizados para cohesionar una memoria que se ampara en la tradición del pueblo.

A pesar de la invisibilización de la comunidad indígena durante las celebraciones mestizas, el Domingo de Resurrección los indígenas celebran con similares características el priostazgo. Al prioste se lo denominará *capitán* y cumple funciones muy similares a los de los mestizos. Al *capitán* lo acompañan su esposa y sus hijos, además de la comunidad a la cual él pertenece. La familia cercana al prioste central usan el *tajalí* y el *capitán* usa el sombrero estilo napoleónico que lo identifica también como el responsable de la festividad. La diferencia fundamental ente el sistema de priostazgo mestizo e indígena radica en que estos últimos actúan en el su espacio cotidiano de convivencia. Para los indígenas la celebración se realiza en casa, además que es el lugar que controlan permanentemente y del cual no requieren mayores manifestaciones que enuncien sus intereses o la necesidad de ser evidenciados en manifestaciones religiosas multitudinarias como las procesionales o los performances.

Varias décadas atrás cuando la mayoría de la población que vivía en La Matriz-Guamote era mestiza se conservaba la fiesta de la *Toma del Pueblo*, la que se realizó hasta la década comprendida entre los años 70' y 80'; en la cual era necesario acceder de alguna manera a la esfera pública y a la cotidianeidad de la comunidad mestiza que habitaba en aquellos años en el pueblo. Julio Gortaire, sacerdote de Guamote, al respecto menciona que en aquel entonces:

Hubo recelos tanto de indígenas como los mestizos del pueblo, ambos celebraban, pero siempre por separado. Había un cierto temor de ambos, los taitas también temían del mestizo, y bueno, los mestizos también, especialmente cuando regresaban chumaditos después de la fiesta (enero 2015).



En la actualidad, la celebración indígena ha decrecido notablemente si se la compara con la investigación “Fiesta Religiosa Campesina.- Andes ecuatorianos” realizada por Marco Vinicio Rueda en el año 1982 y con la investigación “Indios, tierra y cultura” de Luis Fernando Botero realizada entre los años 1985 – 1989 en las cuales se hace una descripción detallada de la fiesta de la “Toma del pueblo” realizada el día Domingo de Resurrección en la cual literariamente los indígenas se tomaban el pueblo y celebraban varios días.



Figura N°25. Jaramillo Marco, *Celebración del Domingo de Pascua*, abril 2015.

Hoy en día, como se puede apreciar en el Figura N° 25, la celebración consiste exclusivamente en la celebración de la Misa de Resurrección en la cual hay una gran participación indígena y la *Pampamesa*. En ambas momentos es difícil encontrar

miembros de las Hermandades o mestizos del pueblo que participen de esta celebración ya que para ellos la fiesta ha terminado el Sábado Santo con la Vigilia Pascual. Muchos de los mestizos que han asistido a la Semana Santa empiezan a regresar a sus destinos en los cuales viven en la actualidad. La iglesia se encuentra llena de indígenas y quizás en proporción es mucho mayor a algunas de las celebraciones realizadas en días pasados como la del Viernes de Concilio o la del Martes Santo que son de igual forma celebraciones exclusivas de los mestizos.

En relación a la vida cotidiana en la cual interactúan los mestizos e indígenas, se podría decir que las cosas regresan a la normalidad ya que hay un retorno al tiempo y espacio homogéneo en el cual los indígenas son quienes controlan las diversas actividades de intercambio. Hasta cierto los mestizos se han “tomado el pueblo” durante la Semana Santa, y la figura de la fiesta de la “Toma del Pueblo” resulta ser una manera plástica de mirar y apreciar cómo se desarrollan las vigentes relaciones interculturales en torno a las celebraciones de la Semana Santa. Para Walsh, es necesario señalar que las relaciones interculturales parten de una diferencia colonial establecida. Al considerar que este es el punto de partida para la hablar de la interculturalidad, lo que se busca es que se reconozca la participación de los indígenas, la intervención en paridad y el reconociendo de la diferencia actual de poder de tienen los indígenas (Walsh 2012: 74).

La intervención de los indígenas en la sociedad guamoteña, se hace evidente en determinados momentos y circunstancias como la celebración del Domingo de Resurrección. Sin embargo, estas prácticas evidencian un trasfondo social que continúa emergiendo para mostrarnos las contradicciones de la sociedad heterogénea ecuatoriana que “funciona cuando tenemos cierto respeto por lo que es diferente pero no queremos dejar que una forma hegemónica lo invada por completo” (Vich 2014: 30). De esta

manera, será posible comprender que el proceso en el cual se inserta en el sistema de priostazgo de las celebraciones de la Semana Santa se manifiestan como un poder hegemónico de los mestizos, el mismo que emerge como estrategia de conservación en un lugar en el cual han perdido su capacidad de representación y de acción; de allí que, el respeto por las tradiciones y costumbres están presentes, pero estas no se mezclan, ni se funden, ni mucho menos permite que los nuevos poderes que se han instaurado en la actualidad los invadan por completo. Es así que la lectura que hago de la hegemonía, debe ser entendida como aquellas relaciones de poder que establecen discursos y postulan la diferenciación a partir de una clasificación étnica, siendo este el punto de partida para dar paso a la exclusión y a su vez a la dominación y control de las estructuras establecen estos discursos.

Hasta aquí he podido hacer una breve descripción del sistema de priostazgo que funciona con similares características tanto para los indígenas como para los mestizos. La función central de los priostes mestizos radica en la necesidad de evidenciarse como representantes de las Hermandades y a su vez de la comunidad mestiza que se articula temporalmente para las celebraciones. En cambio, los priostazgos indígenas rompen con el esquema que han usado los mestizos y no buscan necesariamente expresiones que los evidencien en el pueblo, como se desarrollaba hace varias décadas atrás en las cuales debían tener varios días de fiesta en la cabecera cantonal para manifestarse y hacerles saber a los mestizos que también celebran, comparten, festejan y disfrutan de las celebraciones. Es evidente que los indígenas no necesitan manifestarse públicamente o reproducir acciones como la “Toma del pueblo” porque en la actualidad esta práctica dejó de ser una simple manifestación festiva para convertirse en una realidad permanente en la cual los indígenas tienen el control de las actividades sociales, políticas, económicas e incluso religiosas.

La preservación de estructuras de priostazgo que sostienen las Hermandades me ha permitido comprender que existe la necesidad de la reactualización de la festividad, ya que fundamentalmente la comunidad mestiza no puede hacerlo durante la mayor parte del tiempo. De esta manera, los priostazgos permiten posicionar a sujetos concretos de la población que funcionan dentro de la celebración como representantes de un cuerpo mucho más consolidado que son las Hermandades. La petición para ser “prioste del *Guion*” o “prioste de la *Bandera*” ha sido el medio exclusivo por el cual los mestizos se han hecho presentes en Guamote, lo que denota claramente que su participación se manifiesta como un ejercicio de conservación de aquellos espacios en los cuales aún pueden posicionarse. El sistema de priostazgo de fiesta de la Semana Santa, en consecuencia de lo dicho, se constituye como institucionalidad que va más allá del respeto de las ambas tradiciones que tienen sus similitudes y sus diferencias; y me permite afirmar que el priostazgo es una estrategia de conservación que se inscribe en un nuevo orden simbólico, de tal forma que, los juegos de poder que se desprenden del sistema de priostazgos queden invisibilizados en una tradición que pierde fuerza con el tiempo.

### 3.3. Las Procesiones

El Martes Santo por la noche se observaba descender desde la línea del tren una estufa llena de carbones al rojo vivo que llenaba los espacios de un olor especial a sahumero, cargado de palo santo y vainillina. Mientras tanto, los sacerdotes en la Iglesia terminaban de prender las velas y adecuar el nuevo anda que llevaría la imagen del Cristo del Consuelo para la procesión que recorrería algunas de las calles del pueblo. Momentos después, ingresa a la iglesia una mujer junto con sus hijos que cargan la estufa a la que le colocan nuevamente el sahumero, una cortina de humo se expande y el olor invade todos los espacios de la Iglesia. Una vez que termina la misa, la imagen del Cristo del Consuelo es levantada en andas, la mujer con sus hijos caminan con la estufa precediendo la procesión por las calles del pueblo, el humo del sahumero acompaña la procesión en todo su recorrido.

Si algo caracteriza la Semana Santa en Guamote es la cantidad de procesiones que existen en relación al número de días que dura la Semana Santa. Se inicia con la procesión del Viernes de Concilio; un par de días después, Domingo de Ramos, Martes Santo, Jueves Santo, Viernes Santo y se concluye con la procesión del día Sábado de Gloria. Serán los detalles de estas celebraciones procesionales que congregan a indígenas y mestizos a las cuales dedicaré este apartado. Lo que pretendo realizar será una descripción y análisis de la configuración procesional, su estructura y modo de representación en la cual se posicionan tanto los indígenas como los mestizos durante los recorridos procesionales. La descripción de las procesiones me permitirá cuestionarme por el tipo de relaciones interculturales que asumen los personajes que intervienen en el desarrollo de la celebración y cómo este tipo de vinculaciones terminan siendo completamente asimétricas y dominantes. Las prácticas procesionales están insertas en el corpus festivo

de la Semana Santa como una manifestación que evidencia mecanismos de control en las cuales los indígenas pasan a convertirse en muchas de las ocasiones en espectadores y a ocupar los cargos y funciones que normalmente los mestizos no lo hacen por ser considerados menores o irrelevantes. A fin de desarrollar el análisis usaré varios de los testimonios que son el soporte fundamental de esta investigación y me centraré en la interpretación de algunas composiciones fotográficas que intentarán dialogar con varias teorías que dan cuenta de las relaciones de poder.



Figura N°26. Meres Zarif, *Procesión del Cristo del Consuelo*, marzo 2015.

En la Figura N° 26 se observa en la composición a la mujer descrita en la introducción de este subcapítulo. Ella junto con sus hijos hacen de sahumeriantes durante la celebración del Cristo del Consuelo el día Martes Santo. En la fotografía se observa a una mujer indígena kichwa con sus dos hijos que encabezan la procesión con el sahumero, ella carga en su espalda al hijo menor y su hijo mayor ayuda con la estufa. En un segundo plano se observa a fila personas acompañan con una vela encendida a los costados de la vía, a esta actividad se denomina en las procesiones *alumbrado*. En esta celebración existen varios sacerdotes que han venido de varias ciudades para este día, especialmente de Riobamba que está a una hora de distancia de Guamote. La afluencia de público es mínima en relación a las demás celebraciones de la Semana Santa y es justamente la reducida cantidad de personas aquello que permite evidenciar detalles importantes de la etnografía visual.

Muchos de los cargos y responsabilidades que configuran a los personajes de la Semana Santa están detrás de las procesiones y por lo general pasan desapercibidos quizás porque no guardan una estética dentro del corpus festivo o simplemente porque no son parte exclusiva o considerable dentro la celebración. La fotografía en análisis sirve como evidencia de uno de los servicios que también son parte de las procesiones y que por lo general son asignado a los indígenas durante la Semana Santa. A pesar de que la afluencia de la población indígena a las celebraciones es mínima, el servicio del sahumeriante durante las procesiones es asignados a niños o mujeres indígenas y en ninguna de las procesiones ha sido realizado por otras personas del pueblo o que han llegado para la procesión. Los sacerdotes mestizos tratan de asignar las funciones importantes a sus familiares y amigos más cercanos, básicamente son quienes cubren los personajes como *guioneras o acompañantes de la Bandera* y buscan los servicios de otras personas para que les ayuden con actividades menores como el sahumero o las plantas de energía que

se cargan durante las procesiones. Si bien no fue posible saber si detrás de esta actividad existe una prestación de servicios de la mujer que carga la estufa del sahumero, resulta conveniente cuestionarse por qué si el número reducido de indígenas en las procesiones es menor en relación a los mestizos, resulta que son los indígenas quienes por lo general están vinculados a actividades consideradas menores en relación a toda la importancia que se brinda a otros ámbitos del corpus festivo.

Las actividades puntuales que tradicionalmente se han asignado a los indígenas en las procesiones “permite observar como patrones de dominación social continúan marginalizando muchos saberes que todavía no han sido reconocidos como legítimos y, por otro, cómo la raza continúa clasificando a los individuos y ubicándolos en determinados lugares del aparato productivo” (Vich 2014:48). Esta afirmación me permite apreciar que en la actualidad se conservan en las procesiones determinados esquemas que muestran a un mestizaje que aún considera el componente racial como aquello que debe primar al momento de hacer una división de los cargos a los personajes durante las procesiones. La separación que se aprecia durante las procesiones entre indígenas y mestizos es completamente evidente cuando se consideran a cada uno de los personajes de las procesiones. En muchos momentos los indígenas están apartados o separados de estos espacios, ya sea que ocupen las últimas bancas de la iglesia o se ubiquen al final de la procesión. Es un hecho frecuente en el acceso a las celebraciones y en especial en las procesiones en las cuales se puede ver la participación de una gran parte de la población. Estas afirmaciones son corroboradas por la religiosa Laura Vilema quien manifestó que en años atrás:

Los indígenas en la Semana Santa se ubicaban siempre al final, iban detrás de la Mama Virgen cantando la pasión de Nuestro Señor en kichwa, era precioso escucharles, tienen unas voces bellas. Ahora ya no hacen eso,



pero siempre queda esa sensación tan linda que daba al verlos (marzo 2015).

La realidad de la descripción realizada por Laura Vilema no difiere mucho de la actualidad. Sucede en varios momentos articulaciones parecidas en las cuales efectivamente los indígenas ocupan espacios y acciones en las procesiones que son desconocidos por la gran mayoría de los mestizos o a su vez son asignados específicamente porque son indígenas, de tal manera que parecería que existen actividades que son exclusivas de una etnia en particular.



Figura N°27. Jaramillo Marco, *Procesión del Sábado de Gloria*, abril 2015.

Existen otras actividades que por lo general realizan los indígenas en las procesiones y que requiere un análisis más detallado del contexto. En Figura N° 27 vemos

a la guioneras portando el *Guion del Cordero* en la procesión del Sábado de Gloria. En el primer plano vemos al *Guion* en uso, elevado por lo alto del cual se desprende varias cintas blancas que son sujetadas por niñas y cintas negras por adultas. A los costados del *Guion* vemos el *alumbrado* que es parte de la procesión y en el cual se incluyen todos quienes asisten y que no ingresan al recorrido procesional. En el último plano se distingue el anda de la Virgen de los Dolores que cierra las procesiones. Con dificultad se puede apreciar en el borde izquierdo de la imagen un coche que lleva la planta de energía eléctrica que proporciona a la iluminación del *Guion*. La planta de energía eléctrica la cargan una pareja de indígenas que deben transportar este equipo durante todo el recorrido procesional. Particularmente, me llamó la atención que este tipo de servicio no haya sido retratado por los fotógrafos. Esta es la única composición todo el archivo fotográfico en la cual se puede apreciar este detalle de la festividad, la misma que no está en primer plano o de detalle de este función que es importante ya que sin esa no sería posible que el *Guion* pueda exhibirse en la noche.

La imposibilidad de representación de los indígenas en la festividad en la etnografía visual, resulta interesante en tanto me brindan herramientas para encontrar detalles que me permiten mostrar que las relaciones interculturalidad están relacionada con procesos de control que tienen unos sujetos sobre otros. Los indígenas de Guamote atraviesan varias identidades en las cuales se vincula su etnicidad, la estructura social y el acceso a los bienes y recursos. De esta forma, los indígenas hasta cierto punto, se insertan en varias dimensiones que la sociedad mestiza ha ido imponiendo a lo largo de la historia. En este caso concreto son las relaciones que se presentan en las procesiones, pero muchas de las veces una de las dificultades que muestra el corpus festivo es que resulta ser un entramado absolutamente hegemónico, en tanto, se conservan estructuras dominantes que se posicionan como absolutas. Según García, la organización de la

dominación y control no logra existir sólo en el anonimato de las estructuras colectivas, sino que este se alimenta del eco que lo social ha generado en los individuos (2002: 81), que a su vez, está directamente relacionado con las formas de accesos que les son permitidos y restringidos a los indígenas en la sociedad.

Las procesiones durante la Semana Santa en Guamote se insertan en un sistema en el cual se apropian del espacio público para mostrar y representar algo. Esta apropiación del espacio se instaura bajo un régimen en el cual tanto indígenas como mestizos conforman temporalmente un determinado modo de actuar que se inscribe dentro del tiempo y espacio reactualizado de la celebración. En este modo de actuar se evidencian posiciones que tienden a controlar el campo de acción de cada uno de los grupos poblacionales. El concepto de estrategias de Michel de Certeau permitirá comprender como estas posiciones actúan en las prácticas procesionales de la Semana Santa.

Las estrategias son pues acciones que, gracias al principio de un lugar de poder, la propiedad de un lugar propio, elaboran lugares teóricos, sistema y discursos totalizadores capaces de articular un conjunto de lugares físicos donde se reparten las fuerzas. Las estrategias combinan estos tres tipos de lugares, y tienden a dominar a unos con otros. Privilegian pues las relaciones de lugares. Al menos se esfuerzan por restaurar las relaciones temporales mediante la atribución analítica de un sitio propio para cada elemento particular mediante la organización combinatoria de movimientos específicos de unidades o de conjuntos de unidades (Certeau: 45).

A partir de los postulados de Certeau es posible sostener que la estrategia está determinada por la temporalidad, es decir que no es permanente y que no se suscita en la cotidianeidad. Simplemente esta surge como una posibilidad en el cual los mestizos que toman el control del espacio público y lo hacen suyo porque creen tener derechos

exclusivos al haber nacido en Guamote o por la tradición histórica de la misma celebración impone.



Figura N° 28. Jaramillo Marco, *Acompañantes de la Bandera*, abril 2015.

Los mestizos logran combinar los accesos de los indígenas a estos espacios ya sea como espectadores o parte del cuerpo procesional. Pero en todo caso, nunca asumen los indígenas el control de las procesiones. Serán los mestizos quienes de alguna manera realizan tácticas y movimientos dentro del entramado procesional, de tal manera que evidencian siempre la agencia del mestizaje y limitan la acción del indígena en estos espacios restaurados. En la Figura N° 28 se aprecia el recorrido procesional en el cual en el primer plano se aprecia a los acompañantes de la *Bandera* que buscan el espacio designado. Los acompañantes irrumpen con el espacio de la celebración, se toman las calles para cargar con la *Bandera*, como símbolo central de la fiesta. Se convierte en el

punto de encuentro, de diálogo y de reflexión para los asistentes a la procesión. El *alumbrado* que se forma en el último plano de la composición muestra por coincidencia a una familia indígena que prácticamente pasa por desapercibida. En ese espacio de la composición es posible distinguir a una mujer indígena que usa sombrero y *bayeta*, siendo una de las pocas imágenes en las cuales se puede ver la presencia de indígenas en las procesiones. De tal forma que, una vez que he revisado las múltiples secuencias de las fotografías no es posible identificar una población indígena en la etnografía visual. Estos detalles que se desprenden del trabajo de campo afirman la imposibilidad de representación del indígena durante las procesiones, básicamente porque no están presentes y a su vez resulta conveniente exponer que su participación es desde el inicio un acceso paralelo porque quedan inhabitados desde el mismo momento que ingresa a la Iglesia.



Figura N°29. Meres Zarif, *Procesión de Semana Santa*, abril 2015.

Durante los recorridos procesionales los indígenas participan de estos espacios como espectadores de la procesión, como se aprecia en la Figura N° 29 en la cual una mujer indígena ocupa el primer plano de la composición. Ella mira lo que sucede, pero no es parte de la procesión. Su acceso es de observadora de los acontecimientos que se suscitan durante la Semana Santa. No existe una agencia que le permitan expresarse o manifestarse. La posición desde la cual está hecha la fotografía señala el lugar desde el cual se percibe la realidad, es decir, que a la distancia se establece el vínculo con los hechos. En el último plano aparece el anda de la Virgen y los *cucuruchos*, lo que supone una distancia entre el hecho celebratorio y la mujer. La presencia de un chupete en sus manos evidencia aún más que es está fuera del contexto procesional. Ella simplemente disfruta de lo que sucede, es la expectación de una *performance* que está aconteciendo en las calles de Guamote.

A partir de estas consideraciones, fue necesario revisar qué significado tienen las procesiones para los mestizos. Se entiende que además ser un espacio en el cual se inserta en relaciones de poder; las procesiones según Ángel Eduardo Cáceres:

Son en parte un espacio de meditación y oración. Cada uno ofrece mientras cantan o carga el anda, en las procesiones, una petición o un deseo al Señor de la Agonía o a la Virgencita de los Dolores (abril 2015).

Para los mestizos, las procesiones son las formas de manifestar su fe, muchas de las veces expresadas en el mismo peso de las andas que sirve como especie de purgación de su vida y se convierten en el modo como ha de expresarse la devoción del cristiano. No se reduce la procesión exclusivamente a un momento de expresión y manifestación cultural, sino que sostiene la conformación de un fenómeno religioso. Es decir que, estas prácticas suponen la inminente externalización de sus creencias, las mismas que

funcionan como recordatorios culturales que se retrotraen del pasado para hacerlas manifiestas en el presente a través de la conmemoración del dolor padecido por Jesús o la Virgen María. De alguna manera, la Iglesia ha participado de esta configuración en la cual le ha asignado históricamente a los devotos católicos el reconocimiento en la sociedad. De esta manera, los mestizos aparecen en las procesiones como los devotos por excelencia y se separa los indígenas de estos espacios. La religiosa Laura Vilema relató que:

Antes si participan los taitas y las mamás en las procesiones, ellos además de cantar, acompañaban con el alumbrado de las velas. Pero poco a poco, los párrocos han hecho que se vayan. Ahora ya no cantan ni tampoco vienen a las celebraciones. Parece como si estuviéramos otra vez regresando a nada (marzo 2015).

La discusión en torno a la participación y agencia de los indígenas en las procesiones hace ver que sus accesos son restringidos y limitados a espacios concretos en los cuales ellos pueden participar. De igual forma los mestizos han desarrollado sistemas tradicionales que controlan el desarrollo del corpus festivo, esto es posible evidenciarlos en los cargos de los personajes en los cuales existe una diferencia fundamental entre indígenas y mestizos. La misma forma de identificarse en las procesiones con una práctica concreta afirma estructuras de control, ya que son los mestizos quienes hacen la designación de los cargos. Por otra parte, el indígena se ha convertido en un espectador y deja de participar en estos eventos. Esto es frecuente cuando se mira en los balcones de las casas o en las ventanas una gran cantidad de indígenas que miran el recorrido procesional. Se ha establecido una separación sustancial entre indígenas y mestizos en la cual unos dominan y otros son dominados.

Hasta aquí he podido hacer una revisión de la estructura que sostiene las procesiones de la Semana Santa, el desarrollo y algunas de las relaciones fundamentales en las cuales se insertan los indígenas y los mestizos. Es preciso anotar que las manifestaciones procesionales cumplen una función pública en la sociedad; de tal forma que, las prácticas posicionan a los mestizos y separan del cuerpo procesional a los indígenas o a su vez los condicionan a determinadas acciones que no son relevantes o no son consideradas por la población mestiza.

El tipo de representación en las composiciones visuales que he presentado demuestra que los espacios que tradicionalmente han ocupado los indígenas en las procesiones es limitado. Esto me conduce a afirmar que, si bien existe una participación de ambos grupos, son los mestizos quienes controlan los espacios, ellos toman el espacio como un recuerdo de su pasado que se demuestran en sus acciones en las cuales existen permanentes registros de poder que evidencian un posicionamiento social y que está determinados por varios factores como el acceso al capital, etnia y por su supuesto estructura social.

La identificación de los lugares en los cuales están presentes los indígenas nos permiten comprender que existe una estrategia manejada por la población mestiza, que por cierto, es lo suficiente sutil, ya que los accesos son libres, pero en la práctica las funciones que desarrollan cada uno de los grupos sigue siendo absolutamente restrictiva y controlada como es el caso de las personas que asisten la planta de energía eléctrica o los sahumeriantes en las procesiones. De esta manera, las esferas de poder y de relaciones que se han establecido marcan una línea que conservan claros márgenes de dominación y de control de las celebraciones que están fundamentadas en la diferenciación étnica de los sujetos, lo que conlleva a establecer que, los mestizos quieren encontrar un objetivo



claro en las celebraciones de la Semana Santa, es decir, hacerse evidentes y notorios en un espacio que sigue conservado como un préstamo.



## CONCLUSIONES

La investigación realizada sobre las celebraciones religiosas de la Semana Santa en Guamote Ecuador constituye un análisis e interpretación de las relaciones interculturales entre indígenas y mestizos que se evidencian en el corpus festivo y se establecen a través de esquemas diferenciados de exclusión, discriminación y control. Las posibilidades y limitaciones de estas relaciones me permiten proponer a modo de conclusión los aspectos centrales de mi trabajo de investigación que ha sido abordado bajo las categorías y conceptos de reactualización, poder, interculturalidad, resistencia, estratagema, discriminación, mestizaje e indigenismo que surgen en el marco de esta festividad religiosa.

El análisis del concepto de reactualización del corpus festivo permite entender que la celebración está inscrita en una nueva dimensión temporal y espacial. La reintegración de los elementos que conmemoran los primeros hechos o acontecimientos de la celebración marcan el desarrollo de las relaciones interculturales que se establecen entre indígenas y mestizos porque se reactualizan prácticas que están asentadas en la configuración de la celebración. La reactualización de estas prácticas permite pensar que los esquemas de dominación y exclusión que fueron parte de la colonia y de la época de la hacienda ecuatoriana siguen presentes cuando opera un nuevo tiempo y espacio; particularmente este nuevo orden no homogéneo de la celebración explica por qué existe este fenómeno en Guamote y no es posible evidenciarlo con claridad en la cotidianeidad. Con la reactualización de la celebración operan los viejos, pero actuales y vigentes, esquemas de exclusión de los indígenas y exclusividad de los mestizos; de tal forma que,

el intercambio que se realiza entre estos se da bajo esquemas de diferenciación, control, exclusión y discriminación racial.

A lo largo de esta investigación he abordado la categoría de poder, esta ha sido el eje central en el cual ha versado este trabajo, diré que ha sido analizada, como ha definido Foucault, a partir de las “acciones concretas, directas e inmediatas que desarrollan unos sujetos sobre otros” (1998:258). Estas acciones concretas han sido evidenciadas en todo el corpus festivo, las mismas que establecen notables diferencias en los accesos de los indígenas a espacios que han sido consagrados como patrimonio exclusivo de los mestizos. Hasta cierto punto, los mestizos en uso de sus prerrogativas que les concede la tradición han hecho de la festividad un espacio exclusivo de la comunidad mestiza. Por ende, los mestizos tienen una necesidad de manifestarse en las celebraciones con atribuciones especiales que dan cuenta del control que estos ejercen en la configuración y desarrollo de la fiesta.

Además, el análisis de la categoría de poder permite mirar los matices por los cuales está atravesado el poder en las diversas formas de expresar la religiosidad en la celebración de la Semana Santa. En esta investigación, se ha evidenciado los espacios en los cuales opera el poder; sin embargo, el poder no solo se visibiliza en el corpus festivo sino que actúa también en los silencios que no han sido expresados por los mismos mestizos. Un claro ejemplo de estos silencios fue cuando se realizó el Grupo Focal en el cual los mestizos expresaron su felicidad y adhesión por la naturaleza de la investigación en la cual ellos son los protagonistas; sin embargo, hubo procedimientos e información respecto de las celebraciones de los indígenas que no fue revelada. El ejercicio de confrontación de las versiones de los mestizos con la de los indígenas daba cuenta de una celebración de la Semana Santa accesoria o paralela de estos últimos que solo fue posible identificarla una vez que iniciaron las celebraciones. Esto hace ver que las formas cómo

opera el poder no necesariamente están atravesadas por la evidencia visual o testimonial, sino que el poder opera en aquellos silencios (muchas de las veces encubiertos) que guardan un pasado histórico que no ha querido ser reconocido o identificado por los mestizos.

El análisis de las relaciones interculturales no ha buscado, ni ha pretendido fijar identidades culturales en las cuales los sujetos deban participar de ellas como su sombra; es más, justamente en esta investigación se demuestra que las identidades son construidas en la medida que interactuamos con la colectividad. Sin embargo, como característica de esta tesis puedo afirmar que existe un exacerbado retorno a la producción de identidades étnicas en el entramado de festividad. La necesidad de afirmarse bajo una identidad étnica, en muchas ocasiones es el motor por el cual se establece la diferencia en la Semana Santa. Fidel Tubino afirma en el contexto del análisis de la interculturalidad en América Latina que “se está produciendo un retorno a lo étnico como espacio de resistencia cultural y como lugar de construcción de nuevas identidades políticas” (2015: 260). De esta forma, el retorno a lo étnico supone en la actualidad repensar en las nuevas, móviles y complejas relaciones interculturales que suscitan entre indígenas y mestizos, las mismas que asumen a partir la diferenciación étnica.

El análisis realizado da cuenta de manera privilegiada de las relaciones de poder que se suscitan en la festividad porque estas se presentan en una “lucha constante alrededor de puntos de gran inestabilidad entre clases y bloques, para construir, mantener o fracturar alianzas y relaciones de dominación/subordinación que toman formas económicas, políticas e ideológicas” (Fairclough 1992: 71). Es así que, las relaciones de poder se evidencian en el corpus festivo porque está atravesado por puntos inestables en los cuales se entretejen posiciones de los sujetos que afirman sistemas de dominación, control, discriminación étnica hegemónica que se sostienen en el imaginario de la

supremacía de la cultura mestiza sobre la indígena. Sin embargo, entender las relaciones de poder que se desarrollan en el corpus festivo de la Semana Santa también deben ser vistas como una posibilidad, ya que permite comprender cómo operan silencios y los discursos que establecen en la interacción de los indígenas y los mestizos. Esta posibilidad que permite abrir la puerta para el diálogo intercultural a fin de entender y repensar los modos y formas como las prácticas hegemónicas de exclusión son abordadas por los actores de las celebraciones.

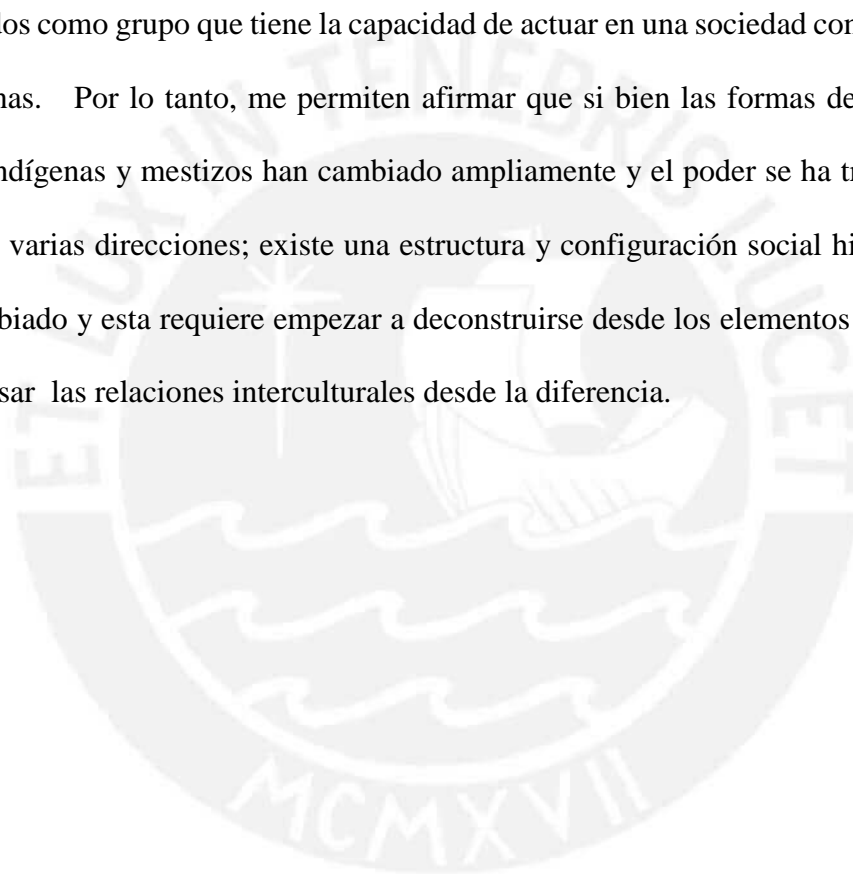
El interés particular por analizar los mecanismos y prácticas desarrolladas por los mestizos ha permitido comprender que el ejercicio de la resistencia implica asumir un poder superior. El mestizo resiste porque sabe y es consciente que no tiene el poder y que lo ha perdido; estas dos características de la resistencia motiva y exagera la necesidad de hacer patente la presencia de los mestizos en todos los ámbitos de la celebración, incluso en la celebración de los indígenas a través del control de los espacios y los tiempos de esta celebración. Esta necesidad de evidenciarse se explica en el retorno exclusivamente para las celebraciones, en el sistema de priostazgos que surgen con una antelación considerable; e incluso se evidencia en la necesidad de regresar del extranjero para convertirse en el o la prioste de la Semana Santa. Cada una de las prácticas que desarrollan los mestizos afirma una identidad étnica y a su vez, reconocen que han perdido el poder en las diferentes esferas de gobierno y administración del cantón. De allí que, esta investigación es un estudio de las minorías, no necesariamente subalternizadas; que buscan alternativas, accesos paralelos, estrategias cómplices que les permita manifestarse frente al poder vigente que conserva el indigenismo en las diferentes esferas de gobierno.

En Guamote no se ha pensado la diferencia como el reconocimiento del otro diferente que es capaz convivir con el otro (otros), sino que la diferencia actúa como dos fuerzas que no pueden convivir juntas y que es necesario establecer una separación o

desconocimiento concreto de otra cultura que es distinta. En ese sentido debo afirmar que la diferencia en el contexto de la Semana Santa, lo que hace es establecer un sistema de discriminación étnica y cultural. Y de acuerdo a lo manifestado por Tubino “la discriminación es una relación de a dos” (2015: 263). Por ende, “atacar la discriminación en sus causas implica, [...] un trabajo intenso y sistemático de educación intercultural no solo con los sectores discriminados sino también con los sectores hegemónicos y discriminados de la sociedad” (Tubino 2015: 263). Si la diferencia es discriminación, el camino a restaurar la convivencia no puede ser de otra manera que a partir del reconocimiento de la diferencia como mecanismo de encuentro con el otro que hace y me constituye, es hasta cierto punto una propuesta ética. Las diferencias no se intentan borrar; es más, sería una locura pensar en un trabajo de educación intercultural que pretenda eliminarlas y homogenizarlas. Lo que es necesario es apostar por la diferencia para que sea posible activar cada una de las posibilidades de las culturales; de esta manera, será posible instaurar diálogos cercanos, coherentes y sensatos a la hora de establecer las políticas públicas y culturales que integren la diferencia como valor de la pluriculturalidad de los pueblos y nacionalidades ecuatorianas.

La propuesta de análisis que he realizado busca profundizar y entender las relaciones interculturales; que ha de ser entendidas como aquella relación que existen entre culturas fruto de la interacción, vinculación y convivencia entre las culturas que intervienen. En definitiva, la interculturalidad es una propuesta ético - política que implica se consciente de sus posibilidades y limitaciones (Tubino 2015: 261-262). Y precisamente, ha sido de esta manera como he enfocado las relaciones entre mestizos e indígenas; cada cultura con sus particularidades, hibridaciones y especialmente con costumbres que se traducen en prácticas concretas del ejercicio del poder. No sería posible hablar de relaciones interculturales sin el necesario reconocimiento asimétrico de

la convivencia; es decir, hablar de una relación intercultural supone aceptar las relaciones de poder que en la convivencia se presenta. La fiesta de la Semana Santa ha sido por excelencia un espacio privilegiado para dar cuenta de estas relaciones de poder que expresan relaciones desiguales bajo esquemas hegemónicos de discriminación y exclusión. Es así que, los indígenas se insertan en varias dimensiones que la sociedad mestiza y la Iglesia ha ido imponiendo a lo largo de la historia de la Semana Santa; y los mestizos buscan conservar creativamente el único espacio en el cual pueden ser evidenciados como grupo que tiene la capacidad de actuar en una sociedad controlada por los indígenas. Por lo tanto, me permiten afirmar que si bien las formas de relaciones entre los indígenas y mestizos han cambiado ampliamente y el poder se ha trastocado y ha tomado varias direcciones; existe una estructura y configuración social histórica que no ha cambiado y esta requiere empezar a deconstruirse desde los elementos simbólicos para repensar las relaciones interculturales desde la diferencia.



## BIBLIOGRAFÍA

BADIOU, Alain.

2004. *La ética: Ensayo sobre la conciencia del Mal*. México: Herder.

BEBBITONG, Antony

2004 *Los espacio públicos de concertación local y sus límites en un municipio indígena: Guamate, Ecuador*. Inglaterra: Universidad de Manchester.

BEBBITONG, Antony y RAMÓN, Galo

1992 *Actores de una década ganada: Tribus, comunidades y campesinos en la Modernidad*. Quito: COMUNIDEC.

BOTERO, Luis.

1991 *Compadres y Priostes.- La fiesta andina como espacio de memoria y resistencia cultural*. Quito: Abya Yala.

BUSTOS, Reinaldo

2008 *Antropología del dolor. Diccionario Latinoamericano de Bioética*. Consulta: 20 de noviembre de 2015.

[https://books.google.com.pe/books?hl=es&lr=&id=S6KMceJHcksC&oi=fnd&pg=PA7&dq=dolor+y+poder&ots=FASo\\_9rm6u&sig=y18KjcVEHHKJ8IUPjkwYgf65Fvg#v=onepage&q=dolor%20y%20poder&f=false](https://books.google.com.pe/books?hl=es&lr=&id=S6KMceJHcksC&oi=fnd&pg=PA7&dq=dolor+y+poder&ots=FASo_9rm6u&sig=y18KjcVEHHKJ8IUPjkwYgf65Fvg#v=onepage&q=dolor%20y%20poder&f=false)

CERTEAU, Michel

1996 *La invención de lo cotidiano* México: Universidad Iberoamericana.



CERVONE, Emma y RIVERA, Fredy

1999 *Imágenes e Identidades*. Quito:FLACSO

DEGREGORI, Carlos Iván.

2000 *No hay país más diverso: Compendio de antropología peruana*. Lima:PUCP, Universidad del Pacífico, IEP.

DE LA CADENA, Marisol

2005 *¿son los mestizos híbridos? las políticas conceptuales de las identidades andinas*. Revista Humanística N°61 Bogotá: UCDAVIS

DIAZ, Rodrigo

2008 *La celebración de la contingencia y la forma. Sobre la antropología de la performance*. Revista Nueva Antropología, 2008, Vol. 21. México: UNAM

ELIADE, Mircea

1998 *Lo sagrado y lo profano*. España: Paidós.

ENDARA, Lourdes

1999 *Ciudadanos vs. Caníbales: La construcción de la identidad mestiza*. Quito:FLACSO

ESPINOSA, Oscar

2013 *¿Quiénes son indígenas*. Maestría en Derechos Humanos – Pueblos Indígenas. PUCP:Lima

FAIRCLOUGH, Norman

1992 *A social theory of discourse. Discourse and Social Change* Londres: Polity Press

FOUCAULT, Michael

1998 *El sujeto y el poder*. en Hubert Dreyfus y Paul Rabinow. México: Universidad Autónoma de México.

2012 *Historia de la sexualidad*. Vol. I. Buenos Aires: Siglo XXI.

GARCÍA, Néstor

1989 *Culturas híbridas, poderes oblicuos*. México: Grijalbo.

2002 *Culturas Populares en el Capitalismo* México: Grijalbo.

2004 *Diferentes, Desiguales y Desconcentrados.- mapas de la interculturalidad*.  
España: Gedisa.

GELL, Alfred

1999 *The art of anthropology : essays and diagrams*. London : The Athlone Press.

HALL, Stuart

2011 *La cultura y el poder: conversaciones sobre los estudios culturales*. Buenos Aires,  
Madrid: Amorrortu.

HUGHS Felicia and CRAIN Mary

1988 *Recasting ritual*. New York: Routledge.

LEÓN, Carlos

2012 *Carnaval de Guamote: Estudio histórico-antropológico*. 2da. Edición Riobamba:  
Gutenberg.

LÓPEZ, M.

s/f *El dolor: la sede del conflicto*. Novaetvetera: Boletín del Instituto de  
Investigaciones de la ESAP.

LUNA, Sergio

2012 *La antropología, el arte y la vida de las cosas. Una aproximación desde art and  
agency de Alfred Gell*. AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana. Vol. 7.

MEMORIA TÉCNICA CANTÓN GUAMOTE

2013 *Generación de geoinformación para la gestión del territorio a nivel nacional escala  
1: 25 000*”

POOLE, Deborah

2000 *Visión, raza y modernidad: una economía visual del mundo andino de imágenes.*  
Lima: Casa de Estudios del Socialismo.

PRIETO, Mercedes

2004 *Liberalismo y temor Imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador postcolonial 1895-1950.* Quito: Abya Yala.

QUIJANO Aníbal

2000 *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina.* Buenos Aires: CLACSO.

RESTREPO, Eduardo

2012 *Antropología y Estudio Culturales.* Siglo XXI: Buenos Aires.

RUEDA, Marco Vinicio

1982 *La fiesta religiosa campesina.- Andes ecuatorianos.* Quito: Ed. Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

RICOEUR, Paul

1969 *Finitud y culpabilidad.* Madrid : Taurus.

SALOMON, Frank

1991 *En Compadres y Priostes.- La fiesta andina como espacio de memoria y resistencia cultural.* BOTERO, Luis. Quito: Abya Yala.

SCHECHNER, Richard

1993 *The future of ritual: writing on culture and performance.* London: Routledge

SZURMUK, Mónica y MCKEE Irgwin (Ed.)

2009 *Poder en Diccionario de Estudios Culturales.* México: Siglo XXI.

TUAZA, Luis

2014 *Comunidades indígenas de la provincia de Chimborazo, Ecuador: permanencia de la sombra del régimen de hacienda*. *Anthropologica*, año XXXIII, N° 32 2014.

TURNER, Víctor

1969 *El proceso ritual: Estructura y antiestructura* España: Taurus

1973 *Simbolismo y ritual* Lima: PUCP.

VICH, Víctor

2014 *Desculturizar la cultura: la gestión cultural como forma de acción política*. Buenos Aires: Siglo XXI.

WALSH, Catherine

2012 *Interculturalidad crítica y (de) colonialidad*. Quito: Abya Yala.

ZAPATA, Antonio y ROJAS, Rolando

2013 *¿Desiguales desde siempre? : Miradas históricas sobre la desigualdad*. Lima: IEP, Instituto de Estudios Peruanos.