

**UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS  
NÍVEL DOUTORADO**

**CÉSAR MIGUEL SALINAS RAMOS**

**SENTIS*PRAXIS*PENSARES: LAS FIESTAS RELIGIOSAS-POPULARES  
EN LA CONSTRUCCIÓN DE LAS SUBJETIVIDADES SOCIALES EN LA  
PEREGRINACIÓN DE NUESTRA SEÑORA DEL CISNE-ECUADOR Y EN LAS  
PARRANDAS DE REMEDIOS-CUBA**

**São Leopoldo**

**2024**

Sentis*Praxis*Pensares: las Fiestas Religiosas-populares en la construcción de las  
subjetividades sociales en la Peregrinación de Nuestra Señora del Cisne-Ecuador y en  
las Parrandas de Remedios-Cuba

Tese apresentada como requisito parcial  
para obtenção do título de Doutor em  
Ciências Sociais pelo Programa de Pós-  
graduação em Ciências Sociais da  
Universidade do Vale do Rio dos Sinos -  
UNISINOS

Aprovado em 22/07/2024

**BANCA EXAMINADORA**

---

Marília Verissimo Veronese – Orientadora - UNISINOS

---

Adriane Vieira Ferrarini – Coorientadora - UFPel

---

José Ivo Follman – UNISINOS

---

Monika Dowbor - UFPel

---

Maria Luz Mejias Herrera - Universidad Central Marta Abreu de Las Villas

São Leopoldo

2024

R175s Ramos, César Miguel Salinas.  
Sentispraxispensares : las fiestas religiosas-populares en la construcción de las subjetividades sociales en la peregrinación de nuestra señora del cisne-ecuador y en las parrandas de remédios-Cuba / César Miguel Salinas Ramos. – 2024.  
296 f. : il. ; 30 cm.

Tese (doutorado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, 2024.  
“Orientadora: Profa. Dra. Marilia Verissimo Veronese  
Coorientadora: Profa. Dra. Adriane Ferrarini”

1. Fiestas religiosas-populares. 2. Imágenes. 3. Interculturalidad.  
4. Ritos. 5. SentisPraxisPensares. I. Título.

CDU 303

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
(Bibliotecária: Silvana Dornelles Studzinski – CRB 10/2524)

## **Agradecimientos**

Son infinitas las fuerzas y voluntades que han aportado a la construcción del presente proyecto a lo largo de cuatro años y medio en el Programa de Posgraduación en Ciencias Sociales de la Universidad do Vale do Rio dos Sinos, en Rio Grande do Sul; entre São Leopoldo y Porto Alegre. Obrigado pela gauchada, pelos pampas e pelo chimarrão.

Primero, gracias eternas e infinitas, a mi madre y hermana, por la constancia en la ternura y la valentía. A mi padre, por la eterna compañía en la esperanza de construir utopías. Me gustaría reconocer la labor de colectivos y organizaciones comunitarias que han participado directa o indirectamente en este proyecto: Red Bosea, Bulla Zurda, Casa Naño Casa Museo, Museo de las Parrandas, Academia de Historia- capítulo Loja y al Grupo de Pesquisa em Economia Solidária e Cooperativa (EcoSol) da UNISINOS.

Me gustaría agradecerle a mi orientador Adriane Ferrarini que, me acompañó en este turbulento camino, me refiero a la pandemia y al cierre de nuestro PPG, gracias por compartir generosamente, principalmente para re-aprehender a escribir!!. Agradecerle a la profesora Monika Dowbor quién, solidariamente no dudo en apoyar este proyecto cuando aún no comenzaba a caminar. Me gustaría mencionar, el preocupado y atento acompañamiento, de las profesoras Miriam Steffen Vieira y Marília Varonese. No puedo dejar de lado, la constante y siempre amable atención y gestión de Maristela Simon.

Continuando con la familia ampliada, amigos y compañeros de sueños. Me gustaría agradecer en Brasil, en Ouro Preto, a Luciano, Daniel, Andrea y Benjamin; en Rio Grande do Sul, a Samarone, Gustavo, Caro, Maira y Gabriel; en Bahia, a Camila, Paolo y Juliana. En Cuba, a la profesora María Luz que me acogió calurosamente, al profesor Rafael mi orientador en la UCLV, a Yasser, Manuel, Bechy, Antony, Erick y Juan Carlos (los mayores especialistas en las Parrandas remedianas). En Ecuador a Nela Íris, Alex, Nicolas, Santiago, Edwin, Jorge, Amorex, Cristián...

Gracias a Brasil y al apoyo de la Coordinación para el Mejoramiento del Personal de Nivel Superior-Brasil (CAPES)-Código de Financiamiento 001. Y también agradecer la beca sandwich que me permitió realizar la investigación en Cuba. Siempre gracias Brasil, es mi casa grande-Pachamama; por construir sueños por los cuales luchar. Gracias a quienes persisten: sanan, cuidan y disfrutan la vida.

Yo soy un hombre sincero  
De donde crece la palma,  
Y antes de morirme quiero  
Echar mis versos del alma

Yo vengo de todas partes,  
Y hacia todas voy;  
Arte soy entre las artes,  
En los montes, monte soy.

Yo sé los nombres extraños  
De las yerbas y las flores,  
Y mortales engaños,  
Y sublimes dolores.

Yo he visto en la noche oscura  
Llover sobre mi cabeza  
Los rayos de lumbre pura  
De la divina belleza.

Alas nacer vi en los hombros  
De las mujeres hermosas:  
Y salir de los escombros,  
Volando las mariposas.

He visto vivir a un hombre  
Con el puñal al costado,  
Sin decir jamás el nombre  
De aquella que lo ha matado.

Rápida, como un reflejo,  
Dos veces vi el alma, dos:  
Cuando murió el pobre viejo,  
Cuando ella me dijo adiós.

Temblé una vez -en la reja,  
A la entrada de la viña, -  
Cuando la bárbara abeja  
Picó en la frente a la niña.

Gocé una vez, de tal suerte  
Que goce cual nunca: -cuando  
La sentencia de mi muerte  
Leyó el alcaloide llorando.

Oigo un suspiro, a través  
De las tierras y la mar,  
Y no es un suspiro, -es  
Que mi hijo va a despertar.

Si dicen que del joyero  
Tome la joya mejor,  
Tomo a un amigo sincero  
Y pongo a un lado el amor.

Yo he visto a al águila herida  
Volar al azul sereno,  
Y morir en su guarida  
La víbora del veneno.

Yo sé bien cuando el mundo  
Cede, lívido, al descanso,  
Sobre el silencio profundo  
Murmura el arroyo manso.

Y yo he puesto la mano osada,  
De horror y júbilo yerta,  
Sobre ya estrella apagada  
Que cayó frente a mi puerta.

Oculto en mi pecho bravo  
La pena que me lo hiere:  
El hijo de un pueblo esclavo  
Vive por él, calla y muere.

Todo es hermoso y constante,  
Todo es música y razón,  
Y todo, como el diamante,  
Antes que luz es carbón.

Yo sé que el necio se entierra  
Con gran lujo y con gran llanto. –  
Y que no hay fruta en la tierra  
Como la del camposanto

Callo, y entiendo, y me quito  
La pompa del rimador:  
Cuelga de un árbol marchito  
Mi muceta de doctor.

José Martí (Martí, 1975, pp. 359-361)

## Resumen

En los tiempos del neoliberalismo, de la ideología de la prosperidad, las Imágenes Sagradas-profanas, los ritos y fiestas en torno a ellas, se comercializan en el mercado; pese a ello, las fiestas populares son los espacios esenciales para la integración de las tradiciones heterogéneas que componen nuestras comunidades. La presente investigación busca comprender el papel de, Las Parrandas de Remedios en Cuba y La Peregrinación de Nuestra Señora del Cisne (NSC) en Ecuador, en los procesos de subjetivación social en cada comunidad donde se desarrollan. Para lo cual, primero, analizamos las cualidades o potencialidades de nuestras festividades para vincular y expresar los distintos proyectos históricos existentes en nuestras comunidades. Segundo, analizamos como las fiestas vinculan los proyectos comunitarios *en y mediante* un mismo horizonte utópico. Tercero, analizamos comparativa y críticamente nuestras dos festividades en miras a identificar elementos comunes esenciales. Y cuarto, exponemos la construcción virtual y/o potencial de relaciones interculturales, cuyo horizonte necesario es la emancipación de los oprimidos. En la parte teórica construimos los SentisPraxisPensares (SPPs), teorías-prácticas que se mueven entre el romanticismo y la melancolía, un dialogo entre marxismos críticos europeos y latinoamericanos, feminismos comunitarios, teología de la liberación y decolonialidad. En la parte metodológica construimos una etnografía experimental y multisituada para el análisis comparativos y crítico de las dos festividades. El estudio concluyó que, las Imágenes Sagradas-profanas, los ritos y fiestas en torno ellas, son tiempo-espacio de excepción-ruptura, regeneración, metamorfosis o sublimación estética de una cultura afirmativa. Las fiestas exponen la esencia del proyecto barroco fundacional (la segregación-apartheid y estetización originaria), del republicano y del neoliberal; pero principalmente expone nuestra raíz diversa, del contramestizaje, del retombée caribeño o del Pachacútec andino. Se trata de recuperar las utopías comunitarias para movilizar la construcción emancipatoria de nuestras comunidades. Bosquejamos la metodología de los SPPs, para pasar de la virtualidad potencialmente emancipadora de las fiestas, a su construcción objetiva en comunidad. Logramos conceptualizar los SPPs, SPPs festivos y SPPs místicos.

## Palabras Claves

SentisPraxisPensares, fiestas religiosas-populares, imágenes, ritos, interculturalidad.

## **Resumo**

Em tempos de neoliberalismo, de ideologia da prosperidade, as Imagens Sagrado-Profanas, os rituais e festas que as rodeiam, são vendidos no mercado; Apesar disso, as festas populares são espaços essenciais de integração das tradições heterogêneas que constituem as nossas comunidades. A presente pesquisa busca compreender o papel de Las Parrandas de Remedios em Cuba e La Peregrinação de Nossa Senhora do Cisne (NSC) no Equador, nos processos de subjetivação social em cada comunidade onde se desenvolvem. Para isso, em primeiro lugar, analisamos as qualidades ou potencialidades das nossas festas para vincular e expressar os diferentes projetos históricos existentes nas nossas comunidades. Em segundo lugar, analisamos como os festivais ligam projetos comunitários dentro e através do mesmo horizonte utópico. Terceiro, analisamos comparativamente e criticamente os nossos dois festivais com vista a identificar elementos comuns essenciais. E quarto, expomos a construção virtual e/ou potencial de relações interculturais, cujo horizonte necessário é a emancipação dos oprimidos. Na parte teórica construímos os SentisPraxisPensares (SPPs), teorias-práticas que transitam entre o romantismo e a melancolia, um diálogo entre os marxismos críticos europeus e latino-americanos, os feminismos comunitários, a teologia da libertação e a decolonialidade. Na parte metodológica construímos uma etnografia experimental e multissituada para a análise comparativa e crítica das duas festividades. O estudo concluiu que as Imagens Sagrado-Profanas, os ritos e festas que as rodeiam, são tempo-espaço de exceção-ruptura, regeneração, metamorfose ou sublimação estética de uma cultura afirmativa. Os festivais expõem a essência do projeto barroco fundador (segregação-apartheid e estetização original), do republicano e do neoliberal; mas principalmente expõe nossas diversas raízes, a contramestiçagem, a retombée Carinebeño ou a Pachacutec andina. Trata-se de recuperar utopias comunitárias para mobilizar a construção emancipatória das nossas comunidades. Delineamos a metodologia dos SPPs, para passar da virtualidade potencialmente emancipatória das festas, à sua construção objetiva em comunidade. Conseguimos conceituar os SPPs, os SPPs festivos e os SPPs místicos.

## **Palavras chaves**

SentisPraxisPensares, festas religioso-populares, imagens, rituais, interculturalidade.



## **Abstract**

In times of neoliberalism, of the ideology of prosperity, Sacred-Profane Images, the rituals and festivals around them, are sold on the market; Despite this, popular festivals are essential spaces for the integration of the heterogeneous traditions that make up our communities. The present research seeks to understand the role of Las Parrandas de Remedios in Cuba and La Pilgrimage of Our Lady of the Swan (NSC) in Ecuador, in the processes of social subjectivation in each community where they develop. For which, first, we analyze the qualities or potential of our festivities to link and express the different historical projects existing in our communities. Second, we analyze how the festivals link community projects in and through the same utopian horizon. Third, we comparatively and critically analyze our two festivals with a view to identifying essential common elements. And fourth, we expose the virtual and/or potential construction of intercultural relations, whose necessary horizon is the emancipation of the oppressed. In the theoretical part we build the SentisPraxisPensares (SPPs), theories-practices that move between romanticism and melancholy, a dialogue between European and Latin American critical Marxisms, community feminisms, liberation theology and decoloniality. In the methodological part we build an experimental and multi-situated ethnography for the comparative and critical analysis of the two festivities. The study concluded that the Sacred-Profane Images, the rites and festivals around them, are time-space of exception-rupture, regeneration, metamorphosis or aesthetic sublimation of an affirmative culture. The festivals expose the essence of the founding baroque project (segregation-apartheid and original aestheticization), of the republican and the neoliberal; but mainly it exposes our diverse roots, the counter-mestizaje, the Carinebeño retombée or the Andean Pachacutec. It is about recovering community utopias to mobilize the emancipatory construction of our communities. We outline the methodology of the SentisPraxisPensares, to move from the potentially emancipatory virtuality of the festivals to their objective construction in community. We managed to conceptualize the SPPs, festive SPPs and mystical SPPs.

## **Keywords**

SentisPraxisPensares, religious-popular festivals, Images, rituals, interculturality.

## Lista de Ilustraciones

Ilustración 1. Nuestra Señora del Cisne. ....	151
Ilustración 2. El Cisne .....	152
Ilustración 3. Parroquia del Cisne.....	154
Ilustración 4. Fachada de la Basílica El Cisne.....	155
Ilustración 5. Procesión El Cisne.....	161
Ilustración 6. Estampa clásica de Nuestra Señora del Cisne 1917.....	163
Ilustración 7. Ruta oficial de la Peregrinación de Nuestra Señora del Cisne.. ..	173
Ilustración 8. Peregrinación alternativa de las comunidades andinas. ....	174
Ilustración 9. Llegada a la Hacienda Monterey y avance hacia Catamayo .....	175
Ilustración 10. Peregrinación de Nuestra Señora del Cisne.....	176
Ilustración 11. Peregrinación de Nuestra Señora del Cisne.....	177
Ilustración 12. Misa en las afueras de la Catedral .....	181
Ilustración 13. Elaboración de Tortillas en Chuquiribamba.....	183
Ilustración 14. Fiesta de la Integración de Nuestra Señora del Cisne e Intercambio de tortillas.....	187
Ilustración 15. Banda de Pueblo .....	188
Ilustración 16. Noche del Peregrino .....	189
Ilustración 17. Campaña Salvemos El Cisne de Pastoral Social Cáritas – Loja .....	190
Ilustración 18 . Peregrinación Nuestra Señora del Cisne; 20/08/2022 .....	191
Ilustración 19. División de los barrios en 1899, vigente hasta la actualidad.....	221
Ilustración 20. Construcción Trabajo de Plaza El Carmen.....	211
Ilustración 21. Fases generales de Las Parrandas.....	226
Ilustración 22. Secuencia repique Parrandero. El Carmen .....	229
Ilustración 23. Repique Parrandero, El Carmen.....	230
Ilustración 24. Secuencia del ingreso a la Plaza, San Salvador.....	236
Ilustración 25. Trabajo de Plaza, El Carmen .....	238
Ilustración 26. Trabajo de Plaza, San Salvador.....	239
Ilustración 27. Presentación Carroza de El Carmen, 25/12/2022.....	241
Ilustración 28. Presentación del barrio San Salvador, 25/12/2022.....	243
Ilustración 29. Montaje total de las Parrandas de Remedios 2022 .....	246
Ilustración 30. Final de las Parrandas, 25/12/2022.....	247
Ilustración 31. Metodología SentisPraxisPensares.....	264

## Lista de Tablas

Tabla 1. Formación Estética-Sentimental de Latinoamérica: modelo Barroco-Neobarrocos.....	108
Tabla 2. Sentispraxispensares: Virgen del Cisne - Parrandas de Remedios.....	127
Tabla 3. Formación Estética-sentimental de Latinoamérica: modelo Barroco-neobarrocos .....	150
Tabla 4. Sentispraxispensares: Nuestra Señora del Cisne .....	157
Tabla 5. Entrevistados sobre Nuestra Señora del Cisne .....	159
Tabla 6. Sentispraxispensares festivos en Nuestra Señora del Cisne 2022 .....	193
Tabla 7. Formación Estética – Sentimental de la Región Central de Cuba: modelo Barroco - Neobarrocos .....	214
Tabla 8. Sentispraxispensares: Parrandas de Remedios 2022 .....	223
Tabla 9. Entrevistados sobre Nuestra Señora del Cisne .....	224
Tabla 10. Sentispraxispensares festivos Parrandas de Remedios 2022.....	248

## Lista de Siglas

ALCA	Área de Libre Comercio de las Américas
ALPRO	Alianza para el Progreso
BV	Buenos Vivires
CGV	Cadenas Globales de Valor
CAME	Consejo de Ayuda Mutua Económica
CCP	Comité Central del Partido
CEPAL	Comisión Económica para América Latina y el Caribe
CODENPE	Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador
CONAIE	Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador
CONFUNSSC-CNC	Confederación Nacional de Afiliados al Seguro Social Campesino-Coordinadora Nacional Campesina
4SPPs	Cuádruple SentisPraxisPensares
DP	Democracia Popular
DIST	División Internacional Socialista del Trabajo
ELN	Ejército de Liberación Nacional
ECUARUNARI	La Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador
FEUE	Estudiantes Universitarios del Ecuador
FEI	Federación Ecuatoriana de Indios
FMLN	Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional
FMC	Federación de Mujeres Cubanas
FEUE	Federación de Estudiantes Universitarios del Ecuador
FAVL	Festival Internacional de Artes Vivas de Loja
FSLN	Frente Sandinista de Liberación Nacional
FMI	Fondo Monetario Internacional
FALN	Fuerzas Armadas de Liberación Nacional
FAR	Fuerzas Armadas Revolucionarias
INDA	Instituto Nacional de Desarrollo Agrario
ISI	Industrialización por Sustitución de Importaciones
IAP	Investigación Acción Participativa
ICAIC	Instituto Cubano del Arte e Industria Cinematográfico

LGBTIQ+	Lesbiana, gay, bisexual, transgénero, transexual, travesti, intersexual y queer
LPR	Las Parrandas de Remedios
MIR	Movimiento de Izquierda Revolucionaria
MLC	Moneda de Libre Convertibilidad
MR	Movimiento Revolucionario
NSC	Nuestra Señora del Cisne
ONG	Organización No Gubernamental
PIC	Partido Independiente de Color
PRT-ERP	Partido Revolucionario de los Trabajadores-Ejército Revolucionario del Pueblo
PSC	Partido Social Cristiano
PC	Partido Comunista
PSP	Partido Socialista Peruano
PNDVB	Planes Nacionales de Desarrollo para el Buen Vivir
RC	Revolución Ciudadana
SK	Sumak Kawsay
SENESCYT	Secretaría de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e Innovación
TLC	Tratado de Libre Comercio
UMAP	Unidades Militares de Ayuda a la Producción
URSS	Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas
UTPL	Universidad Técnica Particular de Loja
UNL	Universidad Nacional de Loja
UCLV	Universidad Central "Marta Abreu" de Las Villas
URSS	Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas
Yuma	Estado Unidos de Norteamérica

## Tabla de contenidos

<b>Introducción</b> .....	14
<b>1 Modernidad capitalista, colonial y patriarcal; resistencias alternativas</b> .....	21
1. 1 Modernidad: contradicciones, limitaciones y potencialidades. ....	21
1. 2 Pensamientos críticos latinoamericanos en ciernes .....	28
1. 3 Las repúblicas latinoamericanas como horizonte .....	33
<b>2 SentisPraxisPensares en los Andes latinoamericanos: entre el romanticismo y la melancolía</b> .....	40
2.1 Tejiendo utopías en los Andes .....	41
2.2 Sentispraxispensares entre el Romanticismo y la Melancolía.....	48
2.3 A modo de transición .....	60
<b>3 Barroco-neobarrocos Latinoamericanos: las fiestas de las Imágenes Sagradas</b> .	61
3.1 Orígenes de Lxs Barrocxs Latinoamericanos .....	63
3.2 Barroco-neobarrocos .....	71
3.3 Las fiestas de las Imágenes sagradas .....	81
3.4 Entre las fiestas capitalistas y las de los Buenos Vivires.....	86
3.5 A modo de re-creación .....	90
<b>4 ¿Como estudiar fiestas religiosas-populares en Latinoamérica?</b> .....	92
4.1 Neoliberalismo: Anarco lumpen modernidad capitalista, colonial y patriarcal.....	93
4.2 Etnografía experimental y multisituada.....	101
4.3 Construcción estética-sentimental de la cubanidad y la ecuatorianidad.....	104
4.4 Cuádruple SentisPraxisPensares Latinoamericanos .....	110
4.5 SentisPraxisPensares de Nuestra Señora del Cisne y Las Parrandas de Remedios.	119
<b>5 La Peregrinación de Nuestra Señora del Cisne</b> .....	130
5.1 Historia estética-sentimental de la Lojanidad: entre la blaquitud y el arcoíris.....	131
5.2 Contexto de las festividades en honor a Nuestra Señora del Cisne.....	151
5.3 Análisis de los Elementos Festivos.....	159
<b>6 Las Parrandas de Remedios en la región central de Cuba</b> .....	194
6.1 Breve historia estética-sentimental de la cubanidad.....	195
6.2 Contexto de las Parrandas de Remedios.....	216
6.3 Análisis de las Parrandas de Remedios .....	224
<b>7. Conclusiones finales</b> .....	250
7.1 Configuración barroco-neobarrocos en nuestra formación estética-sentimental ...	250
7.2 La dimensión subjetiva del Neoliberalismo .....	256
7.3 SentisPraxisPensares .....	258
<b>Bibliografía</b> .....	266
<b>Apéndice</b> .....	294

## Introducción

En todo juego, fiesta o expresión estética-sentimental de nuestras comunidades se movilizan fantasías, ilusiones y/o hasta utopías, latentes y/o explícitas, que mantienen viva la alegría y la ilusión por la construcción inclusiva y diversa de nuestras comunidades. Precisamente se trata de resistencias alternativas a la globalización neoliberal (Ramos, 2021), hegemónica desde los años sesenta del siglo pasado. A nivel internacional Ronald Reagan (1911-2004) y Margaret Thatcher (1925-2013) encabezaron estas políticas caracterizadas por la desregularización de la económica y reducción de la inversión pública, privilegiando la presencia del mercado en reemplazo del Estado. Así, se “provocó una ruptura del estado de bienestar y de la socialdemocracia que habían dominado el ámbito occidental desde el final de la Segunda Guerra Mundial” (Menchise, Ferreira, & Álvarez, 2023). Estas políticas fueron la respuesta a la crisis del dólar de 1971 que, representó el fin del modelo fordista y la consolidación de las “*Cadenas Globales de Valor* (CGV) con la finalidad de reducir costos de producción y aumentar sus ganancias” (Paredes & Ibarra, 2021, pág. 97). Las empresas transnacionales, “se enfocan sobre el diseño, desarrollo de producto y mercadotecnia, mientras que subcontratan la manufactura en grandes cantidades con proveedores independientes o crean clusters industriales dirigidos por sus propias filiales en países emergentes” (Paredes & Ibarra, 2021, pág. 97) o periféricos. Este proyecto refuerza la división internacional del trabajo, fortificando nuestra especialización en la exportación de commodities y materias primas, como establecen las hegemónicas *ventajas comparativas* del liberalismo clásico, propuesto por David Ricardo (1772-1824).

Ante la crisis del *keynesianismo* se consolidó el pensamiento neoliberal de *Milton Friedman* (1912-2006) y la *Escuela de Chicago*, cuya influencia se sintió principalmente en las políticas de *ajuste estructural* impulsadas por el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial, en los países subordinados a la influencia norteamericana. Comenzaron a llegar las distintas misiones económicas para Latinoamérica, la del Dr. Julius Klein asesoró la dictadura del Gral. Manuel Arturo Odría Amoretti (1896-1974) en Perú (1949), la misión Currie lo hizo en Colombia (1954), la misión Klein-Saks en Chile (1955) y la misión Eder en Bolivia (1956). De forma similar, se llegaron a acuerdos con el presidente argentino Frondizzi (1958), con Uruguay (1969) y en Brasil, con el presidente Jânio da Silva Quadros (1961). En el periodo de 1958 a 1960 el FMI concede 48 créditos y suscribe 10 convenios "*stand by*" en Latinoamérica (Trías, 1978). El modelo chileno se convirtió en, el tipo ideal de las políticas de extrema derecha neoliberal, bajo

la dictadura de Augusto Pinochet (1915-2006) entre 1973 y 1990. A nivel político este periodo se marca por la presencia y dominación imperial norteamericana en el hemisferio, en alianza con las elites locales, mediante el Plan Condor (oficialmente desde 1975), la Alianza para el Progreso (ALPRO) (1961-1970), el proyecto de creación del Área de Libre Comercio de las Américas (ALCA) (1990) y los distintos Tratados de Libre Comercio (TLC).

El proyecto neoliberal en la región se mueve entre dos extremos, el de Chile, Perú y Colombia que “mantienen una fe ciega hacia los lineamientos del libre mercado para incentivar el crecimiento económico y otorgarle un mayor peso al capital extranjero en las decisiones políticas internas” (Paredes & Ibarra, 2021, pág. 99). Y el de países como Brasil, Argentina y Uruguay que, “implementaron un proyecto neodesarrollista recuperando el papel del Estado en la dirección y fomento del desarrollo mediante políticas heterodoxas y redistribuyendo una parte de los excedentes generados por las actividades primarias hacia los grupos sociales más vulnerables” (Paredes & Ibarra, 2021, pág. 99). Los avances sociales de la primera mitad del siglo XX, desaparecieron, al radicalizarse el proceso de acumulación oligárquico capitalista, basado en un modelo empresarial exportador-bancario. Mientras se avanzó en el reconocimiento de derechos democráticos de las “poblaciones racializadas, mujeres y LGBTIQ+, [ pero] (...) la gubernamentalidad neoliberal redujo las políticas de Estado, precarizó las relaciones laborales y responsabilizó a las personas, las familias y las comunidades por afirmar sus vidas” (Mostafa, 2023, pág. 2). Es decir, para recibir el nuevo milenio, la desigualdad como característica de nuestro continente se radicalizó con las políticas neoliberales.

Nuestros Estados, siguiendo a Agustín Cueva (1937-1992), son una formación económico-social, en medio de influencias histórico-estructurales concretas, “de acuerdo con el grado de intensidad y desarrollo de las contradicciones acumuladas en su interior, de la posibilidad objetiva de atenuación o acentuación de las mismas y de las tareas (funciones concretas) que, de allí se desprenden para la instancia estatal” (Cueva, 2012, págs. 144-145). En palabras más sencillas, el Estado es, la disputa entre las diversas tradiciones, organizaciones, poblaciones y agentes sociales diversos internos y externos, con intereses y poder para administrar el dispositivo social de mayor relevancia de la vida comunitaria heterogénea, siendo finalmente una forma de dominación democrática o legítima, funcional mediante la alianza de las clases y agentes dominantes, para la orientación administrativa, burocrática y unitaria de los territorios y poblaciones de la



república, determinando las relaciones y horizontes sociales posibles y virtuales. Gramsci desplaza “el eje principal de la acción política del ámbito de las instituciones burocrático-administrativas al terreno creador de las diversas organizaciones sociales de los sectores populares, y rompe el horizonte que quiere presentar como el ‘fin de la historia’” (Semeraro, 1999, pág. 80).

En el contexto latinoamericano, de finales del siglo pasado e inicios del presente, cuando vivíamos las consecuencias cruentas del neoliberalismo, fueron varias las resistencias sindicales, de movimientos sociales y políticos. Por ejemplo, los Sin Tierra, en Brasil, la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), los zapatistas en México o los farrapos en Venezuela. Estos movimientos promueven prácticas y saberes alternativos, como las ollas populares en Ecuador y Argentina; los levantamientos populares, asambleas comunales y minkas en Bolivia y Ecuador; los concejos, presupuesto participativos y la economía solidaria en varios Estados y municipios de Brasil; nuevas formas de gobernanza local en Argentina, Uruguay y México; la autonomía política de los indígenas en México; y las innovadoras formas de organización local de las pasadas revoluciones de Panamá, Nicaragua y El Salvador, de los setenta y ochenta (Oliver, 2000).

En América latina “las recurrentes crisis originaron movimientos sociales y/o políticos que se convirtieron en movimientos político-electorales y en eventuales gobiernos de izquierda y de centro izquierda, hoy llamados convencionalmente gobiernos *progresistas*” (Paredes & Ibarra, 2021, pág. 90). Nos referimos en una primera ola, a Hugo Chávez Frías en Venezuela (1999), Lula Da Silva en Brasil (2003), Néstor Kirchner en Argentina (2003), Tabaré Vázquez en Uruguay (2005), Evo Morales en Bolivia (2006), José Manuel Zelaya en Honduras (2006), Rafael Correa en Ecuador (2006), Daniel Ortega en Nicaragua (2007), Fernando Lugo en Paraguay (2008) y Mauricio Funes en El Salvador (2009). El 2015 comienza el declive de la primera ola del progresismo, en Argentina el kirchnerismo fue derrotado (2015), se da un golpe de Estado en Brasil (2016) y la prisión de Lula (2018), la traición de Lenin Moreno a la Revolución Ciudadana en Ecuador (2017) y la derrota electoral del Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN) en EL Salvador (2019). Podemos identificar una segunda ola progresista a partir de la presidencia de Andrés Manuel López Obrador en México (2018), de Alberto Fernández en Argentina (2019), la victoria de Luis Arce en Bolivia (2020), los triunfos inéditos de Gabriel Boric Font en Chile y Gustavo Petro en Colombia (2022).

Entre las principales razones para la crisis de los progresismos y la desarticulación de las bases populares que los sustentaban, hasta electoralmente, son varias. Las principales que podemos identificar rápidamente son: la influencia desestabilizadora de los Estados Unidos y sus políticas imperialistas; la articulación de los movimientos nacionales de derecha, neofascistas y conservadores radicalizados con sus similares a nivel global; la rearticulación de las fuerzas opositoras al interior de cada país teniendo como novedad una derecha popular radical; la *guerra judicial o Lawfare*; y la derrota en la llamada “*guerra cultural*”. Las capacidades de las oligarquías tradicionales se mantuvieron intactas y/o se fortalecieron (Paredes & Ibarra, 2021) durante los gobiernos progresistas.

La experiencia de los pueblos latinoamericanos les ha enseñado que la concentración de poderes en manos del Estado, cuando éste no es suyo, sólo refuerza la máquina de opresión de la burguesía. Debilitarlo hoy, restarle fuerza económica y política, no puede, pues, sino interesar en el más alto grado al movimiento popular, siempre y cuando ello implique la transferencia de competencias, no a la burguesía, sino al pueblo. Por ello frente a la privatización o la simple estatización, el movimiento popular plasma sus intereses en la propuesta de *autogestión* y por la *subordinación de los instrumentos de regulación del Estado a las organizaciones populares* (Marini, 1985, pág. 10).

En Ecuador, como en el resto de Latinoamérica, las relaciones entre los progresismos y las organizaciones de la sociedad civil, fueron complejas y conflictivas, especialmente con el movimiento indígena. Lo que nos interesa en este contexto es identificar los dispositivos sociales de origen popular que, permitieron las resistencias al embate neoliberal e impulsaron encuentros entre grupos sociales diversos que, promueven el cambio político y social. Se trató de la construcción popular de nuevos horizontes utópicos, los Buenos Vivires o Sumak Kawsay, en Ecuador y Bolivia. Lo cual, despertó y promovió una serie de ilusiones, prácticas y organizaciones populares, en miras a su emancipación. En el caso boliviano se trata de un movimiento de clase y raza; en el caso del Ecuador es, un movimiento principalmente de la clase media. En fin, ¿Qué paso con esas utopías? ¿Cuáles son los deseos, fantasías y/o utopías que movilizan las subalternidades? ¿Se trata de la muerte de las utopías? ¿Es posible la humanidad sin utopías?

En este contexto, en medio del desencanto de los progresismos y el avance de la extrema derecha, me propongo descubrir las resistencias alternativas, explícitas y latentes, que construyen esas otras utopías. Una de mis principales referencias en este propósito es José Carlos Mariátegui (1894-1930), quién identifica un sentimiento

religioso indígena y popular que moviliza la construcción de una sociedad comunitarista, similar al sentimiento del compañerismo obrero, identificado por Georges Sorel (1847-1922). En este mismo sentido avanza Walter Benjamin (1892-1940) y Ernst Bloch (1885-1977) quienes, descubren en el marxismo la posibilidad objetiva de la construcción de las utopías revolucionarias de los oprimidos. De este dialogo, entre marxismos críticos europeos y latinoamericanos; y en base a mi experiencia militante, identificamos una sustancia o sentimiento que, moviliza a los miembros de la comunidad, lo que une el deseo utópico y el quehacer cotidiano: *la mística*. Esta característica, en miras a la emancipación de los oprimidos, está presente en la teología de la liberación, en los feminismos comunitarios y en la decolonialidad; con quienes emprendemos un dialogo para analizar la construcción de resistencias alternativas.

Partimos de la hipótesis de que, las fiestas religiosas-populares son los espacios-tiempos excepcionales para la formación estética-sentimental comunitaria, por ende, esenciales en los propósitos de descolonizar, despatriarcalizar y desmercantilizar el mundo de la vida. Por ende, nuestro gran objetivo es, comprender el papel de Las Parrandas de Remedios y de La Peregrinación de Nuestra Señora del Cisne en los procesos de subjetivación de nuestras comunidades. Para lo cual tenemos los siguientes objetivos: Primero, analizar la cualidad o potencialidad de las festividades religiosas-populares para vincular y expresar los distintos proyectos históricos existentes en nuestras comunidades; Segundo, analizar como las fiestas vinculan los proyectos comunitarios *en y mediante* un mismo horizonte utópico; Tercero, analizar comparativa y críticamente las dos festividades en miras a identificar elementos comunes esenciales; Y cuarto, explicar la construcción virtual o potencial de relaciones interculturales, cuyo horizonte necesario es la emancipación de los oprimidos.

Para operativizar nuestras investigaciones construimos una metodología *experimental y multisituada*, que nos permitió el análisis comparativo de la Peregrinación de Nuestra Señora del Cisne del 2022 y de las Parrandas de Remedios del mismo año. Para desarrollar la investigación en Cuba, fui beneficiario de la Bolsa Sanduche PSDE 2022. En cada uno de los casos, recogimos al menos siete entrevistas a profundidad, para comprender nuestros fenómenos festivos. Partimos de la preocupación por la dimensión subjetiva-cultural en relación dialéctica con la dimensión económica-material, en miras a la movilización de potencias emancipadoras. Para lo cual, proponemos que los *SentisPraxisPensares* son dispositivos que, se encuentran de forma explícita o latente, en

las comunidades latinoamericanas que tienden a sanar, cuidar y disfrutar todas las dimensiones aisladas, rotas o dañadas de la comunidad-individuo, despertando la participación/politización/autarquía de y a partir de las tradiciones oprimidas.

## 1 Modernidad capitalista, colonial y patriarcal; resistencias alternativas

La imagen del rey, por ley,  
Lleva el papel del Estado:  
El niño fue fusilado  
Por lo fusiles del rey

Festejar el santo es ley  
Del rey: y en la fiesta santa  
¡La hermana del niño canta  
Ante la imagen del rey!

José Martí (Martí, 1975, p. 367)

En el presente capítulo se realiza un rastreo de las teorías críticas de origen europeo, identificando sus potencialidades y limitaciones. Posteriormente buscamos los orígenes de las teorías críticas latinoamericanas, teniendo como principal referente el pensamiento de José Carlos Mariátegui, considerado el primer marxista latinoamericano según Antonio Melis (1942-2016) (Balarezo, 2016), es a nuestro entender el catalizador de las teorías críticas en ciernes y el iniciador de una gramática/proyecto emancipador/liberador/revolucionario en y para los Andes/Latinoamérica. Planteamientos que tienen afinidad y actualidad para, el dialogo con otras corrientes de pensamientos contemporáneos. Y finalmente esclarecemos el proceso de constitución de los Estados modernos latinoamericanos. El presente capítulo está compuesto de los siguientes apartados: 1. Modernidad: contradicciones, limitaciones y potencialidades, 2. Pensamientos Críticos Latinoamericanos en ciernes, y 3. Las repúblicas latinoamericanas como horizonte.

### 1. 1 Modernidad: contradicciones, limitaciones y potencialidades.

El gran periodo histórico en el que habitamos es conocido como Modernidad, en referencia directa a nuestra condición de ser modernos, lo cual de acuerdo a la (Real Academia Española, 2024) posee dos significaciones principales: “1. Perteneciente o relativo al tiempo de quien habla o a una época reciente; y, 2. contrapuesto a lo antiguo o a lo clásico y establecido”. Ser moderno en el siglo V servía para diferenciar una actualidad cristiana de una pagana y romana (Arocena, 2017, p. 214). Durante el Renacimiento (XV-XVI), lo moderno diferenciaba la actualidad de la Edad Media, de hecho, fueron filósofos, artistas y poetas de los siglos XVI y XVII que empezaron a utilizar el término “Edad Media” para referirse al período histórico

comprendido entre los siglos V y XV<sup>1</sup>, periodo situado entre Edad Antigua y Edad Moderna. Esta comprensión lineal y universal de la historia de la humanidad es una de las principales características de la modernidad hegemónica de orígenes occidentales.

La edad media europea se caracterizó por el sistema feudalista o división social estamental, integrado principalmente por la clase feudal (nobleza y clero) y la de los siervos (campesinos). Paralelamente y subsidiariamente se mantenían otras relaciones sociales de producción como la esclavitud o el trabajo asalariado, de forma excepcional. La economía se basó en la agricultura, que se desarrolló hasta ser extensiva; y en la producción artesanal (Marx, 2009) (Hobsbawm, 2009). A nivel ideológico, se vivía un mundo *teocéntrico*, por ende, una *teocracia*, la hegemonía de la iglesia católica se movía en dos niveles: primero, por medio de su poder pastoral (Foucault, 2001) organizaba y orientaba la vida cotidiana de las comunidades; y segundo, integraba a occidente en un mismo proyecto frente a las amenazas del mundo musulmán, principalmente. Las monarquías feudales vinculaban y organizaban las noblezas distribuidas a lo largo del territorio europeo, proceso que derivó en la consolidación del Absolutismo Monárquico que, avanza hacia una versión Despótica Ilustrada, el sustento teórico, político e ideológico (del derecho divino al derecho civil) para la emergencia de las Repúblicas Modernas (Benjamin, 184). El orden feudal es parte de un orden divino y jerárquico, por ende, natural e inmutable que, se basó en la dominación y explotación de los siervos vinculados política y religiosamente con sus señores feudales, siendo estos representantes de Dios en la tierra.

El rígido control teocéntrico católico tuvo su máxima expresión en la Santa Inquisición y en las cruzadas, forma cultural que occidente desarrolló para relacionarse con las subalternidades y con otras tradiciones no europeas. La Inquisición impuso un estricto control de la sumisión femenina, cuyas posibilidades eran el matrimonio, ser parte de la iglesia o la prostitución (Regales, 2004). La represión al desarrollo científico y filosófico generó pocos adelantos de las fuerzas productivas, significó la dependencia a los ciclos climáticos de la naturaleza, es decir, a la voluntad de Dios. La pobreza era generalizada y las hambrunas una amenaza permanente. Las epidemias y enfermedades se propagaban sin mayores resistencias.

---

<sup>1</sup> La edad media entra en crisis principalmente por la caída del Imperio bizantino (1453) y la invención de la imprenta (c. 1440).

Las tres transiciones históricas que soportaron la emergencia del capitalismo según (Marx, 2009) (Hobsbawm, 2009) fueron: 1. El paso del burgo a la ciudad, que se construyó en contraste a la vida rural tradicional, fue consecuencia del desarrollo de la producción artesanal urbana (división social creciente del trabajo) y el comercio. Aparecieron fábricas privadas independientes de los gremios que, buscaban responder a las demandas crecientes del mercado. En este periodo la propiedad sobre los medios de producción, separó radicalmente la propiedad de su base comunitaria, se pasa de la propiedad comunal urbana a la propiedad privada, al descubrimiento del capital y su efectividad productiva (Marx, 2009) (Hobsbawm, 2009), el nacimiento de la burguesía. La ciudad también es escenario del desarrollo artístico, principalmente de la arquitectura; y del pensamiento, principalmente de la Escolástica<sup>2</sup>, surgida en el siglo XIII (Regales, 2004), es predecesora del Humanismo<sup>3</sup> (XIV-XV), del Renacimiento<sup>4</sup> (S. XV-XVI) y del Iluminismo (S. XVIII). 2. La crisis de la estructura agrícola productiva, a gran escala y desconcentrada, se dio por la consolidación del mercantilismo y su régimen de propiedad; significó la expulsión sistemática y masiva de los ciervos del campo hacia las nacientes ciudades, convirtiéndolos en mano de obra o proletariado. 3. El aumento del comercio y la usura (disponibilidad de capital).

Por un lado, se desarrollaron centros de alto intercambio comercial como Flandes o Italia, y por otro, se consolidaron grandes mercados internos de consumo como en Francia e Inglaterra. Este proceso derivó en el Mercantilismo<sup>5</sup> (S. XV hasta la primera mitad del S. XVIII), liderado por Inglaterra que, concentró gran parte del naciente comercio global y fue pionera de la manufactura (S. XVII), lo cual derivó en la Revolución Industrial (1760-1840). El desarrollo filosófico, científico, productivo y comercial europeo no hubiese sido posible sin la invasión y coloniaje imperial que

---

<sup>2</sup> “Pertenciente o relativo a las escuelas medievales o a quienes estudiaban en ellas” (Real Academia Española, 2024). Hace referencia al escolasticismo, que es la “filosofía de la Edad Media, cristiana, árabe y judaica, en la que domina la enseñanza de las doctrinas de Aristóteles, concertada con las respectivas doctrinas religiosas” (Real Academia Española, 2024).

<sup>3</sup> Voy a tomar tres significados que da la (Real Academia Española, 2024) que me permiten definir el fenómeno al que se hace referencia: 1. Movimiento renacentista que propugna el retorno a la cultura grecolatina como medio de restaurar los valores humanos. 2. Doctrina o actitud vital basada en una concepción integradora de los valores humanos. 3. Sistema de creencias centrado en el principio de que las necesidades de la sensibilidad y de la inteligencia humana pueden satisfacerse sin tener que aceptar la existencia de Dios y la predicación de las religiones.

<sup>4</sup> Movimiento artístico europeo, que comienza a mediados del siglo XV, caracterizado por un vivo entusiasmo por el estudio de la Antigüedad clásica griega y latina (Real Academia Española, 2024).

<sup>5</sup> Sistema económico que atiende en primer término al desarrollo del comercio, principalmente al de exportación, y considera la posesión de metales preciosos como signo característico de riqueza (Real Academia Española, 2024)..

impusieron sobre los pueblos del Abya Yala<sup>6</sup>. Lo que involucró el desarrollo de la circunnavegación de la tierra que, reconfiguró la representación y administración del planeta, fue la experiencia objetiva del giro copernicano (1543) (Arocena, 2017, p. 214). Significó la emergencia objetiva y definitiva de la modernidad capitalista.

Las transformaciones económicas vinieron acompañadas de grandes cambios políticos y culturales, se pasó de un Estado despótico y monárquico, a una República democrática representativa y burguesa. La Revolución Inglesa del siglo XVII, la Norteamericana (1775 y 1783) y La Francesa (1789) construyeron y moldearon el aparataje institucional moderno. La base del nuevo sistema es el individuo desvinculado de cualquier orden jerárquico de origen divino, lo cual permite la movilidad social, antes impensada. Los mandatarios no son elegidos por Dios sino por ciudadanos libres e iguales. Para el siglo XIX, la ciudad como expresión física o tangible de la modernidad se consolida con cuatro características principales: “a) industrialización del trabajo productivo; b) potenciación comercial y financiera de la circulación mercantil; c) puesta en crisis y la refuncionalización de las culturas tradicionales, y d) estatalización nacionalista de la actividad política” (Echeverría, 2011, p. 81). La técnica moderna revolucionó la vida tradicional (1760-1840), apareció la máquina a vapor, el ferrocarril, la mecanización de la industria textil, los altos hornos y convertidores de acero, la mecanización de la agricultura, el uso de fertilizantes, la electricidad y los nuevos sistemas de comunicaciones.

La capacidad moderna de producción de bienes y servicios rompió virtualmente con la escasez siempre presente en el medioevo. Los orígenes de esta técnica son identificados por Walter Benjamin (1892-1940) en “La obra de arte en la época de su reproducibilidad técnica” (1935), al identificar una *segunda técnica o una técnica lúdica*. “Se trata del momento histórico de una ‘revolución tecnológica’ [...] durante lo que [Lewis] Mumford (1895-1990) llama la ‘fase eotécnica’ en la historia de la técnica moderna, anterior a las fases ‘paleo-técnica’ y ‘neo-técnica’ reconocidas por su maestro [Patrick] Geddes (1854-1932)” (Echeverría, 2011, p. 123). Desde alrededor del siglo X, se tiene la capacidad técnica de producción para liberal al ser humano de la escasez y entrar en el mundo de la relativa abundancia. “The contemporary globalized world lives

---

<sup>6</sup> Las nacionalidades y pueblos indígenas del *Abya Yala*, “son sociedades originarias que se fundan en raíces milenarias, basadas en sus propias filosofías y paradigmas cosmogónicos ancestrales” (Cabnal, 2010, p. 13).



in an intense paradox: humanity today possesses ample technical means to overcome the privations and barbarism typical of the Middle Ages, but there has never been so much inequality or death from hunger and preventable diseases” (Ferrarini & Ramos, 2022, p. 110).

Otra característica esencial de la modernidad occidental es su tiempo, distinguido por el ritmo particular de la producción y consumo permanente de mercancías. “El *tiempo del progreso* que se concibe como siempre nuevo y en permanente perfeccionamiento, en oposición al tiempo pasado que se lo define como obsoleto e inadecuado para la productividad y consumo de mercancías” (Ramos C. S., 2021, pág. 31). Pues, “according to the premises of the rationalists and the atomists, the modern economy has become automated and formed the basis for the globalized market society” (Ferrarini & Ramos, 2022, p. 110). Lo que involucra la reducción del ser humano a *homo economicus* y del mundo de la vida en su diversidad a una *unidimensionalidad* económica (Marcuse, 1993).

La relación moderna del ser humano con la naturaleza y con la comunidad, se da mediante la *cosificación* de ambos, que abre o actualiza las posibilidades de su dominación, administración y explotación (Marx, 2001). Significa, la propiedad privada sobre los medios sociales de producción por parte de una clase: la burguesía. El marxismo descubre que esta organización social de producción, tiende estructuralmente a la acumulación de riquezas en la clase propietaria y a la pobreza generalizada de obreros o proletariado. Pues, el trabajo es la capacidad de crear bienes y servicios para reproducir la existencia individual-comunitaria en sus diversas dimensiones, por ende, significa subsidiariamente la posibilidad de generar riqueza. Mientras el salario de los trabajadores no corresponde al tiempo socialmente trabajado, el valor no pagado o *plusvalor* es apropiado o robado por los dueños del aparataje industrial (Marx, 2001): origen de su riqueza. El Marxismo denuncia que la riqueza moderna se basa en la dominación y explotación obrera que produce profundas desigualdades e injusticias sociales.

Karl Marx (1818-1883) en *Sobre la cuestión judía* (1843), expone dos emancipaciones posibles, la política que “es la de la burguesía (parcial)” (Souza & Domingues, 2012, p. 69). Y la emancipación humana que sería “la del proletariado (universal), de superar la explotación del hombre por el hombre, es decir, aquella que elimina la sociedad de clases” (Souza & Domingues, 2012, p. 69) y la contradicción capital-trabajo. Marx sostiene que “el comunismo acabaría con el trabajo alienado, en la medida en que reconciliaría al hombre con su esencia” (Handfas, 2006, p. 52). La

concepción marxista clásica de la lucha de clases como motor de la historia, determina que las transformaciones sociales implican la confrontación espontánea, organizada y programática entre el movimiento obrero y la burguesía.

El Manifiesto del Partido Comunista (1848) de Marx y Friedrich Engels (1820-1895) inauguró una gramática y quehacer político moderno destinado a la emancipación de la clase obrera, en palabras de Adolfo Sánchez Vázquez (1915 - 2011) "sólo después de haber llegado al manifiesto, puede decirse que existe el marxismo como **filosofía de la praxis**" (Sánchez, 2003, p. 133). Como parte de la internacionalización del comunismo, en 1864 se crea la Asociación Internacional de los Trabajadores fundada entre otros por los propios Marx y Engels en Londres. En 1876 se dio la Primera Internacional, Engels impulsó la Segunda, creada en París en 1889, agrupó a los partidos socialistas, socialdemócratas y laboristas. La Tercera Internacional instalada en 1919, impulsada por el Partido Comunista de Rusia (Bolcheviques), tuvo como preludio la convocatoria a la Conferencia de Zimmerwald (1915) y a la Conferencia de Kienthal (1916), en medio del avance de la Revolución de Octubre de 1917, liderada por Vladímir Lenin (1870-1924). La Tercera Internacional rompió con la socialdemocracia y declaró como su principal objetivo el combate contra el capitalismo.

Según George Lukács (1885-1971), siguiendo el propósito de Marx y motivado por la Revolución Rusa y especialmente por la figura de Lenin, el materialismo histórico organiza históricamente la liberación del proletariado. La unidad de teoría y práctica "no es más que la otra cara de la situación social y del proletariado; desde el punto de vista del proletariado, **autoconocimiento y conocimiento de la totalidad**; el proletariado es *sujeto y objeto de su propio conocimiento*" (Lukács, 1923, p. 54). En este sentido, el papel de la ciencia e intelectuales revolucionarios, es despertar la *conciencia de clase* del proletariado, mediante la comprensión objetiva de su realidad, en medio del orden moderno capitalista, lo que, involucraría su politización o recuperación de su voluntad y capacidad de construir su futuro comunitariamente. La **praxis revolucionaria** supera la alienación, lo que movilizaría de manera definitiva la historia de la humanidad hacia la emancipación social.

El socialismo real en Rusia, nos planteó la posibilidad objetiva de construir una modernidad alternativa, al contrario, devino en una versión alternativa de capitalismo, en medio de un proceso de americanización o hegemonía norteamericana sobre este proceso. El socialismo realmente existente se caracterizó por el culto a la personalidad, la

burocratización y homogenización de la vida, la construcción de un Estado totalitario, profesó la ideología del progreso, se basó en un marxismo economicista, mecanicista, positivista, conservador, abstracto y teleológico. Una de las principales críticas al devenir del socialismo real, la desarrolla el pensamiento crítico de la Escuela de Frankfurt que tiene su origen en el Instituto de Investigación Sociales, creado en 1923, durante la República de Weimar. El libro, “*Teoría tradicional y Teoría Crítica*” (1937) de Max Horkheimer (1895-1973), es considerado como una obra de referencia de esta escuela de pensamiento y estableció el horizonte por el cual ha transitado este proyecto a lo largo del siglo XX. La teoría crítica es,

el esfuerzo reflexivo orientado a la exposición y crítica de relaciones sociales y formas de vida que se experimentan como ajenas, como desprovistas de sentido, *como cosificadas o como enfermas*; un esfuerzo, pues, por mostrar las “patologías” de la vida social, especificando su etiología, exponiendo su diagnóstico y expresando cómo, en esas mismas formas de vida, en determinadas acciones y movimientos sociales, en determinadas formas culturales, se encuentran ancladas las posibilidades de una terapia. Quizá sea de esta manera que deseaba comprenderse a sí misma la reflexión de Max Horkheimer en los años treinta. Y es seguramente de este modo que los exponentes de la teoría crítica se siguen comprendiendo a sí mismos hoy en día (Leyva, 1999, p. 85).

Frankfurt buscó desmitificar-desalienar la ilustración y la técnica moderna atrapada en la lógica moderno capitalista, para lo cual, buscaron reformular o actualizar las teorías emancipadoras, ampliando y diversificando el uso de disciplinas y teorías. Su crítica se enfocó en la cultural burguesa, la cultura de masas, los medios modernos de comunicación, el lenguaje, el capitalismo monopolista, la burocratización capitalista, la sociedad de consumo o de mercado, los sistemas autoritarios, la totalidad y las identidades evanescentes. Según Theodor Adorno (1969-1903) la emancipación es principalmente un proceso pedagógico racional, “a través de la **concienciación** y, de esta manera, en la disolución de estos mecanismos de represión y estas formaciones reactivas que deforman en las personas su *aptitud* para la **experiencia**” (Adorno, 2013, pág. 68). Sería una rehabilitación o desalienación de las prácticas, imaginación, creatividad y razón para la construcción distinta de la sociedad. Lo cual se vincula a lo expuesto por Lucien Goldmann (1913-1970), el pensamiento crítico “es siempre el intento por hallar un sentido de la vida en ciertas condiciones concretas, y por establecer una **praxis** que tienda a cambiar la realidad en el sentido de las aspiraciones de los grupos humanos (...) gracias al espíritu crítico” (Goldmann, 1975, pág. 38).

Antonio Gramsci (1891-1937) se dedicó al estudio de la superestructura, diferenciando dos capas: “la sociedad civil que engloba el conjunto de organismos

comúnmente llamados privados y la sociedad política o Estado” (Gramsci, 1967, p. 30). A las elites les “corresponderá la función hegemónica que ejerce como grupo dominante sobre toda la sociedad y al poder de mando directo que se manifiesta en el Estado” (Gramsci, 1967, p. 30). En este contexto, las emancipaciones posibles se moverían en dos sentidos, las disputas por la administración del Estado y la “**autoorganización, autoeducación y autonomía** de las masas, desarrollando su **espíritu creativo popular**” (Roio, 2018, p. 77). Avanzando en este sentido Ernest Bloch (1880-1959), de forma muy similar a Walter Benjamin, tiene una “consideración antropológica del hombre como un ‘**ser utópico**’, como expresión de una realidad aún no completa y que se trata de transformar” (Bloch, 2004, p. 13). Razón por la cual, la importancia de *mitos, ensoñaciones, cuentos populares, leyendas y la religión* como fuentes de energía transformadora. “La utopía no se reduce a un tipo ideal de aspiraciones políticas, sociales, religiosas o económicas de la sociedad, sino a una función, como una forma de conocer la realidad” (Bloch, 2004, p. 15). Para Bloch el marxismo, es una “*utopía concreta*, la forma de entender la utopía que la liberó del mero sueño quimérico y la convirtió en un *instrumento transformador*” (Bloch, 2004, p. 15).

## 1. 2 Pensamientos críticos latinoamericanos en ciernes

Siguiendo el pensamiento crítico de origen europeo, sobre el papel del conocimiento, de la academia y la ciencia, dentro de movimientos sociales y políticos más amplios que, tienen como horizonte la emancipación de los oprimidos: obreros, campesinos, indígenas, negros, mujeres; se configura en América Latina un pensamiento crítico orgánico, principalmente con la llegada del marxismo. De acuerdo a (Löwy, 2007, pp. 9-10) son tres los proyectos y periodos históricos del pensamiento marxista latinoamericano: 1. Entre 1920-1935, la propuesta de José Carlos Mariátegui y la insurrección salvadoreña de 1932, “en ese período, los marxistas tendían a caracterizar la revolución latinoamericana, simultáneamente, como *socialista, democrática y antiimperialista*” (Löwy, 2007, pp. 9-10). En medio de la vinculación entre la izquierda y organizaciones campesinas, eclesiásticas, mineras e indígenas<sup>7</sup> se identifican los

---

<sup>7</sup> En Ecuador, ubicamos tres momentos en el siglo XX de transformaciones cualitativas de la condición social, política y económica de la población indígena (Ramos C. M., 2022): 1. Liderada por Dolores Cacuango (1881-1971) mediante la alianza de la **Federación Ecuatoriana de Indios (FEI)** (1944) y el **Partido Comunista (PC)** (1928); 2. Desde mediados del siglo pasado organizaciones indígenas, vinculadas con la Iglesia: por un lado, la Iglesia Evangélica con el Instituto Lingüístico de Verano; y, por otro lado, la educación popular de la **Teología de la Liberación con Monseñor Leónidas Proaño** [1954-1985] en Chimborazo y los salesianos en la Amazonía (Caguana, 2018, p. 81). Y, 3. desde la década de los ochenta del siglo pasado “cuando el Estado centralizó la educación intercultural bilingüe al sistema nacional

antecedentes esenciales del surgimiento de los feminismos comunitarios andinos<sup>8</sup>; 2. Entre 1930-1959, el periodo estalinista impuso la teoría de la revolución por etapas, ubicando a América Latina en la *etapa nacional-democrática*; 3. Después de la Revolución Cubana, se movilizan las emancipaciones posibles en torno al *guevarismo*. Y podemos hablar de una cuarta ola, en referencia a los *progresismos* latinoamericanos. En el ámbito del pensamiento crítico, el último siglo se caracteriza por la influencia de la poscolonialidad<sup>9</sup> y posteriormente por el giro decolonial<sup>10</sup>. Además, aparecen como protagonistas los diversos feminismos y diversidades. Paralelamente se consolida la producción del pensamiento crítico Latinoamericano bajo la influencia de Frankfurt<sup>11</sup>.

Para comprender la dimensión y orígenes de los marxismos andino-latinoamericanos es necesario que analicemos rápidamente los periodos históricos y las formaciones sociales en los que se construyeron. Con la invasión europea a América, “se estableció el primer patrón de poder mundial, caracterizado por ser moderno/colonial, capitalista, eurocentrado y patriarcal” (López & Marañón, 2019, pág. 173). En medio de

---

educativo” (Caguana, 2018, p. 81). En el caso boliviano, **la Revolución Nacionalista Boliviana de 1952** (1952-1964) y la **Reforma Agraria (1953)**, incluyeron en la vida nacional a la población indígena como campesinos, lo cual permitió su participación política *en y mediante* las distintas organizaciones sindicales. La Revolución del 52 fue un proyecto político liderado por el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), en alianza con liberales y comunistas, transformó el modelo socioeconómico en Bolivia. (Ramos C. M., 2022).

<sup>8</sup> Durante este periodo resalta la participación de *Tránsito Amaguaña* (1909-2009) y *Dolores Cacuango*, “líderesas indígenas que luchan por la recuperación de los derechos de las mujeres y de las comunidades indígenas” (Carvalho, 2005, p. 21). La alianza entre la izquierda y las comunidades indígenas permite la interacción entre las líderes antes mencionadas, y militantes de izquierda como María Luísa Gómez de la Torre (1887-1976) y Laura Almeida (1925-1981), relacionadas con la educación indígena.

<sup>9</sup> Los estudios Poscoloniales surgen en el contexto de 1. Los imperialismos y la reivindicación de las culturas subalternas de las colonias, y 2. en diálogo con el pensamiento contemporáneo. De ahí que identifiquemos al poscolonialismo como la “teoría crítica de la sociedad globalizada” (Orellana, 2015, p. 150).

<sup>10</sup> Para “fines de los noventa y comienzos de los 2000 asistimos a un protagonismo indiscutible del **grupo Modernidad/Colonialidad**, alcanzando niveles de influencia especialmente entre jóvenes estudiantes de postgrado deseosos de conocer la última novedad teórica, sobre todo si esta adquiere visos de radicalidad política” (Zapata, 2018, p. 52). Sera este grupo el que introduce la categoría de *decolonialidad*, “utilizada en el sentido de **giro decolonial**, desarrollada originalmente por el filósofo puertorriqueño Nelson Maldonado-Torres (2006) que, complementa la categoría ‘descolonización’, utilizada por las ciencias sociales de finales del siglo XX” (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007, p. 9). Los principales representantes de este movimiento son: Aníbal Quijano, Walter Dignolo, Ramón Grosfoguel (Puerto Rico), Edgardo Lander (Venezuela), Arturo Escobar (Colombia / Estados Unidos), Catherine Walsh (Ecuador), Javier Sanjinés (Bolivia), Nelson Maldonado-Torres (Puerto Rico), Zulma Palermo (Argentina), Santiago Castro-Gómez (Colombia), Fernando Coronil (Venezuela / Estados Unidos) y Agustín Lao-Montes (Puerto Rico), Freya Schiwy (Bolivia / Estados Unidos), entre otros.

<sup>11</sup> *La Teoría Crítica*, especialmente la teoría de Benjamin y Adorno, “sirvió en Latinoamérica para tratar el horror ocurrido en la *dictadura militar chilena [y en las demás del Cono Sur]*, como lo hicieron los europeos con el holocausto judío. El uso de esta teoría fue principalmente en la literatura y las artes visuales. Es decir, de carácter eminentemente universitario y académico” (Richard N. , 2012).

este proceso, nuestras sociedades se configuraron históricamente de forma esencial por dos hechos significativos, “la primera etapa nace de la Conquista. La segunda etapa se inicia con la Independencia. Pero, mientras la Conquista engendra totalmente el proceso de la formación de nuestra economía colonial, la Independencia aparece determinada y dominada por ese proceso” (Mariátegui, 2005, p. 10).

Las lecturas tradicionales, incluidas las de los marxistas ortodoxos, procedieron “a transplantar mecánicamente hacia América Latina los modelos de desarrollo socioeconómico que explican la evolución histórica de la Europa a lo largo del siglo XIX” (Löwy, 2007, p. 11). Nuestra condición agraria y las relaciones que la constituyen, fueron entendidas como *feudales*, estableciendo que “las condiciones económicas y sociales en América Latina no están lo suficientemente maduras para una revolución socialista [sino para] una etapa histórica democrática y anti feudal (como en la Europa de los siglos XVIII y XIX)” (Löwy, 2007, p. 11). Nuestro periodo colonial “fue más de un *tipo capitalista colonial* que feudal. [...] La metrópolis crea a América Ibérica para integrarla al ciclo del capitalismo naciente, no para prolongar el ciclo feudal agonizante” (Sergio Bagú, 1949, pp. 39, 68). De forma similar lo propusieron André Gunder Frank (1929-2005), Luis Vitale (1927-2010), entre otros. Para aclarar las circunstancias de nuestra particular condición moderna, capitalista y colonial, siguiendo a Bolívar Echeverría (1941-2010) observemos las configuraciones históricas esenciales que acontecen durante el siglo XVII,

una cosa decae al principio, el régimen de la encomienda, propio del **feudalismo modernizado**, que asegura con dispositivos mercantiles un sometimiento servil del explotado al explotador, y otra diferente lo que se fortalece al final, la realidad de la **hacienda**, propia de una **modernidad afeudalada**, que burla la igualdad mercantil de propietarios y trabajadores mediante recursos de violencia extraeconómica como los que sometieron a los siervos de la edad media en Europa (Echeverría, 1988, p. 50).

En los Andes el modelo hacendatario tradicional apenas fue trastocado hasta el siglo XIX, con la llegada de la ideología del progreso y desarrollo, como parte de la expansión imperial del capitalismo monopolista (Ramos C. M., 2022). La creación de las repúblicas andinas significó “la apertura de sus puertos a todas las potencias marítimas. (...) La liquidación del monopolio español abrió las posibilidades de acceso a un vasto mercado a los comerciantes europeos, y de manera predominante a los británicos” (Bonilla, 1980, p. 13). De esta forma se abren los Andes republicanos al mundo.

Al Occidente capitalista empezaron a enviar los productos de su suelo y su subsuelo. Y del Occidente capitalista empezaron a recibir tejidos, máquinas y mil productos industriales. Se estableció así un contacto continuo y creciente

entre la América del Sur y la civilización occidental. Los países más favorecidos por este tráfico fueron, naturalmente, a causa de su mayor proximidad a Europa, los países situados sobre el Atlántico (Mariátegui, 2005, p. 12).

En el cono sur sudamericano, “la democracia burguesa y liberal pudo [...] echar raíces seguras, mientras en el resto de la América del Sur se lo impedía la subsistencia de tenaces y extensos residuos de *feudalidad [modernizada]*” (Mariátegui, 2005, p. 12). Es decir, el peso de la feudalidad modernizada es mayor o al menos demasiado relevante en relación al peso de la modernidad afeudalada. Razón por la cual, la burguesía nacional se desarrolló en relación a la “expansión imperialista del capital monopólico y la disputa entre las burguesías de Inglaterra y de Estados Unidos por la hegemonía en el control de ese proceso” (Quijano, 2007, p. 12). La explotación de materias primas, como el periodo cacaotero en Ecuador (1770-1842) (1880-1915) o La Era del Guano (1845-1866) y del salitre en Perú, impulsaron “las concesiones del Estado y los beneficios (...) crearon un capitalismo y una burguesía. Y esta clase, que se organizó luego en el ‘civilismo’ [en Perú<sup>12</sup>], se movió muy pronto a la conquista total del poder” (Mariátegui, 2005, p. 15). En el caso ecuatoriano, esta modernización capitalista será parte del acumulado histórico que movilizó la Revolución Liberal (1895). Las nacientes burguesías andinas manifiestan los “primeros elementos sólidos de capital comercial y bancario” (Mariátegui, 2005, p. 14) pero se mantiene “enlazada en su origen y su estructura con la *[falsa] aristocracia*<sup>13</sup>, formada principalmente por los sucesores de los encomenderos y terratenientes de la colonia, pero obligada por su función a adoptar los principios fundamentales de la economía y la política liberal” (Mariátegui, 2005, p. 15).

En los “primeros tiempos de la Independencia, la lucha de facciones y jefes militares aparece como una consecuencia de la falta de una burguesía orgánica” (Mariátegui). En Perú, el Partido Civil (1871) ligado al capital internacional y en Ecuador, el intento conservador garciano<sup>14</sup> por prolongar y modernizar una teocracia católica como

<sup>12</sup> El Partido Civil fue un partido político peruano fundado en 1871 bajo el nombre de Sociedad Independencia Electoral. Sus miembros fueron conocidos como «civilistas». Fue el partido preponderante desde finales del siglo XIX hasta principios del XX, dirigido por la oligarquía limeña.

<sup>13</sup> José Carlos Mariátegui usa los mismos términos (aparataje teórico-conceptual) usados por el marxismo europeo para estudiar nuestra realidad, será el desarrollo de su teoría que agotará su uso tradicional. Comenzando la construcción de un aparataje teórico-conceptual propio, vinculado a la construcción de una gramática política popular propia. La lectura dogmática, mecánica y eurocéntrica de Mariátegui se queda atrapada en la influencia del socialismo real. Mientras los interesantes del pensamiento del peruano se avanzan en el proceso de emancipación Latinoamericana.

<sup>14</sup> El periodo garciano se desarrolló durante los periodos de 1861-1865 y 1869-1875. Este proyecto ultraconservador se trató de una, modernización católica, caracterizada por un *Estado confesional y centralizado*.

preludio de la Revolución Liberal, son manifestaciones de la hegemonía burguesa. De manera concreta, Aníbal Quijano (1928-2018) caracteriza al Perú entre 1894-1930, definición que nos sirve para comprender la región andina, como un

auténtico puente histórico entre la sociedad colonial y la actual, porque durante él tiene lugar una compleja combinación entre los principales elementos de la herencia colonial, apenas modificados superficialmente desde mediados del siglo XIX, y los nuevos elementos que con la implantación dominante del capital monopolista, de control imperialista, van produciendo una reconfiguración de las bases económicas, sociales y políticas, de la estructura de la sociedad peruana (Quijano, 2007, p. 10).

Objetivamente los Andes de la época estuvieron compuesto de tres grandes elementos profundamente interrelacionados:

Bajo el régimen de *economía feudal [modernizada]* nacido de la Conquista subsisten en la sierra algunos residuos vivos todavía de la *economía comunista indígena*. En la costa, sobre un suelo feudal [modernizado] [La Hacienda], crece una *economía burguesa* que, por lo menos en su desarrollo mental, da la impresión de una economía retardada (Mariátegui, 2005, p. 20).

En los inicios del siglo XX, aparecen importantes manifestaciones campesinas y proletarias, en el activismo social, en la literatura y en la ciencia. En Perú se da la rebelión indígena campesina de Huaraz en 1885 y en Ecuador entre los años 1920-1930, se fundan los primeros sindicatos campesinos compuestos por comunidades indígenas: El Inca de Pesillo, Tierra Libre de Moyurco, Pan y Tierra de la Chimba, y uno en Juan Montalvo, todos en el sector de Cayambe, Provincia de Pichincha. Esto se debe en parte al quehacer del Partido Socialista (PS) (fundado en 1925) y Partido Comunista (PC) (fundado en 1931) (Altmann, 2017, p. 106). En 1885 se escribía la primera novela indigenista en Perú, *La trinidad del indio o costumbres del interior* (1885). En Ecuador, en diciembre de 1922 se publica *El Indio Ecuatoriano* del lojano Pío Jaramillo Alvarado (1884-1968), el primer tratado sociológico sobre esta temática. En este contexto, las comunidades indígenas comienzan a tener visibilidad pública como agentes sociales, cuya causa es compartida y asumida por gran parte de las intelectualidades críticas locales.

En Perú, este contexto se comprende en el quehacer de Manuel González Prada (1844-1918), reconocido político, pensador y poeta anarquista. “El radicalismo burgués del primer González Prada evolucionó al anarquismo y formó parte de esa corriente ideológica en las luchas y organizaciones del proletariado fabril, semifabril y rural” (Quijano, 2007, p. 31). En 1928 se fundó el Partido Socialista Peruano (PSP), por iniciativas de Mariátegui, y en 1930 se transformó en el Partido Comunista Peruano (PCP). En Ecuador desde la Revolución Liberal (1895) hasta 1910 “se crearon más de 26



sindicatos y organizaciones gremiales, de las cuales 19 estaban ubicadas en Guayaquil. Las organizaciones más combativas eran la Sociedad Unión de Panaderos, la Sociedad de Abastecedores del mercado, la Sociedad de Carpinteros, la de Luz y Progreso y la Sociedad de Cacahueros Tomás Briones” (El Universo, 30 de abril 2023). A nivel de Latinoamérica, dos eventos dejaron huella en estas generaciones, la Revolución Mexicana (1910) y la Reforma Estudiantil en Córdoba (Argentina) (1918). En este contexto, el marxismo “fue inicialmente introducido y diseminado en América Latina por inmigrantes alemanes, italianos y españoles por vuelta del final del siglo XIX (...) inspirada por la II Internacional [1889]” (Löwy, 2007, p. 14). Con el apareamiento de los socialismos, anarquismos y comunismos, florecen los pensamientos críticos en los Andes.

### 1.3 Las repúblicas latinoamericanas como horizonte

Bolívar Echeverría, siguiendo a Fernand Braudel (1902-1985), considera que la llegada de los europeos a América desde una perspectiva de la historia universal significó “el reencuentro de las dos opciones básicas de historicidad del ser humano: la de los *varios ‘orientes’* o *historicidades circulares* y la de los *varios ‘occidentes’* o *historicidades abiertas*” (Echeverría, 2011, p. 210). Que al mismo tiempo constituye “dos dramas diferentes: uno, el de la formación de los imperios indoamericanos, y otro, el de la consolidación de la modernidad europea mediante la formación del mercado mundial capitalista” (Echeverría, 2011, p. 205). Con la invasión europea,

lo mismo en México que en el Perú, fue la persona del soberano: Moctezuma en el primero, Manco Inca Yupanqui en el segundo. Ambos sintieron una fascinación ciega, por aquella gente barbuda que decían que eran dioses; una fascinación que rayó en la autonegación, en la “traición” y que provenía de la posibilidad que parecía abrirseles de entrar directamente en contacto con los dioses, pasando por encima de los magos, los sabios y los sacerdotes que los mantenían alejados de ellos (Echeverría, 2011, p. 206).

La religiosidad politeísta de nuestros pueblos originarios, trato de procesar este encuentro de acuerdo a su imaginario según el cual “debía incorporar -como era su costumbre, (...)- a los ‘dioses’ vencedores” (Dussel, 1994, p. 70). De manera diferente, con el catolicismo imperial europeo, “con la fe en un dios único nació, inevitablemente, la intolerancia religiosa que fuera ajena a la Antigüedad” (Freud, 1991, p. 20). Así se establece una verdadera “relación asimétrica, donde *el ‘mundo del Otro’ es excluido de toda racionalidad y validez religiosa posible.* (...) Se trata de la superioridad -reconocida o inconsciente- de la Cristiandad sobre las religiones indígenas” (Dussel, 1994, p. 76). En este contexto se comprende el espíritu de las cruzadas inquisidoras católicas para garantizar la superioridad de la cristiandad occidental.

La Conquista fue la última cruzada y que con los conquistadores tramontó la grandeza española. Su carácter de cruzada define a la Conquista como empresa esencialmente **militar** y **religiosa**. La realizaron en comandita *soldados* y *misioneros*. [...] Tocaba a un clérigo el papel de letrado y mentor de la compañía. Luque representaba la Iglesia y el Evangelio. Su presencia resguardaba los fueros del dogma y daba una doctrina a la aventura. En Cajamarca, el verbo de la conquista fue el padre Valverde. La ejecución de Atahualpa, aunque obedeciese sólo al rudimentario maquiavelismo político de Pizarro, se revistió de razones religiosas. Virtualmente, aparece como la primera condena de la Inquisición en el Perú (Mariátegui, 2005, p. 140).

Se trata de la monopolización imperial del *rito sagrado*: es decir, la religión europea se establece como exclusiva y sus sacerdotes o autoridades son convertidos en el nexo entre el mundo de los seres humanos y la Divinidad; y se designan gobernadores del “nuevo mundo por mandato divino”. El genocidio europeo de los pueblos originarios de nuestro continente, se caracterizó por dos tendencias, la pretensión militar de **tabla rasa**<sup>15</sup> y la **evangelización**, garantizando el despojo de la tierra y la alienación espiritual. “Los misioneros no impusieron el Evangelio; impusieron el *culto*, la *liturgia*, adecuándolos sagazmente a las costumbres indígenas. El paganismo aborigen subsistió bajo el culto católico” (Mariátegui, 2005, p. 144). Este proceso de resistencia y sumisión forzada o instrumental, se entiende, con la teoría del Barroco de (Echeverría, 2011, p. 91) como la *estetización* de la vida, mediante la *teatralización* pedagógica, que replica la técnica y cultura europea en nuestras tierras. Usando a (Marcuse, 2007, p. 62): por un lado, desublimación o desencantamiento de la vida, acusando como profano el orden espiritual pasado de las comunidades originarias; y por otro lado, sublima o encanta la vida con las divinidades católicas europeas. Los españoles se construyeron como tipo ideal del catolicismo moderno, *nuevo pueblo elegido* protagonista de la *Contrarreforma*, cuyo cometido radicó en vencer a los musulmanes, “convertir a los gentiles y conducir a los judíos perdidos (...). Entonces la cristiandad sería, por fin, católica, es decir, universal, y el Mesías, en su gloria, rodeado de todos los santos, vendría a reinar en el mundo” (Lafaye, 2015, p. 67). Un catolicismo que podríamos llamar de *místico*, colmado de lo “**maravilloso medieval**, de *humanismo antiguo* y de *exégesis judaizante*, la novedad

---

<sup>15</sup> Podemos entender el genocidio inicial como intento de **tabla rasa**, como un procedimiento tradicional para la prolongación de los imperios europeos. “La procreación, o los hijos de una república, son lo que llamamos *plantaciones* o *colonias*, que son grupos de personas enviadas por la república, bajo la dirección de un jefe o gobernador, para poblar un país extranjero, ya sea que esté vacío de habitantes, **ya sea vacío por la guerra**. Y una vez establecida la colonia, o se constituía en república, exenta de sujeción al soberano que enviaba a los colonos (como hacían muchas repúblicas en la antigüedad), en cuyo caso la república de donde partían se llamaba su *metrópoli*, o *madre*, y no exigió de la colonia más de lo que los padres suelen exigir de los hijos que emancipan y liberan de su gobierno doméstico, esto es, honor y amistad; o bien permanece unida a la metrópolis” (Hobbes, 2003, p. 216).

radical que América ofrecía un campo de especulación. La búsqueda de las amazonas o de los cíclopes, de las sirenas o de los descendientes de los judíos” (Lafaye, 2015, p. 69).

Este proceso, entre la resistencia o sumisión de los oprimidos y el despotismo o paternalismo de los opresores, definirá esta vinculación orgánica entre tradiciones tan diferentes, lo que se explica en los primores del análisis sociológico crítico, mediante el análisis del *mestizaje*<sup>16</sup> en la teoría de Fernando Ortiz (1881-1969)<sup>17</sup>, con el uso del concepto de *transculturación* (1939-1940), explicado mediante la alegoría del *ajiaco*<sup>18</sup>. Este fenómeno es analizado por Bolívar Echeverría con el concepto de *codigofagia*, trata de la relación dialéctica entre el proceso de producción y consumo en la vida social, planteada por Marx en *El Capital* y el proceso de producción y consumo de significaciones expuesto por el lingüista ruso Román Jakobson (1896-1982). Ambas concepciones superan la mirada colonial eurocéntrica, positivista e instrumental, planteando una relación que se moviliza entre el conflicto y la potencial armonía entre tradiciones diversas, en medio de un escenario organizado por el ejercicio factico del poder de los grupos dominantes. La codigofagia es consciente de esta realidad, por lo que, tiende a ser conservadora ante la *blanquitud moderna-capitalista*, en última instancia los oprimidos se someten al orden vigente en busca de preservar su vida. La transculturación expone esta realidad con el positivismo de la burguesía cubana, de forma similar al resto de burguesías empresariales latinoamericanas (dependientes del exterior e imperialistas al interior del subcontinente), pretenden superar las contradicciones sociales mediante la

---

<sup>16</sup> Dussel nos habla de **Transmodernidad**, trata de un proceso que trascendería a la modernidad como tal, una transmodernidad, en la cual ambas, modernidad y alteridad negada (las víctimas) correalizan ellas mismas un proceso de mutua fertilización creativa. Trans-modernidad (como proyecto de política económica, ecológica, erótica, pedagógica y religiosa liberación) es la co-realización de lo que es imposible cumplir para la modernidad por sí misma: esto es, una solidaridad incorporativa que he llamado analéctica, entre centro/periferia, hombre/mujer, diferentes razas, diferentes grupos étnicos, diferentes clases, civilización/naturaleza, cultura occidental/cultura tercer mundo, etc. (Dussel, 2001). La construcción de una teoría cosmopolita también es compartida por Castro-Gómez (Orellana, 2015, p. 151) y Boaventura de Sousa Santos. El propio Mariátegui presenta como necesaria esta comprensión global de la emancipación.

<sup>17</sup> Fernando Ortiz (1881-1969), jurista devenido antropólogo y filósofo de la cultura, perteneció a ese prolífero y rico mundo de la cultura cubana durante las décadas del 30 y el 40 del siglo XX. Cofundador en 1936, junto con Alejo Carpentier y Nicolás Guillén, de la sociedad de Estudios afrocubanos, trabajó intensamente por instituir la divulgación científica como una potente fuerza cultural en Cuba (León E. M., 2013, pág. 103).

<sup>18</sup> Era un “*plato único*”, comunitario, que consistía en una cazuela de barro abierta con agua hirviendo sobre el hogar, a la cual se echaban las hortalizas, hierbas y raíces (maíz, papa, malanga, boniato, yuca) que la mujer cultivaba y tenía en su conuco según las estaciones, así como las carnes de jutías, iguanas, cocodrilos, majás, tortugas, cobos y otras alimañas de caza y pesca, todo condimentado con el ají. De esa olla se sacaba lo que se iba a comer. Lo sobrante quedaba para la comida posterior, al que se le cocinaba añadiendo agua y nuevas viandas y carnes. “Y así, día tras día, la cazuela sin limpiar, con su fondo lleno de sustancias desechas en caldo pulposo y espeso, en una salsa análoga a esa que constituye lo más típico, sabroso y succulento de nuestro ajiaco, ahora con más limpieza, mejor aderezo y menos ají” (Tudela, 2000, pág. 2628)

construcción del Estado moderno que paradójicamente es la actualización y prolongación del proyecto colonial-patriarcal.

De forma similar, en el análisis del Estado Latinoamericano del boliviano René Zavaleta Mercado (1937-1984), con la categoría de *formación social abigarrada*, expone la existencia de una “diversidad de modos de producción, pero a la vez sirve para pensar el margen que no llegó a transformar y rearticular el desarrollo e implantación del capitalismo” (Tapia, 2010, p. 100). Este autor vislumbra un reordenamiento de las relaciones de poder entre etnias-clases mediante la transformación del Estado capitalista. Para la decolonialidad, el poder es la dominación-explotación-conflicto por el control de los recursos y productos de las siguientes dimensiones de la existencia: trabajo, sexo, subjetividad y autoridad colectiva (Quijano, 2020, pág. 7). Por ende, “el control de la autoridad colectiva se encarna en el Estado; y el control de la subjetividad-íntersubjetividad lo hace en la idea de ‘raza’, [genero], y en la correspondiente colonialidad del poder” (Quijano, 2020, pág. 12). El Estado moderno como expresión del capitalismo subsume y pone a su servicio a otras formas de reproducción de la vida. Por ende, superar el capitalismo significaría la destrucción del Estado en miras a la emergencia de instituciones sociales basadas en tradiciones no occidentales.

Todas las tradiciones de pensamiento crítico coinciden en la existencia de una represión sistemática y multidimensional moderna, capitalista, colonial y patriarcal de la diversidad no occidental, mediante la homogenización de acuerdo a los cánones blanco-mestizos, lo cual se relaciona con nuestra forma particular de reproducción del capitalismo y nuestra ubicación dentro del sistema económico global. Pese a todo, en las comunidades marginalizadas persiste las posibilidades transformadoras. La discusión gira en torno a las tácticas y estrategias para superar la dominación, opresión y explotación vigente. En este sentido, rastreando alternativas encontramos al padre **Bartolomé de Las Casas** (1484-1566) en “quien florecían las mejores virtudes del misionero” (Mariátegui, 2005, p. 143), que con “su orgánico positivismo, mostraron acaso, en el Perú como en otras tierras de América, aptitud de creación económica” (Mariátegui, 2005, p. 10) en los pueblos originarios. El padre Las Casas, gran predecesor de la teología de la liberación, expresa programáticamente, una primera propuesta de un tipo de **Estado socialista no colonial**, siendo la “primera de las ingeniosas ‘utopías’ originadas por el descubrimiento del Nuevo Mundo y el primer detallado proyecto americano de ‘*planificación social*’ y

‘*economía dirigida*’, inspirado parcialmente en criterios socialistas y regulaciones del trabajo que parecen actuales” (Hanke, 1949, pág. XI) (Ortiz, 1963, pág. 314).

El Estado Colonial se construyó en torno al ejercicio de la **soberanía**, propia de la Contrarreforma organizada por el absolutismo despótico e ilustrado. La función del Rey “é a restauração da ordem, durante o **estado de exceção**: uma *ditadura* cuja vocação utópica será sempre a de substituir as incertezas da histórica pelas leis de ferro da natureza” (Benjamin, 184, pág. 152). Lo natural se relaciona con la prolongación de un orden divino en la tierra, un tiempo lineal entre el presente tormentoso y la espera por la promesa de felicidad católica; y entre los deseos de liberación de aquí y ahora, y el recuerdo represivo del genocidio fundacional del orden actual. Este tiempo lineal dinamizado es el sustento del tiempo capitalista del progreso, que se naturaliza y se establece como único. La Contrarreforma en miras a devolverle la centralidad a la Iglesia, en medio de la agresiva emergencia del mercado capitalista, construyó la institucionalidad e ideología necesaria para la emergencia del Estado moderno. El *Rey absolutista* “precisa gobernar ‘em **estado de exceção**’, afim de afastar as ameaças da rebelião e da guerra civil” (Melo, 2019). De ahí que Max Weber (1864-1920) concibe al Estado moderno como el monopolio y organización legitimada de la violencia o capacidad de gobernar en estado de excepción. El tiempo propio de la modernidad capitalista es, el del estado de excepción, de la administración totalitaria de territorios y seres humanos subalternizados.

El tiempo lineal de la soberanía colonial, se relaciona orgánicamente con una organización territorial basada en el sistema de **Reducciones**, se establecen asentamientos específicos para las poblaciones indígenas, rompiendo el orden cósmico y ecológico en el que vivían las comunidades. Las reducciones y las ciudades rompieron las estructuras de los pueblos originarios, “dividió a muchos de ellos, y sobre todo perturbó esa relación con su tierra y con sus espíritus protectores asentados en ella. Se les privó del asidero espiritual con una naturaleza de la que, a pesar de todo, seguían dependiendo” (Guerreira, 1993, p. 13). Esta organización del tiempo-espacio occidental se relaciona con la forma de propiedad de la época (Hobbes, 2003, p. 211), que será el sustento de la futura propiedad privada, basada en el despojo de la tierra a las comunidades originarias y su dominación para la sobreexplotación.

Bajo la cruz católica y de la espada hispánica, los indígenas fueron sometidos a un proceso de reproducción espacial de vida, consistente en una progresiva diferenciación de ciudades; (...). Eso resulta de una “paradoja utópica compuesta”: fundar pueblos para controlar los antiguos ocupantes del lugar en

su propio lugar; *intentar generar un arraigo sobre la tierra en la propia tierra del arraigo tradicional*; imprimir normas, ideas y valores a un pueblo, por medio del dominio de *un territorio que era la extensión del cuerpo y del espíritu de cada individuo de los grupos originales*. Las alternativas no serían muchas; no pudieron destruir enteramente las antiguas ciudades, tampoco quemar a todos los herejes o desaparecer todos sus ídolos, pues no dominaban plenamente el territorio ni las lenguas ni el poder real-imaginario de los mitos y la cosmovisión de los pueblos originarios (Costa & Moncada, 2021, p. 18).

Este escenario trata de la construcción de un nuevo orden territorial segregado que integra la diversidad de acuerdo a la lógica de la colonialidad de poder,

convivieron la ciudad y el “pueblo de indios”, el núcleo mixto o “república de españoles” (europeo, africano, indígena y mestizos) —centro administrativo, militar, minero, de mercado agrícola o ganadero— y su complemento rural alrededor del núcleo principal —de constitución indígena ruralizada y dirigida por autoridades indias—; esto dio cierta autonomía a las “*repúblicas de indios*” o “*indios reducidos a pueblos*” (Costa & Moncada, 2021, pp. 18-19).

Los antecedentes “de estas realizaciones provienen de las ciudades españolas medievales en las que existían barrios donde vivían judíos y musulmanes” (De Solano, 1990, p. 24). En nuestro caso se prolonga esta tradición en la

**urbanización segregadora” estatal secular o segregación originaria”,** resultante del condicionamiento barroco del territorio latinoamericano, que perdura hasta el presente en nuestras ciudades; *formas modélicas históricas de la subalternización hegemónica* y de la *transgresión resistida; segregación transtemporal y transescalar*, singularidad del confrontamiento del ethos barroco y el ethos realista, o sea, incorpora dominio avasallador y resistencia, teatralización y estetización desmesurada de la vida cotidiana<sup>19</sup>, ruptura de la percepción de la rutina y las contradicciones territoriales (Costa & Moncada, 2021, p. 19).

El Estado colonial Latinoamericano tomo muchas de sus características de las Reformas Borbónicas (S. XVII), actualizando los mecanismos de ejercicio del poder y relanzando la hegemonía de la ciudad<sup>20</sup>; este fue el gran preludeo histórico de las guerras

<sup>19</sup> Este tipo de abigarramiento, saturación o exceso, lo podemos comprender en la propuesta de Hélio Oiticica (1937-1980), en una de sus más importantes instalaciones: **Tropicalia**; nombre que tomo Caetano Veloso para nombrar el movimiento cultural brasileño del que fueron parte. Sobre su obra Oiticica comenta, “para entrar en cada Penetrável, era el participante obligado a caminar sobre arena, piedra molida, encaminado hacia poemas por entre el follaje, jugando con papagayos, etc. – el ambiente creado era obviamente tropical, como en el fondo de una granja, y/o más importante, había la sensación de que se estaría de nuevo pisando la tierra. Esta sensación, sentí yo anteriormente al caminar por las colinas, por la *favela*, e incluso el camino de entrar, salir, doblar ‘por las laderas’ de la Tropicália, recuerda mucho a las caminatas por las colinas” (Oiticica, 1986, p. 99). Precisamente propone recuperar la experiencia en medio de la segregación y sus actualizaciones contemporáneas.

<sup>20</sup> “Se trata de un momento de un momento-lugar histórico, *la ciudad burguesa originaria*, en el que el mercado (...) que había sido un simple medio al servicio de la reproducción de los proyectos concretos (esclavista y feudales) de sociedad, deja de tener un encargo “político” y puede funcionar libremente, permitiendo que todas las unidades productoras/consumidoras privadas se expandan y diversifique sin que la obstaculice ninguna dependencia, jerarquía o desigualdad de derechos entre ellas. La situación histórica en la que surge el capitalismo es aquella en la que el desmembramiento o atomización del cuerpo social, la ausencia de un sujeto unificado por un proyecto “político” concreto, se compensa con la inmediatez de la relación técnica entre el *factor-sujeto* y el *factor-objeto* del proceso de trabajo y disfrute” (Echeverría, 1986, p. 108)

de independencia. Como expresan los decoloniales, la modernidad se basa en una racionalidad que, clasifica jerárquicamente la condición humana de acuerdo a la idea de raza, cuya concreción en el mundo de la vida de la comunidad se da por efecto y labor del Estado colonial. La soberanía se basa en la administración de la vida, “este control presupone la distribución de la especie humana en diferentes grupos, la subdivisión de la población en subgrupos, y el establecimiento de una ruptura biológica entre unos y otros” (Mbembe, 2006, pág. 23). El filósofo africano Achille Mbembe lo explica, con el concepto de **necropolítica**, “la soberanía reside ampliamente en el poder y la capacidad de decidir quién puede vivir y quien debe morir. Hacer morir o dejar vivir. (...) La soberanía consiste en ejercer un control sobre la mortalidad y definir el despliegue o manifestación del poder” (Mbembe, 2006, pág. 19).

El Estado Colonial se prolonga orgánicamente en las Repúblicas modernas, las relaciones sociales de poder al interior de los nacientes países y sus relaciones con el orden político y económico internacional se mantuvieron intactas. Se prolongo la dependencia y subordinación al orden internacional ahora bajo la hegemonía capitalista norteamericana y/o inglesa.

En el “*encomendero*” *español* había algunos hábitos nobles de señorío. El “*encomendero*” *criollo* tiene todos los defectos del plebeyo y ninguna de las virtudes del hidalgo. La servidumbre del indio, en suma, no ha disminuido bajo la República. Todas las revueltas, todas las tempestades del indio, han sido ahogadas en sangre. A las reivindicaciones desesperadas del indio les ha sido dada siempre una respuesta marcial. El silencio de la puna ha guardado luego el trágico secreto de estas respuestas. La República ha restaurado, en fin, bajo el título de conscripción vial, el régimen de las “*mitas*” (Mariátegui, 2005, p. 36).

Nuestras republicas son la actualización moderna y contemporánea del Estado Colonial. Los terratenientes de origen europeo no tuvieron el interés o capacidad para transformarse en burguesía. “Los más visionarios latifundistas en el mejor de los casos se transformaron en burguesía comercial o bancaria, o esta surgió de las capas medias de la sociedad en expansión. Las élites se volvieron dependientes de las burguesías imperialistas, simples intermediarios que mediante la sobreexplotación de la mano de obra se enriquecen” (Ramos, 2022, p. 275). Los países latinoamericanos “llegan tarde a la competencia capitalista, las primeras posiciones ya están definitivamente asignadas. El destino de estos países, dentro del orden capitalista, son simples colonias” (Mariátegui, 1927, p. 2). Como bien posteriormente demostró la Teoría de la Dependencia, las relaciones económicas entre las antiguas colonias y las metrópolis del norte, se basa en el *intercambio desigual*. La modernidad capitalista, colonial y patriarcal se estable como un

sistema total y global de administración de las subalternidades en las diversas dimensiones de la vida. Las otredades son asimiladas mediante su homogenización-blanquitud o mediante su tratamiento necropolítico. Las diversidades de género, raza, clase o edad son marginalizadas sistemáticamente, espacios y tiempos, en los que se construyen resistencias alternativas al orden hegemónico.

## **2 SentisPraxisPensares en los Andes Latinoamericanos: entre el romanticismo y la melancolía**

### Transição

No transformar da ambição em asas  
 No coração: angustia, na mente, direção  
 No renegar do que me era mais caro  
 No ápice da ganância, tomei assento

Conquistar que sou, a lua não basta

No cimo da minha inconsciência  
 No topo da minha indolência  
 No cume da minha arrogância  
 No rarefeito apogeu do meu ego

Gigante que sou, vi a minha pequenez

No dissipar da ilusão em vapores  
 No ruir de meus frágeis conceitos  
 No súbito despertar da queda  
 No abraço da lama acolhedora

Verme que sou, rastejo em busca de asas

Fábio Bahia, Sarau da Onça.

En este capítulo se desarrolla un dialogo entre el pensamiento de José Carlos Mariátegui, con marxismos críticos latinoamericanos contemporáneos, decolonialidad, feminismos comunitarios y teología de la liberación. El principal objetivo es re-ligar / hacer comunidad en diversidad para desarrollar tácticas y estrategias para la superación de la Modernidad Capitalista, Colonial y Patriarcal. Partimos de la preocupación por la dimensión subjetiva-cultural en relación dialéctica con la dimensión económica-material, en miras a la movilización de potencias emancipadoras. Para lo cual proponemos que los *SentisPraxisPensares* son dispositivos que se encuentran de forma explícita o latente en



las sociedades latinoamericanas que tienden a sanar, cuidar y disfrutar todas las dimensiones aisladas, rotas o dañadas de la comunidad, despertando la participación/politización/autarquía *de y a partir* de las tradiciones oprimidas. El presente documento está compuesto de los siguientes apartados: 1. Tejiendo utopías en los Andes, 2. *SentisPraxis* Pensares entre el romanticismo y la melancolía, y 3. A modo de transición.

## 2.1 Tejiendo utopías en los Andes

Bolívar Echeverría<sup>21</sup>, bajo la influencia crítica de Frankfurt<sup>22</sup>, “define la modernidad realmente existente como múltiple, siendo varias las maneras en que las sociedades reaccionan ante el hecho capitalista que se sucede de manera objetiva en la vida cotidiana” (Ramos C. S., 2018, p. 182). Situar la teoría crítica en América Latina es decolonizarla (Orellana, 2015, p. 150). Vivir el hecho capitalista significa “en última instancia, un conflicto permanente entre la dinámica de la ‘*forma social-natural*’ de la vida social y la dinámica de la reproducción de su riqueza como ‘*valorización del valor*’-conflicto en el que una y otra vez la primera debe sacrificarse a la segunda y ser subsumida por ella” (Echeverría, 2011, p. 132). El valor de uso, se relaciona con un principio o lógica “que Marx llamó natural, que sería *transhistórico* o propio de toda comunidad humana concreta, principio que promueve estructurar el mundo de la vida en torno a un telos definido cualitativamente” (Ramos C. S., 2018, p. 182). Y el valor de cambio se relaciona

---

<sup>21</sup> Vladimir Sierra lo ubica dentro de la “**Teoría crítica excéntrica**”, en primer lugar, dentro de la teoría crítica expresada por la escuela de Frankfurt, pero en un círculo excéntrico, partiendo de la idea que existe un círculo nuclear: Adorno, Horkheimer, Marcuse, Fromm; así como Benjamín se ubicaría en la parte exterior de los círculos, Sierra agregaría un círculo de los escritores periféricos no europeos que han aportado el desarrollo del pensamiento crítico, en el que se ubicaría el filósofo Bolívar Echeverría (Flacso-Ecuador, 2010). En este sentido, resalta la confrontación crítica del pensamiento de Echeverría con posturas decoloniales o postcoloniales, principalmente por su *fundamentalismo anti eurocéntrico*. Echeverría se alimenta de las diversas tradiciones críticas americanas (Che Guevara a José Carlos Mariátegui), europeas (escuela de Frankfurt a escuela de los Annales franceses) y africanas (Fanón), propio de su empatía con los vencidos en busca de la emancipación humana.

<sup>22</sup> En Latinoamérica la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt influyó principalmente dentro de los *Estudios Culturales*, aun así sus expresiones dentro de este campo son diversas, “cruzan desde la Escuela de Birmingham de Stuart Hall y los estudios poscoloniales de Edward Said, pasando por los padres de los estudios culturales latinoamericanos Néstor García Canclini y Jesús Martín-Barbero, hasta la crítica cultural de Nelly Richard, la filosofía latinoamericana de Enrique Dussel y el giro decolonial de Walter Dignolo” (Orellana, 2015, p. 142). Por otro lado, Dussel nos cuenta una singular relación entre Latinoamérica y los orígenes de la Escuela de Frankfurt. “Ya que estoy pronunciando estas lecturas en Frankfurt, por una invitación de la Johann Wolfgang Goethe-Universität, discutiré a algunos de los grandes pensadores asociados con esta ciudad, desde Hegel, quien pasó parte de su temprana carrera aquí, hasta Habermas y la famosa escuela que lleva el nombre de la ciudad. Mencionaré al pasar que fue un judío de mi país envuelto en el comercio de exportación de productos agrícolas entre Argentina y Gran Bretaña, quien proveyó el subsidio inicial para el instituto que Horkheimer y otros fundaron en esta ciudad. Esto es, fue el valor producido por la labor de los gauchos y peones de la pampa, objetivizado en trigo o carne y apropiado por los grandes terratenientes y familias comerciantes de Argentina, que transferida a Alemania, dio nacimiento a la Escuela de Frankfurt” (Dussell, 2001, p. 60).

con un principio “estructurador de la vida moderna, propio de los últimos siglos de la historia, clon abstracto o doble fantasmal de la subjetividad o la voluntad social, el valor mercantil de las cosas, automatizado valor-capital, o proceso de acumulación” (Ramos C. S., 2018, p. 182). Si bien los valores de uso tienen un origen ambiguo y diverso, son también expresiones manifiestas o latentes de tradiciones no occidentales.

Las diversas sociedades del mundo se han enfrentado a la modernidad capitalista con la singularidad de cada una de sus historicidades. El conflicto que nos plantea la vida moderna se resuelve en un *ethos histórico* que, “es el conjunto de usos, instituciones sociales, formas de pensar y actuar, herramientas, formas de producción y consumo de valores de uso que hace posible vivir como ser humano o como sociedad en las relaciones capitalistas de producción” (Guillén, 2009, p. 184). El *ethos histórico* se mueve en dos niveles, “primero, en el motivo general que un acontecimiento histórico profundo, de larga duración, entrega a la sociedad para su transformación y, segundo, en las diferentes maneras como tal motivo es asumido y asimilado dentro del comportamiento cotidiano” (Echeverría, 1988, p. 166). Son cuatro los *ethos* posibles identificados por Echeverría en nuestra *Modernidad Barroca Latinoamericana*. Echeverría considera de forma similar a lo planteado por Zavaleta, la construcción de una modernidad alternativa desde la redención de los dominados y explotados.

Para Echeverría, en la modernidad los valores de uso son rescatados en la reproducción de la **segunda técnica o técnica lúdica**, que posteriormente fue reprimida e instrumentalizada por el orden capitalista.

El medio de producción -la tierra y los instrumentos- se acoplaban al sistema de capacidades productivas del sujeto, a manera de plasmación material de una imagen que refleja a ese sistema, pero ampliado indefinidamente sobre un horizonte abierto de efectividades posibles. Si la *cooperación* era el modo de existencia del sujeto de trabajo, la forma particular de esta cooperación determina la estructura tecnológica del medio de producción. Entre sujeto y objeto de trabajo existía también una *copertenencia* profunda; si se juntaban en el proceso productivo era debido a **afinidad técnico-cultural** (Echeverría, 1986, p. 116).

La descripción de un orden económico basado en la técnica lúdica, se aproxima mucho a la decolonialidad que se entiende como, el conjunto de relaciones sociales que tienden a la “reciprocidad, a la desmercantilización [*reproducción mercantil simple*], a la relacionalidad y al autogobierno, para la satisfacción de las necesidades básicas materiales y espirituales y la reproducción integral de la vida, desde acciones liberadoras y solidarias entre los humanos y con la Madre Tierra” (López & Marañón, 2019, pág. 176) que, “vincule a todos los seres vivos sin jerarquías de género, de ‘raza’ y ‘clase’, y

sin relaciones de dominación y explotación, en un horizonte histórico de sentido orientado a los Buenos Vivires” (López & Marañón, 2019, pág. 176). Al parecer, se trata de lo que Rodolfo Quiroz Rojas, a partir de su lectura de Mariátegui, denomina como una “**espacialidad indígena**”.

Para Mariátegui existe una *conexión histórica y subjetiva entre la naturaleza y las prácticas sociales indígenas*, distinguiendo allí un campo antagónico con las prácticas coloniales y liberales, destinadas a producir y extraer las riquezas naturales con mero *calculo capitalista*. (...) De lo que trataba, más bien, era de recuperar aquellas *subjetividades que han defendido y practicado un uso colectivo y no contradictorio con la naturaleza y la tierra*: las tierras comunales o bienes comunes (Quiroz, 2017, p. 215).

*Echeverría identifica la técnica lúdica en la tradición occidental y Mariátegui una técnica similar de origen quechua*; ambas reprimidas e instrumentalizadas por el sistema capitalista. La decolonialidad apuesta exclusivamente por la técnica de origen no occidental, corriendo el peligro de caer en esencialismos-fundamentalismos. Las técnicas de los pueblos originarios destruidas por la colonialidad apenas permiten la reproducción marginalizada de la vida. Mientras la elite monopolizó y administra la técnica moderno capitalista. Los pueblos originarios, campesinos y obreros sufrieron esta doble explotación, enfrentarse a la existencia sin herramientas técnicas y la servidumbre (Pacheco, 2023). La colonialidad impuso la reproducción de la técnica y cultura europea como única posibilidad de prolongar la vida, alcanzar el cielo cristiano o el progreso capitalista. Será el **Indio Chauffeur**, caracterizado por dominar la técnica occidental (Pacheco, 2023), el predecesor del proletariado contemporáneo. Pese a la consolidación de la modernidad capitalista, siempre persiste una “peculiar ‘*saudade*’ dirigida precisamente hacia el otro, hacia aquella otra forma social en la que posiblemente la contradicción y el conflicto encuentra una solución, en la que lo humano y lo Otro, lo ‘natural’, puedan ‘*reconciliarse*’ (*versöhnen*)” (Echeverría, 1988, p. 138).

La dinámica de las leyes del mercado capitalista “subsume la voluntad estructuradora de sentido político/religioso de la comunidad, cosifica dicha dinámica de sociabilidad/religiosidad al valor valorizándose” (Ramos, 2021, pág. 43). Con el capitalismo, el papel del sujeto se pierde en medio de las relaciones sociales de producción, las relaciones antes cooperativas y la afinidad técnica-cultural entre sujeto y objeto de trabajo, desaparecen bajo el eje capital-trabajo. El capital rompe con las comunidades tradicionales y re-organiza las relaciones sociales de acuerdo a las exigencias de la productividad capitalista. En este contexto se entiende que, el

fetichismo<sup>23</sup> de las mercancías es, en el discurso crítico de Marx, “el corolario polémico de la teoría de la enajenación de la mercancía, la *enajenación* es la característica central del mundo moderno porque sólo en él la politicidad, la calidad específica de la existencia humana, se encuentra clausurada en el sujeto social y cedida al objeto social, *cosificada* en él” (Echeverría, 1986, p. 198). La religiosidad profana moderna tiene como fetiche a la mercancía capitalista. El desencantamiento, desacralizador del mundo católico tradicional, ha sido acompañado por un proceso paralelo, un encantamiento frío o mercantilización de la vida que involucra la pobreza y desperdicio de experiencias o valores de uso. El lugar que ocupaba Dios ha sido ocupado por el valor que se autovaloriza, así podemos inferir la diferencia radical entre el fetichismo pre moderno y el capitalista (Echeverría, 2011, p. 139). Se trata de la ideología del *éxito individual* y el *progreso nacional capitalista*. ¿Cómo emancipamos las almas antes entregadas al Dios cristiano y ahora al progreso capitalista?

La modernidad capitalista, colonial y patriarcal en la dimensión superestructural puede entenderse con tres conceptos esenciales: *hybris*, *creativismo desatado* y *epistemologismo*. El primero, trata a la naturaleza “como el conjunto de reservas (*Bestand*) de que dispone el Hombre–, de una *hybris* o *desmesura* cuya clave está en la efectividad práctica tanto del conocer que se ejerce como un ‘trabajo intelectual’ de apropiación de lo que se tiene al frente como de la modalidad matemático cuantitativa de la razón que él emplea” (Echeverría, 2011, p. 80). En la dimensión estética, la naturaleza se convierte en *paisaje* o *mercancía*. Segundo, Adolfo Sánchez Vásquez con el *creativismo desatado* se refiere, “al fascinante espectáculo de la sociedad moderna, la *artificialidad* y la *fugacidad* de las configuraciones cada vez nuevas que se inventa para su vida cotidiana y que se suceden sin descanso (...) afán de compensar con aceleración lo que falta de radicalidad. (...) El *creativismo* es el sustituto de la revolución formal” (Echeverría, 1988, p. 159). Se trata de la sociedad del espectáculo descrita por Guy Debord (1931-1994). Y tercero, *epistemologismo*, “desarrollo de la técnica exigida por el productivismo y en el cultivo de sus quintaesencias: la ciencia como investigación, esto es, como descubrimiento, conquista y ocupación de lo otro por la imaginación

---

<sup>23</sup> Un **fetiche** “es una acción, una palabra o una cosa que sirve de instrumento para lograr un hechizo (feitiço), es decir, para provocar la actualización de lo sobrenatural en una situación singular concreta. (...) Su presencia real es así necesariamente doble o “mística”, a un tiempo profana y sagrada, material y espiritual, terrenal y celestial. Es un objeto cuya función ordinaria o natural en la vida social se halla visitada y absorbida por función milagrosa y sobrenatural” (Echeverría, 1986, p. 198)

cuantificante” (Echeverría, 1988, p. 105). La colonización se relaciona con el monopolio y administración de la técnica moderna por parte de las elites criollas a nivel nacional y el “control de la orientación, regulación y decisión del proceso de desarrollo mundial basado en el monopolio avanzado del sector del conocimiento científico y la *creatividad ideal*” (Mohanty, 2017, p. 313).

En la historia de América Latina, la armazón económica de la modernidad capitalista ha sido siempre demasiado endeble como para sustentar la fusión completa de los rasgos profundos de la modernidad con los rasgos propios del capitalismo. Entre otros, el rasgo moderno de la crisis de las identidades arcaicas, de su necesidad de refundarse y mestizarse no ha podido ser vencido en las sociedades latinoamericanas por la tendencia capitalista a la fijación de las mismas y a su integración dentro de las múltiples identidades nacionales, a la sustitución del mestizaje identitario por el apartheid de las identidades sociales consolidadas e inmutables. Esta falta de coincidencia plena entre lo moderno y lo capitalista hará que el tipo de modernidad capitalista que aparezca en América Latina se diferencia considerablemente del que será dominante en la historia moderna de Occidente; es lo que hará, por lo demás, que la miseria moderna que se extiende sobre el continente sea confundido con una miseria premoderna, a la que sólo la modernización capitalista sería capaz de poner fin! (Echeverría, 2005, p. 2002).

En este sentido se entiende la necropolítica, se identifican y clasifican las razas, géneros y clases que no son aptas para reproducir la modernidad capitalista, colonial y patriarcal, se trata del “colonialismo interno, que ha permitido a las élites mestizo-criollas escamotear las luchas indígenas y reciclarse en su control sobre el aparato del estado” (Cusicanqui, 2015, p. 19). La articulación orgánica y objetiva del proyecto moderno con la colonialidad imperialista, con los patriarcados tradicionales y con la economía capitalista, es posible gracias a la existencia del Estado. Para Echeverría, a diferencia de la decolonialidad, la modernidad y capitalismo si bien están emparentados orgánicamente y su vinculación da a luz al mundo contemporáneo, son procesos distinguibles, identificando en la modernidad tradiciones emancipadoras que no se puede desconsiderar en la lucha contra el capitalismo, colonialidad y patriarcado.

El Estado moderno se caracteriza esencialmente por la administración de la *autarquía* y la *democracia*.

La primera [autarquía] -en sentido revolucionario- intenta problematizar las posibilidades que tiene la sociedad de liberar la actividad política de los individuos humanos a partir de la reconquista de la soberanía o capacidad política de la sociedad, intervenida por el funcionamiento destructivo (antisocial, anti-natural) de acumulación del capital. La segunda [democracia]-en sentido reformista- intenta, a la inversa, problematizar dentro de los márgenes de la soberanía “realmente existente”, las posibilidades que tiene el juego democrático del estado moderno de perfeccionar la participación popular hasta el grado requerido para nulificar los efectos negativos que pueda tener la desigualdad económica estructural sobre la vida social (Echeverría B. , 1997, pp. 175-176).

La soberanía como corazón del Estado moderno, subsume mediante su aparatage institucional las autarquías, como subsume las formaciones sociales no capitalistas, poniéndolas a disposición de la dinámica de la reproducción capitalista. La autarquía alienada, la voluntad cósmica, es la identidad política propia de la democracia representativa. La lógica capitalista construye una comunidad artificial de individuos aislados supuestamente ligados por la competencia para la sobrevivencia o el lucro. El sujeto ideal del Estado moderno se orienta hacia la *blanquitud*, construida mediante un *ethos realista* (Echeverría, 1997, p. 49), expresión objetiva en el mundo de la vida de la colonialidad del poder (Orellana, 2015, p. 149) (Quijano, 2020, pág. 7), es el *trabajo sobre sí* que tiende a la construcción individual de sentires, pensares y prácticas propias de la vida moderna capitalista, cuyos cánones ideales fetichizados son: hombre, blanco-mestizo de origen europeo o norteamericano, propietario, heterosexual, católico, protestante o evangélico. De forma similar, Castro-Gómez identifica la “*colonización del mundo de la vida*”, “las prácticas coloniales e imperialistas no desaparecieron una vez concluida la segunda guerra mundial y los procesos emancipatorios del Tercer Mundo. Estas prácticas tan solo cambiaron su naturaleza, su carácter, su modus operandi” (Castro-Gómez, 1998, p. 122).

El Estado, en el ejercicio de su soberanía, organiza el mundo mediante la propiedad privada, la segregación racial-territorial y el patriarcalismo modernizado; “en el contexto de la democracia se postergan los problemas del propietario privado mientras que, los estados nacionales aparecen como sujetos económicos y oligárquicos” (Echeverría, 1997, p. 47). Así el mito del Estado-nación elimina la posibilidad de autarquía y con el mito de la democracia legitiman una sola política que es la *no-política* (Castro, 2023, p. 620), en realidad se trata, de la administración privada de la cosa pública por parte de la elite, de forma colonial y machista; el espacio público, el de la política, es convertido en un espacio domestico de transas de todo tipo entre la elite. La mercantilización de la vida, “se trata de un paradigma capitalista que nos despolitiza, y mantiene en una posición de consumidores en todo ámbito” (Castro, 2023, p. 620).

El Estado moderno, basado en el ejercicio de la soberanía, administra la democracia y reprime las autarquías; tiende estructuralmente hacia el autoritarismo, siendo el tipo o condición ideal para la reproducción del Neoliberalismo contemporáneo.

El estado ha sido despedido de su función instauradora de un encuentro en el vaivén de presiones ejercidas, en un sentido, por el capital y, en otro, por la sociedad, y ha sido encargado de imponer incuestionadamente las primeras

sobre las segundas, sea por las buenas, mediante una política demagógica, o por las malas, sirviéndose de la represión. El estado liberal ha madurado hasta convertirse en un “*estado autoritario*”, es decir, obediente hacia arriba, hacia el capital, e impositivo hacia abajo, hacia la sociedad (Horkheime, 1980, pp. 3-4).

En este contexto neoliberal, las izquierdas realmente existentes han sido los llamados progresismos latinoamericanos, última expresión de la izquierda tradicional que se configuró en torno a la Revolución Cubana.

Las alternativas siguen estando en los márgenes cuya dominación y explotación prolonga la desigual y la riqueza de las élites. El objetivo es liberar las potencialidades emancipadoras de las tradiciones oprimidas. En otras palabras, se trata de encantar, sacralizar o sublimar el mundo capitalista con otros proyectos de vida, lo que involucra, en palabras de Álvaro Campuzano la **refuncionalización de las técnicas**, “que las libera de sus usos para la acumulación capitalista” (Campuzano, 2013, p. 115). La alternativa es “la vitalidad del comunismo<sup>24</sup> indígena que impulsa invariablemente a los aborígenes [y a sus descendientes modernos] a variadas formas de *cooperación y asociación*” (Mariátegui, 2005, p. 67), que significa retomar la,

propiedad colectiva de la tierra cultivable por el ayllu o conjunto de familias emparentadas, aunque dividida en lotes individuales intransferibles; propiedad colectiva de las aguas, tierras de pasto y bosques por la marca o tribu, o sea la **federación de ayllus** establecidos alrededor de una misma aldea; cooperación común en el trabajo; apropiación individual de las cosechas y frutos (Mariátegui, 2005, p. 43).

En términos contemporáneos significa que,

nuestra esperanza es, precisamente, que, en una sociedad asentada sobre una amplia base económica, constituida por una **federación de talleres** donde los obreros libres estarían animados por un vivo entusiasmo por la producción, el arte, la religión, la filosofía podrán tomar un impulso prodigioso y el mismo ritmo ardiente y frenético transportará hasta las alturas (Mariátegui, 2008, p. 58).

El pensamiento crítico Latinoamericano se relaciona con la emancipación profunda de los oprimidos y sus proyectos de vida, la recuperación de lo político<sup>25</sup>, la autarquía, la posibilidad de construir un futuro utópico. Las prácticas, saberes y sentires de origen andino se encuentran subsumidos al servicio de la reproducción de la economía capitalista por lo cual se requiere *sanar, cuidar y disfrutar* la vida comunitaria. En los proyectos críticos se observa dos fuerzas, el encantamiento/sacramentación/estetización

---

<sup>24</sup> “El comunismo moderno es una cosa distinta del comunismo inkaico. (..) Uno y otro comunismo son un producto de diferentes experiencias humanas. Pertenecen a distintas épocas históricas.” (Mariátegui, 2005, p. 63)

<sup>25</sup> Lo político se relaciona con la capacidad humana de decidir la forma que construye su sociabilidad, por ende, el mundo. La política se relaciona con el orden institucional establecido de la reproducción del estatus quo.

del mundo en contra de la ideología del progreso capitalista que subsumió la católica, y que comienza agotarse violentamente. Es decir, se propone recuperar los valores de uso disponibles y subsumidos por la dinámica del valor de cambio. Proponemos pasar del espectáculo de las mercancías a recuperar la sacralidad o magia de las relaciones humanas y no humanas. Lo cual se relaciona con la reestructuración del orden social de raíz y la emancipación de los oprimidos.

## **2.2 Sentispraxispensares entre el Romanticismo y la Melancolía**

El pensamiento crítico latinoamericano, involucra la construcción heroica de una filosofía de la historia Andina-Latinoamericana (Mariátegui, 2005), una dialéctica entre los diversos elementos de orden social y cósmico, critica al progreso y al positivismo hegemónico en la ciencia, critica a la comprensión mecanicista entre estructura-superestructura y denuncia del eurocentrismo colonial. Nos enfocamos en el papel de la religión y el mito, en la movilización de potencialidades emancipadoras de orígenes diversos.

Por su misticismo católico, Mariátegui fue llamado como monje laico (Pacheco, 2023); “Flores Galindo, [...] Guillermo Rouillon, Anibal Quijano y, [...] Monica Bruckmann atribuyen la fe religiosa de Mariátegui a la influencia maternal. Robert Paris [...] [a] contenido más literario” (Melo, 2019, p. 62). Leila Escorsim, “sostiene que, ‘en busca de Dios’, se volvió menos hacia cualquier forma de teísmo (o salvación personal) que hacia el aspecto estético de la experiencia religiosa” (Melo, 2019, p. 62). Mariátegui parte del concepto de mito de George Sorel, “lo reformula dentro del contexto de su concepción revolucionaria, [...] como oportunamente nos recuerda William Rowe, para comprender la manera en que el autor concibe la articulación entre tradiciones político-religiosas andinas y tradiciones político-seculares occidentales” (D’allemand, 2016, p. 541).

La experiencia nos prueba que las construcciones de un futuro indeterminado en el tiempo pueden ser muy eficientes y tener muy pocos inconvenientes, cuando son de cierta naturaleza; esto ocurre cuando se trata de mitos en los que se encuentran las tendencias más fuertes de un pueblo, de un partido o de una clase, tendencias que vienen a la mente con la insistencia de los instintos en todas las circunstancias de la vida, y que dan aspecto de plena realidad a las esperanzas de acción inminente en las que se basa la reforma de la voluntad. Sabemos que estos mitos sociales de ninguna manera impiden que el hombre sepa aprovechar todas las observaciones que hace durante su vida y no le impiden llevar a cabo sus ocupaciones habituales (Sorel, 2003, p. 82) (traducción del autor).



Para Mariátegui el mito busca, “definir un *clima espiritual*, un **pathos**. Entregar una perspectiva a los intelectuales” (Fernandez, 1988, p. 184). El peruano “busca encender los *sentimientos vernáculos* que orienta a los oprimidos a enfrentar a la oligarquía nacional e imperialismo global mediante una revolución socialista” (Ramos, 2022, p. 268). De forma similar los feminismos comunitarios proponen reinterpretar la genealogía de la espiritualidad de las comunidades para “resignificar lo comunitario o que la comunidad reconozca la autonomía y promueva relaciones de horizontalidad y reciprocidad entre sus miembros o entre los géneros” (Torres, 2018, p. 254). Stefan Gandler refiriendo a Echeverría y su énfasis en la *praxis* indica que “el mito se debe comprender como elementos fantásticos e ideales alejados de la historia, una concepción totalmente incomprendida y al mismo tiempo exaltadora” (Gandler, 2015, pp. 212-215). Echeverría a propósito de la emancipación indica que “el carácter de mito lo otorga la omnipotencia del ser humano, esto es la creencia de que en cualquier momento puede cambiarlo todo” (Castro, 2023, p. 616).

Los sentires, pensares y prácticas utópicas diversas, latentes y constantemente reprimidas por el orden actual, despierta potencias emancipatorias de y en las tradiciones oprimidas: indígenas, negros, pobres y mujeres. “La noción de mito cubre una zona aún no constituida, que por el momento se resuelve en su pura dinámica, en una voluntad histórica que solo alcanza a expresarse programáticamente” (Fernandez, 1988, p. 184). Mariátegui “establece una relación dialéctica entre un *pathos revolucionario* y un *programa* que viabilice la construcción objetiva del comunismo” (Ramos, 2022, p. 269). Según Mariátegui el marxismo es un método, que prioriza la *praxis*, “filosofía [que] santifica los valores de la *práctica*” (Mariátegui, 2008, p. 104) o la transformación como acto de justicia. Programa transformador basado en los pensares, sentires y prácticas latentes de origen andino; es el caso, de la popular **minka**, trabajo comunitario basado en la *reciprocidad, complementariedad y correspondencia*.

Si tomamos dos concepciones contemporáneas sobre *praxis*, Echeverría la entiende “como la actual forma capitalista de praxis productiva mientras que Sánchez Vázquez, en sus teorías, se concentra más en aquella praxis que pretende suprimir, precisamente, la ‘praxis’, la cual es vista con horror porque es sumamente destructiva” (Guillén, 2009, p. 182). En este sentido, Sánchez Vázquez continúa y actualiza el proyecto de Mariátegui, aunque debemos considerar la observación hecha por Echeverría que, tanto praxis como revolución fueron categorías que se mitificaron y alienaron con la

ideología del progreso (evidente en la comprensión de la evolución histórica por etapas). Avanzando en este sentido, la definición de ethos aparece como una alternativa para caracterizar la praxis alienada, precisamente, nuestro objetivo es su liberación. Nuestras teorías críticas coinciden en superar el modelo revolucionario europeo, “de la revolución gloriosa en Inglaterra, la Revolución Francesa y la revolución bolchevique en Rusia. Repensar quiere decir desprender la lógica de las Independencias descolonizadoras de las revoluciones burguesas y socialistas” (Mignolo, 2016, p. 32).

La teología de la liberación es una opción teologal conocida como la opción por los pobres, surge en la década de los setenta en Latinoamérica, un periodo histórico caracterizado por la influencia de la revolución cubana y varias iniciativas guerrilleras en el continente. Se trata del encuentro entre sectores cristianos y marxistas. “Por fin parecía haberse superado la contradicción histórica y filosófica entre ambos. (...) la teología de la liberación interesaba por ser la expresión del compromiso revolucionario de clérigos y militantes católicos en el terreno de la acción colectiva” (Chaouch, 2007, p. 429). Como lo afirmó el teólogo peruano Gustavo Gutiérrez, en su obra fundadora de 1971, “la teología de la liberación no pretendió tanto proponer un nuevo tema para la reflexión teológica, sino más bien una *‘nueva manera de hacer teología’*, como: ‘reflexión crítica sobre la **praxis histórica**’” (Gutiérrez, 1971, p. 33).

La teología de la liberación, sobre la emancipación se refiere a una **práctica mística**, entendida como la “interpretación del orden del universo, así como una versión romántica, asociada con una dimensión humana, orientada a la contemplación de la unidad y pertenencia del hombre a la naturaleza (mística min). Se trata de una de las vertientes del *ecologismo de los pobres*” (Castillo, 2020, pág. 1). Pero esta observación no se relaciona con la inmovilidad o la mera observación, al contrario, “la comunidad experimenta y siente a lo sagrado en la cotidianidad de su existencia, en el ejercicio político, y en este sentido, ve una mística en su **praxis social**” (Londoño, 2021, pág. 142). Esta teología posee el mismo horizonte que la teoría crítica, rehabilitar para la experiencia del ser humano, recuperar la autarquía y politicidad, “lo innovador y revolucionario de esta metodología teológica es que va de abajo hacia arriba y no de arriba hacia abajo, brota de la realidad social y desde allí piensa el modo en que se vivencia al Misterio” (Londoño, 2021, pág. 143).

Siguiendo al pensamiento teológico de Leonardo Boff y Frei Beto, podemos definir que “el quehacer latinoamericano parte de la experiencia de la fe en dos niveles

complementarios: el de la *praxis* y el de la *contemplación*, el de la *espiritualidad* y el del *compromiso*” (Londoño, 2021, pág. 143). Lo que se relaciona con la teología de Monseñor Leónidas Proaño (1910-1988), basada en la construcción del paraíso católico en la tierra como acto de justicia y rechazo al pecado de la pobreza, de la explotación/dominación y del racismo. Es decir, la religión “como utopía realizable en la historia para construir una sociedad más justa, y busca traducir el tono contemplativo en acciones” (Londoño, 2021, pág. 145). Lo que se relaciona con la *fenomenología* Henri Bergson (1859-1941), “quien estima que el acto místico es aquel que rompe o abre los cuadros de la sociedad cerrada y, en general, de toda inmanencia para seguir el impulso creador que conduce a lo trascendente y constituye el ser mismo de la persona” (Mora, 1979, p. 209). Podemos entender la *práctica mística* como un impulso sagrado que moviliza las fuerzas sociales para la transformación del mundo, justicia para y desde los oprimidos.

En el caso de los *feminismos*, rastrean la existencia y orígenes de los matriarcados originarios, para entender la hegemonía del patriarcado tradicional. En un inicio se trató de la devoción por diosas femeninas que se relaciona con “la supremacía del *matriarcado* [que] duró milenios, pero tuvo que ceder frente al *patriarcado* después de una larga interiorización de la imagen paterna” (Rossi, 2009, pág. 285), que significó la consolidación del *patriarcalismo* como sistema hegemónico de organización social. “Bajo el dominio de la mujer, había mantenido la sumisión a la naturaleza, vivida como la Gran Madre procreadora y nutritiva, el politeísmo, la veneración de los dioses, de los vínculos sagrados de la sangre y el suelo, el culto de los muertos, la comunidad de los bienes, la igualdad social, la fraternidad universal y, por tanto, la estabilidad y la paz” (Rossi, 2009, pág. 280). La ruptura de este orden por el patriarcalismo representó “un triunfo de la *espiritualidad sobre la sensualidad*; (...) una renuncia de lo pulsional” (Freud, 1991, p. 109), que configuró a la madre como referencia negativa a reprimir en lo psicológico, socio-político y filosófico, como “símbolo del inconsciente, amenaza (...) [para] el desarrollo del yo, su autonomía. El triunfo del principio paterno, dice [Johann] Bachofen [1815-1887], implica la emancipación de las manifestaciones de la naturaleza, la elevación de la existencia humana por encima de la vida corpórea, material; con ello el hombre rompe las cadenas del *telurismo*” (Rossi, 2009, pág. 285).

El patriarcado y su “principio de racionalidad modifica por completo la naturaleza, que se volverá *objeto* de la intervención y de la explotación en *exceso* del hombre, hasta

la *catástrofe ecológica* que hoy amenaza su supervivencia. La naturaleza, despojada de sus calidades metafísicas, será reducida a objeto de utilidad y de cálculo” (Rossi, 2009, pág. 287). Es decir, “la división del trabajo, que había empezado en la Edad de Bronce y de Hierro, alejará a la mujer de cualquier actividad fuera del ámbito de la reproducción. Ella, que había introducido la agricultura, la cerámica, el tejido, se limita ahora a criar a sus hijos. Su rol como madre se invierte: de protectora pasa a ser madre ‘protegida’ por el hijo” (Rossi, 2009, pág. 287). Con el cristianismo se consolida el patriarcalismo, en la concepción de un único Dios, cuya referencia se relaciona con la imagen del hombre blanco occidental y heterosexual; y cuyo orden teológico y sacramental se centra en la figura del sacerdote/hombre. Con la invasión europea se prolonga dicho orden a nuestras tierras.

Como parte y prolongación de la modernidad occidental a partir de la revolución científica de los siglos XVI-XVII, se consolidó el patriarcalismo, colonialismo y modernidad occidental. Cuya esencia se expresa claramente en el pensamiento de Francis Bacon (1561-1626), René Descartes (1596-1650), Thomas Hobbes (1588-1679) e Isaac Newton (1643-1727). El método que usaban, considerado como *'neutral'*, *'objetivo'*, *'científico'* “un modo peculiarmente masculino de agresión contra la naturaleza y de dominación sobre las mujeres y las culturas no occidentales. (...) hipótesis de manipulaciones controladas de la naturaleza (...) tiene el poder de conquistarla y subyugarla, de conmovérla hasta sus cimientos” (Vandana Shiva, 1996, pág. 324). La influencia de estas características de occidente se expresa en el proceso de coloniaje de nuestro continente y en la subjetividad Latinoamericana que se construyó.

El carácter liberador de la teología de los pobres, también se encuentra presente en los *feminismos comunitarios* que, surgen avanzada la segunda mitad del siglo pasado, “tienen dos orígenes fundamentales: 1. Los feminismos decoloniales de izquierdas y 2. los feminismos indígenas surgidos de las experiencias de las mujeres como parte orgánica de las organizaciones indígenas” (Ramos, 2022, pág. 57). A largo de su historia los feminismos comunitarios “(en interacción con los feminismos autonomistas, decoloniales, desarrollistas, institucionales, parlamentarios) genera una crítica interna y cambios dentro de sindicatos, partidos políticos y principalmente dentro de las propias comunidades” (Ramos C. M., 2022, pág. 54). Los feminismos comunitarios surgen de la experiencia individual y colectiva de las mujeres miembros de las comunidades originarias. Ambas dimensiones se encuentran atravesadas esencialmente por dos ejes: el

territorial-cuerpo y el organizativo-praxis. Para comprender las múltiples violencias que viven las mujeres indígenas o negras se ha propuesto la categoría de **interseccionalidad** que, “asume que existe una matriz de dominación, pero en esta matriz se interseccionan varias formas de opresión: raza, género, sexo, clase, con este análisis se ha demostrado la exclusión histórica y teórico-práctica de las mujeres no-blancas de las luchas liberatorias llevadas a cabo en el nombre de la Mujer” (Lugones, 2008, p. 77). Lo paradójico que, acontece de forma similar con el uso de las categorías feminismo, pues “encubren una nueva hegemonía de clase, raza y de generación entre las mujeres” (Fernández, 2013, p. 72).

Una de las primeras lideresas indígenas de Bolivia, Domitila Chungara (1937-2012), secretaria del Comité de Amas de Casa del Distrito Minero Siglo XX, en la Tribuna de la sociedad civil de la Primera Conferencia Internacional de la Mujer (1975) percibió la relación compleja de una triple exclusión. En este evento la líder indígena al relacionarse con las demás mujeres de clase media y alta, sintió que había un abismo entre ellas, al poseer intereses distintos e incluso antagónicos. En el caso de la lideresa boliviana, si bien comparte su condición de mujer con las demás participantes, su condición racial y de clase la distancia de un proyecto común. Una de las razones de la confrontación entre los diversos feminismos y el feminismo comunitario, es la importancia que le da este último, a la comunidad. Solo la praxis frente a la dominación y explotación resuelve la militancia en uno u otro proyecto (Ramos C. M., 2022).

En este contexto, se establece como **praxis**, siguiendo la lógica comunitaria de lo común, a la participación activa en el quehacer o reproducción de lo comunitario. El mejor ejemplo es la *asamblea comunitaria* o la *minka*, según la cual, son beneficiarios de los logros comunitarios quienes participan del trabajo para conseguirlos. Dicha lógica, se relaciona con la politización o autarquía para construir un proyecto comunitario, en el caso del feminismo trata de una “forma de legitimación en el marco de antagonismos políticos y no como algo dado, como una realidad prediscursiva, sino como un proceso en el que se crean subjetividades políticas” (Fernández, 2013, p. 157) o praxis. Los feminismos comunitarios rompen la realidad fetichizada, sublimada o encantada por la modernidad capitalista, colonial y patriarcal, por ejemplo, la figura del padre, del héroe o de la madre sufriente o abnegada.

En el planteamiento de recuperación y defensa histórica de mi territorio cuerpo tierra, asumo la recuperación de mi cuerpo expropiado, para generarle **vida, alegría vitalidad, placeres** y construcción de **saberes liberadores** para la

toma de decisiones y esta potencia la junto con la defensa de mi territorio tierra, porque no concibo este cuerpo de mujer, sin un espacio en la tierra que dignifique mi existencia, y promueva mi vida en plenitud. Las violencias históricas y opresivas existen tanto para mi primer territorio cuerpo, como también para mi territorio histórico, la tierra. En ese sentido todas las formas de violencia contra las mujeres, atentan contra esa existencia que debería ser plena (Cabnal, 2010, p. 23).

El feminismo comunitario, se define como *praxis descolonizadora y liberadora de la comunidad* (Ramos C. M., 2022, p. 54), cuya forma de “lo político suelen ser el **cuidado**, así como la reapropiación social de la riqueza y los bienes producidos colectivamente que garantizan la posibilidad de reproducción de la vida colectiva” (Gutiérrez, 2017, p. 72). Por ejemplo, dentro del orden capitalista “los atractivos de la domesticidad y la promesa de sacrificar nuestras vidas para producir más trabajadores y soldados para el Estado no tenía lugar en nuestro imaginario” (Federici, 2013, p. 19). La labor doméstica dentro de la comunidad, se organiza de acuerdo a un orden tradicional naturalizado. En este horizonte no se trata de asalariar el trabajo doméstico sino en modificar de forma estructural el *sistema de cuidados*. Lo cual involucra “resignificar lo comunitario o que la comunidad reconozca la autonomía y promueva relaciones de horizontalidad y reciprocidad entre sus miembros o entre los géneros” (Torres, 2018, p. 254). También, “significa decir que la opresión de género no sólo vino con los colonizadores españoles, que también había una propia versión de la opresión de género en las culturas y sociedades pre coloniales” (Paredes, 2010, p. 73). Involucra la existencia de machismos en las diversas tradiciones que nos constituyen que, deben ser identificados y transformados, como parte de desmitificar<sup>26</sup> a la comunidad, para que deje ser considerada un tipo ideal para la vida per se. Lo cual implica una relectura genealógica del orden ancestral y su dimensión espiritual. Se trata de la metodología feminista: **sanar**, **cuidar** y **disfrutar** la vida en todas sus expresiones, desde lo local y comunitario. Por ejemplo, a diferencia del ethos histórico de Echeverría que, se trata de una práctica del cuidado conservadora forzada por el orden totalitario vigente. En este caso, el cuidado ubicado en medio de sanar y disfrutar, involucra una orientación emancipadora, la apropiación de todos los medios necesarios para cumplir sus objetivos.

Regresando al marxismo, en la segunda ola pese a estar bajo la influencia estalinista, nos presenta experiencias emancipatorias interesantes. En Centroamérica la vanguardia revolucionaria “fue creada por medio de la fusión del marxismo con

---

<sup>26</sup> Aquí habría que hacer un alto y hablar largamente de la erradicación de la sexualidad precatólica americana, *pecaminosa*, según todas las crónicas; es decir, *libre* (Martínez L. Á., 2015). Lo cual puede prestarse para una lectura esencialista de las comunidades precolombinas.

tradiciones populares de lucha social y antiimperialismo que permanecieron en la memoria colectiva de los oprimidos: la lucha de [Augusto César] Sandino [1895-1934] contra la intervención norteamericana en Nicaragua (1927-34), la insurrección de 1932 en El Salvador y la lucha centenaria de los indígenas contra la colonización en Guatemala” (Löwy, 2007, p. 60). La tercera ola del marxismo, bajo la influencia de la Revolución Cubana (1959), del trotskismo y del maoísmo tuvo como principales referentes al *castrismo* y/o *guevarismo*. “Una de las características más fundamentales de la interpretación del marxismo de esta corriente es cierto ‘*voluntarismo revolucionario*’, político y ético, en oposición a todo determinismo pasivo y fatalista” (Löwy, 2007, p. 49). De un lado, Ernesto Guevara (1928-1967) el guerrillero heroico, como tipo ideal del revolucionario; y del otro, Fidel Castro (1926-2010) como el padre administrador del Estado Socialista. Las guerrillas<sup>27</sup> latinoamericanas se movilizaron bajo el horizonte utópico, táctico y estratégico de la Revolución Cubana. La Revolución Nicaragüense (1979-1990) fue la prolongación de la guerra de Sandino iniciada hace medio siglo. Un caso similar ocurrió de 1961 a 1963 en Perú, un militante trotskista, Hugo Blanco lideró uno de los mayores movimientos campesinos de masas en la historia reciente del continente (Löwy, 2007, p. 53). Mientras tanto Sendero Luminoso en el mismo Perú, parece estar más inspirada en Pol Pot (1925-1998) que en Mao Tse-Tung (1893-1976) (Löwy, 2007, p. 55).

Para definir y caracterizar las teorías críticas andinas-latinoamericanas con potencial emancipador, las ubicamos entre el *romanticismo* y la *melancolía*. El romanticismo es una corriente de pensamiento que surge como crítica al advenimiento de la modernidad capitalista.

Movimiento cultural que nace a finales del siglo XVIII como una protesta en contra del advenimiento de la civilización capitalista moderna, una rebelión en contra de la irrupción de la sociedad industrial/burguesa –una sociedad

---

<sup>27</sup> “Fueron los guerrilleros de la FALN (Fuerzas Armadas de Liberación Nacional, dirigidas por Douglas Bravo) y del MIR (Movimiento de Izquierda Revolucionario, dirigido por Américo Martín) en Venezuela, las FAR (Fuerzas Armadas Revolucionarias, lideradas por Turcios Lima) y el MR-13 (Movimiento Revolucionario 13 de Noviembre, liderado por Yon Sosa) en Guatemala, el MIR (liderado por Luis de la Puente Uceda) y el ELN (Ejército de Liberación Nacional, dirigido por Héctor Béjar) en Perú, el FSLN (Frente Sandinista de Liberación Nacional, dirigido por Carlos Fonseca) en Nicaragua, el Movimiento 14 de Junio en la República Dominicana y, finalmente, el ELN del propio Guevara, en Bolivia. Además, tenemos al Movimiento de Liberación Nacional - Tupamaros (liderado por Raúl Sendic) en Uruguay, el PRT-ERP (Partido Revolucionario de los Trabajadores - Ejército del Pueblo, liderado por Roberto Santucho) en Argentina, la ALN (Acción Libertadora Nacional, liderada por Carlos Marighella) y el MR-8 (Movimiento Revolucionario 8 de Octubre, liderado por el capitán Carlos Lamarca) en Brasil, y el MIR (liderado por Miguel Enríquez) en Chile. Aunque tuviesen bases en el campo, esos movimientos eran fundamentalmente urbanos” (Löwy, 2007, p. 60).

fundada en la racionalidad burocrática, la reificación mercantil, la cuantificación de la vida social y el «desencantamiento del mundo» (según la célebre fórmula de Max Weber). Una vez surgido, con Rousseau, William Blake y la Frühromantik alemana, el romanticismo no desaparecerá más de la cultura moderna y constituye, hasta nuestros días, una de las principales estructuras de sensibilidad de nuestra época (Löwy, 2005, p. 50).

El romanticismo de las teorías analizadas, se relaciona con una crítica al colonialismo impuesto, mediante un genocidio inicial de los pueblos originarios y su posterior dominación para la explotación, clave para el desarrollo del capitalismo global contemporáneo. La crítica a la modernidad capitalista “se hace en nombre de valores sociales, éticos, culturales o religiosos pre-capitalistas, y constituye, en último análisis, una tentativa desesperada de «re-encantamiento del mundo»” (Löwy, 2005, p. 50). En nuestro caso se relaciona, con la redención de las tradiciones oprimidas de los Andes, representadas por los indígenas, campesinos y obreros que encuentran en el comunitarismo la posibilidad de sanar, cuidar y disfrutar la vida. “El mesiánico milenio no vendrá nunca. El hombre llega para partir de nuevo. No puede, sin embargo, prescindir de la creencia de que la nueva jornada es la jornada definitiva” (Mariátegui, 1970, p. 24).

Los rasgos fundamentales de la religión inkaica son su *colectivismo teocrático* y su *materialismo*. [...] La religión del quechua era un *código moral* antes que una concepción metafísica, hecho que nos aproxima a la China mucho más que a la India. El Estado y la Iglesia se identificaban absolutamente; la religión y la política reconocían los mismos principios y la misma autoridad. Lo religioso se resolvía en lo social. [...] La propagación de las religiones orientales cambió todo esto: inculcó la idea de que la comunión del alma con Dios y su salud eterna eran los únicos fines por los cuales valía la pena de vivir, fines en comparación de los cuales la prosperidad y aun la existencia del Estado resultaban insignificantes (Mariátegui, 2005, p. 135).

Nuestras corrientes de pensamiento se aproximan, en mayor o en menor medida, al **mesianismo andino o milenarismo**, que se relaciona con la redención urgente de los oprimidos. En última instancia no es solo un descubrimiento racional el que moviliza a la comunidad a emanciparse, sino un cuestionamiento ético y moral por las condiciones de injusticia actuales, lo que Mariátegui denomina como la *moral de los productores*. En este sentido se relaciona con el apocalipsis, apocatástasis<sup>28</sup> o Tikkun judío<sup>29</sup>.

La fé en el resurgimiento indígena no proviene de un proceso de "occidentalización" material de la tierra keswa. No es la civilización, no es el alfabeto del blanco, lo que levanta el alma del indio. Es el mito, es la idea de la revolución socialista. La *esperanza indígena* es absolutamente revolucionaria. [...] La consanguinidad del movimiento indigenista con las corrientes revolucionarias mundiales es demasiado evidente para que precise

<sup>28</sup> Apocatástasis, (del gr. apokatástasis, “restitución a su condición original”). Un día en que todas las criaturas participarán de la gracia y de la salvación, en particular los diablos y las almas desviadas. (Enciclopedia de la Religión Católica, 2021).

<sup>29</sup> Tikún olam en hebreo significa "reparar el mundo". En Cabalá, (...) el Universo que conocemos está literalmente quebrado y necesita reparación. (Sensagent, 2021).



documentarla. Yo he dicho ya que he llegado al entendimiento y a la valoración justa de lo indígena por la vía del socialismo. [...] resuelve políticamente su indigenismo en socialismo (Mariátegui, 1927, p. 11).

Nuestras teorías se relacionan con la posibilidad de habilitar y ampliar para el conjunto de los cuerpos sociales las *prácticas, sentires y pensares* que responden a la tradición de los oprimidos. La re-creación comunitaria de la subjetividad, despierta deseos, fantasías y utopías sociales. “Encontramos una relación profunda entre el mito, la religión y el arte, por la relevancia que Mariátegui le otorga a la fantasía y a la imaginación para vislumbrar otras posibilidades distintas de construir la historia” (Ramos, 2022, p. 270).

Puede decirse que una fantasía oscila en cierto modo entre tres tiempos, tres momentos temporales de nuestro representar. El trabajo anímico se anuda a una impresión actual, a una ocasión del presente que puede despertar importantes deseos de la persona; desde ahí puede remontarse al recuerdo de una vivencia del pasado, infantil en muchas ocasiones, en que aquel deseo se cumplía, y entonces crea una situación referida al futuro, que se figura como el cumplimiento de ese deseo, justamente el que se manifiesta en el ensueño diurno o la fantasía, que lleva las huellas de su origen en la ocasión y en el recuerdo. En definitiva, pasado, presente y futuro aparecen encadenados o anudados por el deseo que corre a través de ellos y que los reanima (Freud, 1908, p. 5).

La redención de las clases oprimidas, rompe con el tiempo-espacio del orden vigente, permitiendo la emergencia de las tradiciones oprimidas con su propio tiempo-espacio.

Sobre la otra característica esencial, la palabra melancolía proviene del griego, *melankholia*, combinación de *melanos* (negro) y *kholé* (bilis). Se refiere a las dolencias del hígado, cuyo principal síntoma es la producción de una bilis oscura, cuyos principales efectos son la depresión e irritación (Ramos, 2022, p. 263). En un pasaje canónico de la filosofía de Aristóteles, “o conceito de melancolia supõe um vínculo entre a genialidade e a loucura (...) ‘o contraste entre a mais intensa atividade espiritual e seu mais profundo declínio’ (...) A concepção segundo a qual a melancolia estimula a capacidade profética vem da Antiguidade, através do tratado aristotélico *De Divinatione Somnium*” (Benjamin, 1984, p. 170). Para Immanuel Kant “Em Beobachtungen über das Ge/ühl des Schönen und Erhabenen, o filósofo atribui ao melancólico” *desejo de vingança ... inspirações, visões, tentações ... sonhos significativos, pressentimentos e presságios*” (Benjamin, 1984, pp. 170-171). En la escuela de Salerno (IX-XV) se mantuvo esta concepción mediante el estudio de los humores. “Na Renascença, que realizou a reinterpretação da melancolia saturnina segundo uma teoria do gênio, com um rigor nunca visto” (Benjamin, 1984, p. 173). La melancolía está relacionada profundamente con las

revelaciones proféticas. Según el melancólico, “olho sempre para o chão, porque brotei da terra, e agora olho para minha própria mãe” (Benjamin, 1984, p. 175). Esta condición emocional cuestiona la relación instrumental con la naturaleza. En la modernidad, “a melancolia trai o mundo pelo saber. Mas em seu tenaz auto-absorção, a melancolia inclui as coisas mortas em sua contemplação, para salvá-las” (Benjamin, 1984, p. 179). En este punto el romanticismo y la melancolía se encuentran despertando un mismo deseo reprimido radicalmente en el pasado. Al respecto (Konder, 1999, p. 119) al referirse a la melancolía de Benjamin.

La apasionada dedicación al combate estuvo acompañada de reticencias que le impidieron ceder al entusiasmo acrítico que a menudo sienten los revolucionarios por lo que están haciendo. La melancolía no se disipó, pero tuvo que adquirir un carácter especial, convirtiéndose en una "**melancolía heroica**", según palabras de Ernst Fischer. Tenía que estar en sintonía con las demandas de "*venganza*" de las clases sociales tradicionalmente explotadas, estimulándolas en sus movimientos de protesta. (...) con nostalgia, que no bastaba con protestar: era necesario actuar, tomar iniciativas, ir a la lucha. El capitalismo nos asfixia, nos destruye, nos toca a nosotros -sin ilusiones- movilizarnos contra él. Si no nos movilizamos para superarlo, estamos perdidos, porque - advirtió nuestro autor [Benjamin] - "*El capitalismo no morirá de muerte natural*" (Konder, 1999, p. 119).

El melancólico “se abstrae de las exigencias de los sueños del día a día, se rinde a las pesadillas, pero también a los sueños proféticos. El mayor riesgo que corre es caer en la *acedia*, [...] la *apatía*.” (Konder, 1999, p. 18).

Nuestra modernidad se caracteriza por la reproducción fractal y disponibilidad de diversas puestas en escena de la realidad que, potencialmente sirven para la reproducción objetiva de la vida, siendo el ejercicio factico del poder en la historia el que resuelve su avance efectivo. Lo cual caracteriza a la política latinoamericana: *el populismo*. La construcción fantasiosa de imágenes o escenas distrae la posibilidad objetiva de construir un proyecto social perdurable en la historia. Los derrotados han aceptado una sumisión alienante, paradójicamente para resistir, “agonía no es preludio de la muerte, no es conclusión de la vida. Agonía [...] quiere decir lucha. Agoniza aquel que vive luchando” (Mariátegui, 1977, p. 116). La *melancolía andina* encuentra sus fuerzas en las tradiciones originarias, rompiendo la apatía o la alienación.

Mariátegui seguía a “Don Miguel de Unamuno que predicaba el **quijotismo**. La mayoría de los europeos habían perdido el gusto de las aventuras y de los mitos heroicos” (Mariátegui, 1970, p. 14). De forma similar a Benjamin, encuentra en “la idea de un paraíso perdido –el comunismo primitivo de la teoría marxista, el matriarcado según Bachofen, la «vida anterior» de [Charles] Baudelaire [1821-1867]– [...] [que] inspira la

idea de la utopía, de una sociedad sin clases, sin Estado y sin dominio patriarcal” (Löwy, 2020, p. 16). Nuestra inspiración emancipatoria es el comunitarismo originario de las comunidades indígenas de los Andes. “Los sueños del futuro están siempre «casados» con elementos provenientes de la historia arcaica [...] una «sociedad sin clases» primitiva. Depositadas en el inconsciente colectivo, las experiencias de esta sociedad, «en conexión recíproca con lo nuevo, dieron nacimiento a la utopía»” (Löwy, 2005, p. 16). La alternativa es “la vitalidad del comunismo<sup>30</sup> indígena que impulsa invariablemente a los aborígenes a variadas formas de *cooperación y asociación*” (Mariátegui, 2005, p. 67).

Benjamin y José Carlos Mariátegui representan dos formas muy diferentes – por su contexto cultural y su gramática filosófica– de ruptura en nombre del marxismo con la ideología del Progreso, el evolucionismo positivista, las concepciones lineales de la historia, como también en su forma burguesa aquella del «progresismo» de izquierda... Ellos contribuyeron, cada uno a su manera singular y atípica, a repensar en nuevos términos el curso de la historia, la relación entre pasado, presente y futuro, las luchas emancipadoras de los oprimidos y la revolución (Löwy, 2020, p. 20).

Agregaría, comprenden que, el estado de injusticia actual “tiene sus raíces en el régimen de propiedad de la tierra [Pachamama]. Cualquier intento de resolverlo con medidas administrativas o policiales, con métodos didácticos o con obras viales, constituye un trabajo adjetivo superficial, mientras se mantiene la feudalidad [modernizada] de los gamonales” (Mariátegui, 2005, p. 29). La recuperación de la tierra no se reduce a la posesión y administración de los medios de producción sino en sanar, cuidar y disfrutar de la Pachamama o Madre Tierra. A nivel político-religioso se trata del “valor de la *asamblea*: ‘es una reverencia misma a la vida’; ‘es el poder real que está en el pueblo, en la base, cuando toma decisión una *asamblea comunal*”” (Friggeri, 2021, p. 4). El horizonte utópico del comunitarismo indoamericano es re-crear modernamente el comunitarismo vernáculo como alternativa al capitalismo colonial y patriarcal.

Tomando este aporte de Mariátegui, [marxismo crítico latinoamericano, teología de la liberación, decoloniales, feminismos comunitarios] podemos animarnos a decir que el Buen Vivir está expresando básicamente esa misma idea. Desde la periferia de la periferia emerge una alternativa superadora del capitalismo y el sujeto político y epistémico de esta propuesta invita a reformular quién es el sujeto revolucionario en América Latina, quién sería ese “proletariado” latinoamericano que inspira la lucha popular y superadora del capitalismo (Friggeri, 2021, p. 7).

---

<sup>30</sup> “El comunismo moderno es una cosa distinta del comunismo inkaico. (..) Uno y otro comunismo son un producto de diferentes experiencias humanas. Pertenecen a distintas épocas históricas” (Mariátegui, 2005, p. 63).

### 2.3 A modo de transición<sup>31</sup>

Son evidente las similitudes, especialmente las preocupaciones temáticas, entre el proyecto europeo de la teoría crítica<sup>32</sup> y el proyecto de Mariátegui, el primero, retoma el carácter emancipador latente de la modernidad, pero se encuentra atrapada en su eurocentrismo, se limita a pensar “la emancipación de la razón instrumental, del Estado moderno europeo, desconoce el orden colonial, el patriarcalismo, menosprecia la cultura popular posee una concepción elitista del arte, eurocéntricos (...) teorías racistas, la resistencia antimperialista y la oposición práctica dentro del imperio” (Said, 2012, p. 430). Precisamente su principal fortaleza es su debilidad, la dedicación casi exclusiva a des-instrumentalizar la razón. “Para los frankfurtianos de la primera generación – especialmente para Horkheimer y Adorno– la racionalización de occidente conlleva necesariamente dos patologías: *pérdida de la libertad y pérdida de sentido*” (Castro-Gómez S., 1996). Por su parte, Mariátegui toma con entusiasmo el ímpetu emancipador de la modernidad europea no capitalista, desde una perspectiva popular-periférica, considera al conocimiento/sentimiento como parte de la liberación popular: El Amauta<sup>33</sup>. La razón instrumental no se puede desalienar sin descolonizar y despatriarcalizar el poder. A diferencia de los revolucionarios europeos, dedicados exclusivamente al *saber* y al *hacer*, nos interesa el *sentir*: la relación dialéctica entre estas tres dimensiones potencialmente reconstruye (cuida-sana-disfruta) la autarquía de los individuos-comunidades. Esta relación dialéctica entre el *saber*, *sentir* y *hacer* constituye la dinámica y existencia de la subjetividad social. En nuestros tiempos: el saber se encuentra atrapado por la razón instrumental, el sentir por la apatía y el hacer esta enajenado/ethos. La administración de la vida comunitaria por parte de la elite, tiende al “*social-fascismo*” en palabras de Vittorio Codovilla (1894-1970), o en palabras de Florestan Fernandes (1920-1995), al analizar la dictadura brasileña, hacia una *contrarrevolución preventiva y permanente* (Fernandes, 1987, pág. 317): *necropolítica*.

En las tradiciones excluidas se reproducen **SPPs** relacionados con la descolonización, desmercantilización y despatriarcalización del mundo de la vida;

---

<sup>31</sup> Según (Real Academia Española, 2024) 1. f. Acción y efecto de pasar de un modo de ser o estar a otro distinto. 2. f. Paso más o menos rápido de una prueba, idea o materia a otra, en discursos o escritos. 3. f. Cambio repentino de tono y expresión.

<sup>32</sup>

<sup>33</sup> Palabra de origen quechua, “1. m. En el antiguo imperio de los incas, sabio o filósofo. 2. m. Bol., Ec. y Perú. Persona anciana y experimentada que, en las comunidades indígenas andinas, dispone de autoridad moral y de ciertas facultades de gobierno” (Real Academia Española, 2024).

movilizan las potencialidades transformadoras latentes, reprimidas o simplemente desperdiciadas de las tradiciones oprimidas. Nuestros SPPs se caracterizan por la reciprocidad, complementariedad y correspondencia; es el rescate de los valores de uso, mediante la reorganización del mundo/cosmos orientado por la justicia, construida aquí y ahora. Los SPPs se reproducen bajo la lógica de una *minka* que rescata elementos prácticos y abstractos para acuarpar emancipaciones que transiten de lo imposible y la desesperanza hacia sanar, cuidar y disfrutar de una vida bonita o Buenos Vivires. Los SPPs se movilizan en dos direcciones: deconstruir, desalienar, desublimar o desencantar los fetiches de la modernidad capitalista, colonial y patriarcal; y por otro lado, construir, sublimar, encantar la vida con posibilidades utópicos o Buenos Vivires. Lo que se relaciona con acabar con el apartheid (organización institucional e ideológica que niega cualquier otredad) (organización de la violencia, miedo, apatía y terror) como expresión radicalizada del proyecto neoliberal latinoamericano. Los SPPs promueven el encuentro o comunión entre nuestros tiempos-espacios para superar la injusticia vigente. Me gustaría cerrar este capítulo con dos citas que nos dan luces sobre la construcción de una gramática o plataforma comunitaria que permite el encuentro de las subalternidades, en diversidad, con propósitos emancipadores: los SPPs avanzan en esta dirección.

Formar un frente unido es ejecutar un acto de solidaridad en lo que dice respecto a un problema concreto y una necesidad urgente. Eso no significa renunciar a las teorías que cada partido sustenta ni a la posición que cada uno ocupa en la vanguardia. Una variedad de tendencias y de grupos bien definidos y distintos no es un mal; al contrario, es una señal de un período avanzado en el proceso revolucionario. Lo que importa es que esos grupos y esas tendencias sepan cómo actuar en conciliación frente a la realidad concreta del día a día. [...] Que no empleen sus armas [...] para herirse el uno al otro, pero sí para combatir el orden social, sus instituciones, sus injusticias, y sus crímenes (Mariátegui, 1967).

En el análisis de estas afirmaciones creo que lleva a reforzar la concepción de bloque histórico, mientras que las fuerzas materiales son el contenido y las ideologías la forma, siendo esta distinción de contenido y de forma puramente dialéctica, ya que las fuerzas materiales no serían históricamente concebibles sin forma y las ideologías serían caprichos individuales sin fuerza material (Gramsci, 1971, pág. 57).

### **3 Barroco-neobarrocos Latinoamericanos: las fiestas de las Imágenes Sagradas**

Los astros nacen, brillan, se extinguen, y al sobrevivir quizás miles de siglos con su esplendor desvanecido, no dejan libradas a las leyes de la gravitación más que tumbas flotantes. ¡Cuántos miles de millones de estos cadáveres helados reptan así en la noche del espacio, esperando la hora de la destrucción, que será, al mismo tiempo, la de la

resurrección. Porque los difuntos de la materia regresan a la vida, cualquiera sea su condición.

Auguste Blanqui<sup>34</sup> (Blanqui, 2002, p. 56)

Como esos altares indios, en que se reverencia al Buda y a un Cristo; como esos creyentes musulmanes que –por no sé qué coincidencia fonética– llevan al cuello una portuguesa virgen de Fátima; como esos altares cubanos de 1960 en que los santeros, al lado de las piedras africanas, los santos católicos, los vasos de agua, los girasoles, los pasteles votivos y las espadas, subieron una foto de Camilo, una de Fidel, una del Che, y los hubo que hasta incorporaron a Marx y a Engels, pues bien, como esas fiestas sincréticas –que no excluyen nada, que creen que todos los caminos llevan a Dios– así es mi religión personal.

Severo Sarduy<sup>35</sup>

En el presente capítulo analizamos el proceso de construcción estética-sentimental de las sociedades latinoamericanas, para lo cual, indagamos en el desarrollo del Barroco de origen europeo y sus transformaciones esenciales en su expansión imperial por el mundo. La codigofagia latinoamericana más allá de ser condena colonial, objetiva y virtualmente, es la posibilidad de una vida comunitaria en diversidad. Entendemos el barroco como un proyecto subsumido al orden hegemónico y posibilidad de resistencias alternativas a la modernidad realmente existente, en las periferias Latinoamericanas.

Para desarrollar nuestro proyecto realizamos una revisión histórica-historiográfica de América latina en un enclave Barroco-neobarrocos que, involucra identificar una lógica estética-sacramental como característica esencial de nuestras sociedades. Las Fiestas populares-religiosas son los tiempos-espacios excepcionales y esenciales en la formación estética-sentimental de nuestras comunidades. Este capítulo está compuesto de los siguientes apartados: 1. Orígenes de Lxs Barrocxs Latinoamericanos, 2. Proyecto

---

<sup>34</sup> Louis-Auguste Blanqui (Llamado el Encarcelado o el Mártir; Puget-Théniers, Francia, 1805-París, 1881), fue un periodista, escritor, activista político revolucionario y filósofo cuya ideología fue un muy original socialismo revolucionario que organizó el movimiento estudiantil parisino, y luchó (desde el pensamiento, el activismo y hasta como insurrecto) en primer lugar por la instauración de la república contra la monarquía ( Biografías y Vidas, 2024).

<sup>35</sup> Severo Sarduy (Camagüey, 1937 - París, 1993), es un escritor y filósofo cubano, uno de los más brillantes narradores cubanos contemporáneos, autor de una narrativa caracterizada por su audacia experimental y por su gusto neobarroco (Sarduy, 1970). De hecho, es la expresión más elaborada de neobarroquismo caribeño y heredero de la tradición barroca cubana: Lezama Lima (1910-1976), y Alejandro Carpentier (1904-1980).

Barroco y Neobarrocos, 3. Las fiestas de las Imágenes Sagradas, 4. Entre las fiestas capitalistas y las de los Buenos Vivires, 5. A modo de re-creación.

### 3.1 Orígenes de Lxs Barrocxs Latinoamericanos

Por barroco “puede entenderse una época histórica; también una forma cultural” (Turienzo, 1989, p. 201), nuestro interés se relaciona con la segunda comprensión. Este proyecto cultural es producto de la vinculación orgánica principalmente entre “dos proyectos que se relacionan dialécticamente, uno de ellos el de la Compañía de Jesús en su búsqueda por renovar la Iglesia Católica, Apostólica y Romana” (Ramos, 2021, pág. 42) en crisis por la Reforma Protestante (S. XVI) y la emergencia del capitalismo; y el otro proyecto, son las diversas versiones del Arte Barroco de origen renacentista (S. XV-XVI). Ambos procesos se reproducen principalmente en las “colonias” europeas por el mundo. El barroco es el espíritu o forma interna de la empresa europea imperial que se expandió transformándose esencialmente por el mundo. Irleamar Chiampi señala que, “en las primeras líneas de una discusión actual sobre la modernidad no puede esquivar el problema de lo barroco, a menos que resulte incompleta” (Chiampi, 2001, p. 9). Es similar la importancia del barroco para y en la modernidad, expuesta tempranamente por Walter Benjamin, en su tesis de habilitación como docente (*Habilitationsschrift*), “*El Origen Del Trauerspielalemán*<sup>36</sup>” (1925). El barroco orienta la construcción estética-sensible de las sociedades coloniales, proceso también orgánicamente vinculado con la construcción de resistencias alternativas a la modernidad capitalista, colonial y patriarcal.

La palabra barroco tiene sus orígenes “del fr. baroque, y este resultante de fundir en un vocablo Baroco, figura de silogismo<sup>37</sup> de los escolásticos, y el port. barroco ‘*perla irregular*’” (Real Academia Española, 2024). Esta comprensión etimológica se mantiene presente hasta nuestros días, de hecho, Severo Sarduy definió el neobarroco de la misma forma, *perla irregular* (Alvarado-Borgoño, 2016, p. 334). Para Lezama Lima el Barroco es una *luz negra*. En definitiva, se trata de la estética de lo grandioso y lo grotesco, es la construcción de un orden cosmogónico, impulsado por el poder del cristianismo católico

---

<sup>36</sup> En el contexto contemporáneo de la teoría crítica, como heredera del romanticismo alemán aparece, *El origen del drama barroco alemán* (1925) que, “es la tesis que Walter Benjamin presentó para su habilitación como docente (*Habilitationsschrift*), pero que, no redundando en un cargo fue, sin más, rechazada. La presente obra suele ser caracterizada como un estudio correspondiente al campo de la teoría del arte o la crítica estética. Sin embargo, consideramos que leída a la luz de su ‘Introducción. Algunas cuestiones preliminares de crítica del conocimiento’ lo que allí encuentra lugar es portador de un exceso: *epistemológico, político, histórico*” (Cuesta, 2009, p. 1).

<sup>37</sup> Se relaciona con un método o forma de pensamiento, “Fil. Argumento que consta de tres proposiciones, la última de las cuales se deduce necesariamente de las otras dos” (Real Academia Española, 2024).

y su utopía celestial, del que se origina todo en el universo. Como fenómeno histórico se trata de, “un estilo arquitectónico o de las artes plásticas [literatura, música, demás artes y dimensiones de la vida]: Que se desarrolló en Europa e Iberoamérica durante los siglos XVII y XVIII, opuesto al clasicismo y caracterizado por la complejidad y el dinamismo de las formas, la riqueza de la ornamentación y el efectismo. U. t. c. s. m.” (Real Academia Española, 2024). El Barroco es una respuesta estética-cultural a la crisis y desplazamiento de la iglesia, a la emergencia del capitalismo y al agotamiento de los cánones del medioevo basados en la persistencia de las formas clásicas. El Renacimiento buscó instituir nuevos cánones, actualizarlos o modernizarlos para la sociedad universal/global (Ramos, 2021).

El barroco parece constituido por una **voluntad de forma** que está atrapada entre dos tendencias contrapuestas respecto del conjunto de posibilidades clásicas, es decir, “*naturales*” o *espontaneas*, de dar forma a la vida -la del *desencanto*, por un lado, y la de la afirmación del mismo como insuperable- y que esta además empeñada en el esfuerzo *trágico*, incluso *absurdo*, de conciliarlas mediante de un replanteamiento de ese conjunto a la vez como *diferente* y como *idéntico a sí mismo* (Echeverría B. , 1988, p. 44).

Esta voluntad de forma reprimida sistemáticamente, se potencia y reprime en la misma medida, con la invasión europea a América. Por ejemplo, en el barroco de José Lezama Lima, como heredero de Lope de Vega (1562-1635) y Francisco Quevedo (1580-1645), demuestra “una cólera que no es propia de un sincretismo consumado, de un amalgamamiento pulido, sus obras son la expresión no de una síntesis inconclusa, sino de la *especificidad* (...) la inevitabilidad de la *yuxtaposición*” (Alvarado-Borgoño, 2016, p. 336). Pues, este proceso de renovación de lo occidental, en medio del reordenamiento global, acontece principalmente, en la construcción de plantaciones, colonias y ciudades europeas en el llamado “nuevo mundo”. Las potencias emancipadoras subalternizadas son subsumidas o instrumentalizadas por la modernidad capitalista, colonial y patriarcal; el barroco en su sentido más eurocéntrico busca enraizar o administrar las potencias emergentes a un proyecto exclusivamente occidental que, encuentra sus orígenes en los cánones estéticos y epistémicos clásicos de los griegos<sup>38</sup>.

El arte barroco puede prestarle su nombre porque, como él –que en el empleo del canon formal incuestionable encuentra la oportunidad de despertar el conjunto de gestos petrificado en él, de revitalizar la situación en la que se constituyó como negación y sacrificio de lo otro–, ella también es una

---

<sup>38</sup> Esta hipótesis es desarrollada por Theodor Adorno y Max Horkheimer (1895-1973), en la *Dialéctica del Iluminismo* (1944). Sin duda esta tesis nos indica la versión *fascista* de la modernidad, por ende, la *razón instrumental* identificada se relaciona con este proceso. Esta tendencia de la modernidad capitalista, no es la única, pero sí, la más devastadora. Esta tendencia dentro del pensamiento occidental es evidente en Georg Hegel (1770-1831), Friedrich Nietzsche (1844-1900) o Martin Heidegger (1889-1976).



“*aceptación de la vida hasta en la muerte*”. Es una estrategia de afirmación de la “forma natural” que parte paradójicamente de la experiencia de la misma como sacrificada, pero que –“*obedeciendo sin cumplir*” las consecuencias de su sacrificio, convirtiendo en “bueno” al “lado malo” por el que “avanza la historia”– pretende reconstruir lo concreto de ella a partir de los restos dejados por la abstracción devastadora, re-inventar sus cualidades planteándolas como “de segundo grado”, insuflar de manera subrepticia un aliento indirecto a la resistencia que el trabajo y el disfrute de los “valores de uso” ofrecen al dominio del proceso de valorización (Echeverría B., 2011, p. 91).

La persistencia de las tradiciones no occidentales soluciona la reproducción de la vida cotidiana de los oprimidos, pese a vivir en medio de un orden instituido para su dominación y explotación capitalista, colonial y machista. En medio de la lógica del valor de cambio, se rescatan valores de uso desperdiciados o despreciados por la economía formal. El Barroco como proyecto “civilizador” construye los mecanismos estéticos-culturales para el tratamiento de la diversidad y sus potencialidades, emancipaciones y necesidad de justicia; es decir, construye un aparataje político e ideológico y/o sentispraxispensares colonizados, para el tratamiento de las “otredades”.

El tratamiento de la diversidad en Latinoamérica ha sido una de las principales preocupaciones de la literatura<sup>39</sup>, filosofía y las ciencias sociales, por ejemplo, al respecto Manuel Marzal habla de *yuxtaposición* (2004:41), Néstor García Canclini desde otro horizonte teórico y transdisciplinario habla de *hibridación* (2004:60), René Zabaleta del *abigarramiento* y Cornejo Polar (1936 - 1997) de la *heterogeneidad negativa*. Desde la teoría del barroco, nos acercamos a dos categorías interesantes, la primera explícitamente barroca y la segunda es expresión implícita de esta corriente cultural: nos referimos a la **codigofagia** de Bolívar Echeverría y a la **transculturación** de Fernando Ortiz, respectivamente. Al necesario análisis de estas categorías arribaremos más adelante en este capítulo.

La comprensión filosófica y cosmológica europea del mundo, duramente esta época (S. XVI-XVII), considera a esta parte del mundo y sus habitantes como un *exceso*, a ser *reprimido* o *negado*. Para el eurocentrismo nuestra existencia es una *excentricidad*

---

<sup>39</sup> Lo cual se manifestó principalmente desde inicios del siglo XX, “Así, encontramos Las democracias latinas de América (1912) y La creación de un continente (1913) del peruano Francisco García Calderón (1834-1905); Eurindia (1924), del argentino Ricardo Rojas (1882-1957), La raza cósmica (1925), del mexicano José Vasconcelos (1882-1959), o Casa Grande e Senzala (1934) del brasileño Gilberto Freyre (1900-1987); ); Manifiesto antropófago de Oswald de Andrade (1890 - 1954); Raza de bronce (1919), del boliviano Alcides Arguedas (1879 – 1946); Radiografía de la pampa (1996 [1933] de Ezequiel Martínez Estrada (1895-1964). Como podemos observar la presencia de los pueblos originarios y de los descendientes africanos, como parte sustancial de nuestras sociedades aparecen como un obstáculo para la cohesión social de las repúblicas latinoamericanas, de hecho, se identifica en estas poblaciones rezagos de la premodernidad y la imposibilidad del progreso” (Mejía & Ramos, 2023, p. 157).

*utópica* o *magia tropical* (brujería), exuberancia material/corporal y espiritual/epistémica. América rompió la triada: Europa, África y Asia; significó el comienzo del *multilingüismo intercontinental* o *La Torre de Babel* cristiana. En este sentido, para Arnold Hauser (1892-1978), el barroco se caracteriza por “**lo desmesurado, lo confuso, lo extravagante**” (Domínguez, 2017, p. 5), en su búsqueda por un canon moderno, proceso diversas técnicas y formas artísticas, en el contexto de la emergencia y consolidación del sistema mundo. Sobre la extravagancia, Sarduy explica que, se trata de un sustantivo femenino, “término que expresa en la arquitectura un gusto contrario a los principios recibidos, (...) cuyo único mérito consiste en la novedad misma que constituye su vicio... Se distingue, en moral, entre el *capricho* y la *extravagancia*. El primero puede ser fruto de la *imaginación*; la segunda, resultado del *carácter*” (Sarduy, Barroco, 1974, p. 34). Barroco y feminidad se confunden, “son ambos rasgos definitorios de una forma de ser, innatos más que adquiridos y debidos a una *sobreexcitación de los sentidos* más que a una voluntad consciente de crear” (Isola, 2017, p. 73).

Theodor Adorno en su Teoría Estética (1970) explica que, el barroco se caracteriza “por ser decorativo no es decir todo. Lo barroco es ‘**decorazione assoluta**’: como si se hubiese emancipado de todo fin y hubiese desarrollado su propia ley formal. Ya no decora algo, sino que es decoración y nada más” (Adorno, 1970, pág. 461). Proceso que crea una nueva formalidad o legalidad. Lo cual tiene sentido si comprendemos la definición desarrollada por Walter Benjamin, “a história é um mero espetáculo, e um espetáculo triste: Trauerspiel. Ele é Spiel, mero espetáculo, porque a vida, privada de qualquer sentido último, perdeu sua seriedade. **É ilusão, é jogo, aparência: theatrum mundi**” (Rouanet, 1984, pág. 32). Dicho espectáculo, se moviliza entre imágenes, “o espetáculo dentro do espetáculo introduz na cena uma instância que à primeira vista remete a outra realidade, não-ilusória, mas essa segunda realidade é apenas uma cena atrás da cena, e, portanto, é uma duplicação ilusória da primeira ilusão” (Rouanet, 1984, pág. 32). Cada escena es una *alegoría* viva de otra alegoría. Las alegorías<sup>40</sup> son puentes sensibles entre los conceptos teóricos y la realidad fenomenológica (Ramos, 2021).

Bolívar Echeverría realizando una lectura benjaminiana y metamorfoseando la definición de Adorno, dice que, “lo barroco es **messincena assoluta (teatralidad absoluta)**; como si esta se hubiese emancipado de todo servicio a una finalidad teatral

---

<sup>40</sup> 1. f. Ficción en virtud de la cual un relato o una imagen representan o significan otra cosa diferente (Real Academia Española, 2024).

(imitación del mundo) y hubiese creado un mundo autónomo (escenificación y nada más)” (Echeverría, 2023, pág. 4). En el mismo sentido Severo Sarduy, califica al barroco como “una **tautología**, la *circularidad* y la *repetición obsesiva*” (Rosas, 2023, p. 17), es decir, “desde la **simulación**, señala la **falta de origen**, entendido como norma que invite o magnetice la transformación, que decida la **metáfora**” (Sarduy, 1999, p. 1267), o “que dote de un sentido único, regulador de los demás e inapelable” (Rosas, 2023, p. 18). Las fuerzas que le dan forma al barroco, se mueven entre la *hospitalidad del encuentro diverso* y la *intolerancia extrema* como dominación totalitaria, negación y exterminio del otro.

La metodología del barroco se relaciona con un modo de *collage*, “donde lo **heterogéneo** se reúne para crear lo **neobarroco**” (Rosas, 2023, p. 17). El performance barroco ofrece, “un repertorio inagotable, porque fue maestro en la transformación de la vida en teatro y del hombre en actor. Esa cultura había adquirido una precisa conciencia de la capacidad de **metamorfosis** del hombre y pleno dominio de las artes de la **representación**” (Cruz, 1995, pág. 20). En este sentido el imaginario barroco latinoamericano es, “escritura sin significado; filosofía sin ‘verdad’; arte sin gusto; cultura sin dimensión simbólica; historia sin memoria: **relato, relato, relato**. E **invención**: de la verdad, el gusto, lo simbólico, la memoria; del Alma cristiana del indio y de su condición de posibilidad: el Mal” (Martínez L. Á., 2015, p. 197). De forma concreta,

los indios ciudadanos de América imitan a su muy peculiar manera las formas técnicas y culturales europeas [...] son indios que representan el papel de no indios, de europeos, y que no están en capacidad de volver a ser indios a la manera a la que lo fueron antes de la conquista. Son actores para quienes el mundo representado se ha vuelto más real que el mundo real por que la realidad de éste se ha desvanecido: actores de una *missinscena assoluta obligada* (Echeverría, 2006, pág. 164).

En este contexto se configura lo que Bolívar Echeverría y Pedro Morandé llaman **Modernidad Barroca**<sup>41</sup>, a nuestro entender identifican dos extremos en el horizonte de

---

<sup>41</sup> El barroco “fue el proyecto cultural con el cual la corona española intentó generar en Latinoamérica una **ecúmene universal de pueblos**, bajo la egida paulista de la comunión en la diversidad, la teología del barroco europeo de inspiración y su matriz eminentemente *jesuítica*, no son parte del modelo teológico y cultural de cristiandad de las formas de pensamiento propias de la teología de Pablo de Tarso, sino que responden a un modelo de **cristiandad más que de cristianismo**, modelo imperial acuñado por Constantino y definido desde la filosofía y la teología propias del *Concilio de Trento* y del pensamiento que dio lugar a la *Escuela de Salamanca*, a partir de la influencia magistral de *Francisco de Vitoria*, y del *Derecho Indiano*, todas ellas formas que dieron paradójicamente el andamiaje ético al más grande genocidio en la historia humana, esto es la conquista y colonización de América, pero también dieron lugar a la práctica concreta de una visión de la persona humana con un alma inmortal que no era, por ejemplo, la del imperio inglés” (Alvarado-Borgoño, 2016, p. 334). Echeverría, (Gruzinski, 1994,) y (Lafaye, 2015) identifica el mismo fenómeno sobre nuestra fe mariana, al no tratarse del catolicismo apostólico y romano; se trata de una versión distinta de catolicismo.

posibilidades de nuestra modernidad capitalista, colonial y patriarcal. Ambos entienden que, la voluntad de forma del barroquismo latinoamericano se relaciona con las resistencias alternativas explícitas y latentes de los pueblos originarios del Abya Yala. Morandé desde un “punto de mira transdisciplinario desde la literatura y hacia las ciencias humanas” (Alvarado-Borgoño, 2016, p. 331) entiende que, existe una “matriz precolombina, la que posee como cultura arcaica, un centro que el autor define como **Dramático-Sacrificial** y un carácter **cosmocéntrico**, expresado en la esfera de lo **ritual**” (Alvarado-Borgoño, 2016, p. 331). Orden cosmocéntrico caracterizado por un tiempo escatológico propio de una historicidad atemporal, el tiempo eterno de los dioses. Orden que se caracteriza por comprender y administrar la *abundancia o exceso*, como causa de desequilibrios cósmicos, por tal razón, dicho plus debe ser sacrificado para garantizar la movilización cíclica de la historia. Nos referimos al *sacrificio/violencia ritual* de plantas, animales o personas, como ofrenda a las divinidades; actos que pueden derivar o ser parte de una *guerra santa* o *cruzadas*. “Sin embargo, la historia de este tiempo puede ser contada desde el **rito**, lugar donde subyace este *relato*. Este último, al ser una reactualización del *mito escatológico*, revive y, por lo tanto, recuenta la historia en una *sucesión cíclica infinita*, de la cual el barroco reinterpretado en Latinoamérica, es su **expresión axial**” (Alvarado-Borgoño, 2016, p. 331).

Al otro extremo, José Carlos Mariátegui y Echeverría, identifican SPPs de carácter comunitario, basados en la *relacionalidad*, *correspondencia*, *reciprocidad* y *complementariedad*. El ser humano andino precolombino, “no es logo-céntrico (...), ni menos grafo-céntrico; su forma predilecta más bien es el **rito**, el orden *visible*, la *sensitividad*, el *baile*, el *arte*, el *culto*. Podríamos hablar de una ‘**esteto-centricidad**’ (en el sentido kantiano de la **aisthesis**, pero también en el sentido artístico) o **pragma-centricidad** (el actuar cotidiano y simbólico como representación de una cierta experiencia)” (Estermann, 2006, p. 78).

El barroco de Morandé, es similar “a ‘la soledad metaforizada’ de Pablo De Rokha (1894-1968) y Lezama Lima, para quienes, deviene del conflicto latente y por momentos sorpresivo” (Alvarado-Borgoño, 2016, p. 336); la *imposibilidad ontológica de la reconciliación*. Los andinos entienden que nuestro barroco es también expresión de la “Raza de Bronce de Alcides Arguedas (1879-1946) o de la Raza Cósmica de José Vasconcelos (1882-1959)” (Alvarado-Borgoño, 2016, p. 336). Ambas comprensiones, en apariencia antagónicas, entienden el papel esencial de la dimensión estética-sentimental

y del ritual en la vida latinoamericana; se mueven entre dos extremos o esencialismos: el *romanticismo vacío* y el *realismo necropolítico*<sup>42</sup>. El Barroco es la “combinación conflictiva de *conservadurismo e inconformidad*” (Echeverría B. , 1988). Pero el barroco también es potencia emancipadora reprimida sistemáticamente. ¿De dónde surgen las energías que movilizan las emancipaciones de los oprimidos? En el Barroco “a origem (*Ursprung*) é um salto (*Sprung*) em direção ao novo. Nesse salto, o objeto originado se *liberta do vir-a-ser*” (Rouanet, 1984, p. 18). Es decir, “o termo origem não designa o vir-a-ser daquilo que se origina, e sim algo que **emerge** (*entspringt*) *do vir-a-ser e da extinção*” (Benjamin, 1984, p. 67). En términos de la filosofía de la historia, el pasado y el futuro se construyen *aquí y ahora*, se trata de la redención de las tradiciones oprimidas.

El barroco es expresión y el corazón de la modernidad capitalista, colonial y patriarcal, traza el horizonte de las posibilidades entre razas, géneros, clases, con la naturaleza y el cosmos; se trata de la **codigofagia**.

El código del conquistador tiene que rehacerse, reestructurarse y reconstituirse para poder integrar efectivamente determinados elementos insustituibles del código sometido y destruido. (...) Que sólo han tenido lugar en situaciones límites, en circunstancias extremas, en condiciones de *crisis de supervivencia*, en las que *el Otro ha tenido que ser aceptado como tal, en su otredad*—es decir, de manera ambivalente, en tanto que *deseable y aborrecible*—, por un Yo que al mismo tiempo se modificaba radicalmente para hacerlo. Procesos en los que el Yo que se autotranscende elige el modo del potlach para exigir sin violencia la reciprocidad del Otro (Echeverría, 2011, p. 214).

La codigofagia es un dispositivo que procesa la “proliferación del significante [logos<sup>43</sup>] y la reinención de su vínculo con la realidad; la expansión de la *metáfora* y la decantación metafórica de lo que llegará a ser lo real en el lenguaje, (...) elementos propios del Barroco americano desde el de Indias hasta el actual” (Martínez L. Á., 2015, pp. 190-191). Esta nueva gramática moderna, capitalista, colonial y patriarcal se presenta como alternativa o sublimación de la guerra total que amenazaba con aniquilar cualquier tipo de comunidad, encuentra en la dimensión **estética-sentimental**, y en su expresión **ritual** de origen precolombino y renacentista europeo, la posibilidad de prolongar la reproducción de la vida heterogénea, mediante la integración administrada de una nueva comunidad. El mundo de la vida popular bañado de barrocos encuentra una solución artificial y artificiosa para prolongar la vida en medio de un orden totalitario que

<sup>42</sup> No solo nos referimos a los tradicionales fascismos latinoamericanos de derechas sino a versiones de extrema izquierda como la guerrilla de Sendero Luminosos en Perú, inspirada y similar a Saloth Sar, más conocido como Pol Pot (1925 – 1998).

<sup>43</sup> “Ese logos marca con su autoridad y equilibrio los dos ejes epistémicos del siglo barroco: el dios —verbo de potencia infinita— jesuita, y su metáfora terrestre, el rey” (Sarduy, Barroco, 1999, p. 1252).

sistemática e instrumentalmente administra la vida. La crisis obliga a una integración para la sobrevivencia: por un lado, la invasión, el genocidio y el Estado, son expresión del proyecto de *tabla rasa* sobre territorios y cuerpos de las comunidades originarias; y por otro, el fracaso del proyecto imperial colonizador<sup>44</sup>, impulsado por la Corona Española, dejó huérfano y sin norte a las elites latinoamericanas.

El proceso de consolidación del nuevo orden se da mediante la *estetización barroca* (Echeverría B. , 2011), *sublimación estética* (Marcuse, 2007) o *encantamiento weberiano* (evangelización/colonización) de la vida cotidiana mediante: *el juego, la fiesta y el arte* (Echeverría B. , 2002). El principio o lógica que nos caracteriza a los barrocos latinoamericanos es la **estética-sacramental** (Aguirre, 2021) que, posee como mediaciones conceptuales o alegorías<sup>45</sup> esenciales: las **fiestas religiosas** y las **imágenes sagradas** (Aguirre, 2021, pág. 69). Nuestra relación barroca con el mundo, implica “significar por medio de la producción y recepción de determinados objetos (icónicos) [imágenes] y prácticas (festivas), que es inseparable de la experiencia sensorial” (Aguirre, 2021, pág. 75). Nuestro barroco “tiene sus propias reglas –su propia lógica y su propio alcance epistemológico– y que da lugar a un tipo de conocimiento específico: *el conocimiento de lo sagrado*<sup>46</sup>” (Aguirre, 2021, pág. 75), una relación estética-sensible con el mundo. Estos son los orígenes epistémicos de los SPPs. *Son las fiestas religiosas, espacios-tiempos excepcionales, en los que mediante la integración ritual de juegos, fiesta y artes; en torno a las Imágenes Sagradas, se forma estética-sentimentalmente las sociedades latinoamericanas.*

---

<sup>44</sup> “El siglo XVII fue para España un período de grave crisis política, militar, económica y social que terminó por convertir al imperio español en una potencia de *segundo rango* dentro de Europa. Los llamados Austrias menores, Felipe III, Felipe IV y Carlos II dejaron el gobierno de la nación en manos de ministros de confianza o válidos entre los que destacaron el duque de Lerma y el conde-duque de Olivares. (...) Durante la segunda mitad del siglo XVI. Francia aprovechó la debilidad militar española y ejerció una continua presión expansionista sobre los territorios europeos regidos por Carlos II. Como consecuencia de esta presión, la corona española perdió buena parte de sus posesiones en Europa, de modo que a principios del siglo XVIII el imperio español en Europa estaba totalmente liquidado” (López, Marcano, López, & Yolanda López, 2004)

<sup>45</sup> Las alegorías son puentes sensibles entre los conceptos teóricos y la realidad fenomenológica. Es decir entre la idea abstracta y el fenómeno social objetivo o empírico.

<sup>46</sup> En este sentido, comprendemos lo **sagrado**, “como la ambivalencia que gobierna toda la relación con el padre. «Sacer» {en latín} no sólo significa «sagrado», «santificado», sino también algo que podríamos traducir por «impío», «aborrecible»” (Freud, 1991, p. 118). Desde nuestra perspectiva la posibilidad de las fiestas populares es un acto revolucionario, en tanto, “profanación de la religión como monopolio ideológico exclusivo de la Iglesia católica y sus aliados, (...) [se] concibe una dimensión revolucionaria de la teología (...) es decir la construcción mesiánica de la sociedad (Ramos, 2022, pág. 269).

### 3.2 Barroco-neobarrocos

El barroco configuró esencialmente las posibilidades de desarrollo histórico de nuestras sociedades, dentro de sus propias contradicciones y cánones se han gestado distintos proyectos emancipatorios: los distintos proyectos *neobarrocos*. El **Primer Barroco** (S. XVI - XVII) o **Fundacional** de la modernidad capitalista, colonial y patriarcal, es el que configuró esencialmente nuestras sociedades, y aún vigente (Costa & Moncada, 2021) (Martínez L. Á., 2015, p. 186)<sup>47</sup> (Echeverría B. , 1988) (Rubial, 1999). El primer Neobarroco o primera actualización del barroquismo latinoamericano es el **Ilustrado** (XVIII) (Echeverría B. , 1988) (Costa & Moncada, 2021). Un segundo Neobarroco es el **Nacionalista o Republicano** (S. XIX - XX) (Echeverría B. , 1988) (Costa & Moncada, 2021) (Martínez L. Á., 2015, p. 186)<sup>48</sup>. Y un tercer neobarroco, el vigente, es el **Neoliberal** (Echeverría B. , 1988) (Costa & Moncada, 2021)<sup>49</sup> (Martínez L. Á., 2015, p. 186)<sup>50</sup>.

Para (Costa & Moncada, 2021) (Martínez L. Á., 2015, p. 186) (Echeverría B. , 1988) (Rubial, 1999) la Primera Modernidad Barroca o Fundacional, absolutamente eurocéntrica, data del mercantilismo y bullionismo (Costa & Moncada, 2021). Profundizando en este periodo (Rubial, 1999) define tres etapas de *religiosidad novohispana*: (1) *La utopía evangelizadora* (1524-1550), (2) *La sacralización del espacio* (1550-1620) y (3) *la religiosidad criolla* (1620-1750)<sup>51</sup>. Estas dos primeras etapas tenían dos referencias religiosas: “uno de *inspiración erasmista*, desconfiado de las imágenes y

<sup>47</sup> Lo denomina como Barroco de Indias (S.XVI – Primera globalización).

<sup>48</sup> Lo denomina como Barroco americano (desde la primera mitad del siglo XX)

<sup>49</sup> Lo denomina como Capitalista Dependiente.

<sup>50</sup> Considera que, es la primera expresión del Neobarroco (siglo XX y XXI; segundo y tercer estadio globalizador experimentados por nuestra cultura), concordante con el periodo de la propuesta del neobarroco de Sarduy.

<sup>51</sup> En la historiografía de Nueva España, que sirve de referencia general para Hispanoamérica, encontramos, “(1) La ‘**utopía evangelizadora**’ (1524-1550): conquista militar del territorio, evangelización indígena y formación de los conceptos culturales alrededor de la misión. (2) ‘**La sacralización del espacio**’ (1550-1620): supremacía de una Iglesia que se consolidaba por la Contrarreforma y ejercía mayor control sobre la religiosidad popular y el culto a reliquias e imágenes; esta etapa inaugura una cultura autoritaria adaptada a lo local (con el tribunal del Santo Oficio que, desde 1571, prohibía manifestaciones religiosas paganas; con la *Compañía de Jesús* como propulsora, a partir de 1572, de una espiritualidad católica más flexible; la fundación de provincias de carmelitas, mercedarios y dieguinos, dedicadas a la predicación en el ámbito urbano; con la edificación de conventos de religiosas, para atender al excedente de población femenina criolla y un clero secular culto egresado de colegios jesuitas y universidades); frente a esas corporaciones eclesiásticas, las viejas órdenes mendicantes —franciscanos, dominicos y agustinos— luchaban para conservar los privilegios obtenidos como sacerdotes precursores del ‘nuevo mundo’. Y (3) ‘**la religiosidad criolla**’ (1620-1750): la cristiandad elegida forja una cultura que se apropia del *espacio-tiempo*, de la geografía y de la historia de su tierra, con lo cual fructifica un nuevo ámbito religioso que incorpora la retórica de belleza y fertilidad de la Nueva España, la habilidad y el ingenio de sus habitantes, sobre todo los criollos” (Costa & Moncada, 2021, pp. 9-10).

de las devociones; otro, que iba a dominar a la *Contrarreforma* [1545 A.C. 1700] y a darle un gran lugar a los sacramentos, a la comunión frecuente y al aparato del culto” (Lafaye, 2015, p. 261) (Campos, 2003, pág. 77). Se construye un espiritualismo excéntrico, radicalizado por la supervaloración de los cultos y ritos, de hecho, se trata de la administración del rito sagrado para la formación estética-sentimental de las nacientes sociedades. Como efectos de la Contrarreforma comienza a reconfigurarse el poder eclesiástico<sup>52</sup>, “mientras el erasmismo misionero buscaba la pureza doctrinal, la nueva religiosidad barroca recurrió a los milagros, las apariciones, los sueños y las visiones para apuntalar el sistema sobrenatural en que pretendía hacer comulgar a los fieles” (Herrera, 2013, p. LXXVIII )<sup>53</sup>.

De hecho, “la **experiencia estética** debe ser, según el decreto tridentino de 1563, un recurso que ayude a la **experiencia mística secular**; debe mostrar cómo en el rito, de manera ejemplar, la divinidad puede ser captada por los ojos del cuerpo y expresada en colores y figuras” (Echeverría B. , 1988, p. 99) (Troya, 1996, pág. 5;10) (Martínez, 2004, pág. 59). Este proceso vincula orgánicamente el arte y la evangelización, se trata de una sociabilización pedagógica para la construcción del “nuevo mundo”. “Esta estetización de la vida, junto con las otras dimensiones que comporta el Barroco como sistema cultural (economía, ética, política), habría pervivido en las expresiones contemporáneas de la denominada religión popular” (Cruz, 1995, págs. 63-68), en realidad en todas las dimensiones de la vida de seres humanos y no humanos.

El arte barroco colonial, libera o limita la reproducción de representaciones sagradas, mediante la *mimesis* cuestiona el mundo pasado y afianza el modelo europeo, se trata de la construcción comunitaria de SPPs colonizados que, recorren el territorio acuerpando un Estado Colonial; dispositivos para la formación, educación y transcendentalización de un modelo de ser humano-comunidad (Moraes & Torre, 2002). Si mediante la teatralización pedagógica de estos SPPs, “se practican durante mucho tiempo y desde la niñez, la imitación se infiltra en el cuerpo, en la voz, en el modo de ser, y transforma el carácter alterando su naturaleza” (Platón, 1980, p. 395d). La *mimesis*

---

<sup>52</sup> Podemos identificar una “cultura mestiza mediterráneo-andina, específicamente mapuche-hispana, expresó una sensibilidad y una **religiosidad dionisiaca** apreciada o despreciada, según el caso, durante los siglos XVIII y XIX” (Campos, 2003, pág. 77).

<sup>53</sup> Los frailes, especialmente los jesuitas, “se oponían a los abusos de los encomenderos (pese a apoyar la institución), a los tributos excesivos y la esclavitud indígena; por otro lado, defendían obras de beneficencia como fundación de pueblos, cajas de comunidad, cofradías, hospitales, asilos y escuelas” (Rubial, 2000).



cumple un papel central dentro de los procesos gnoseológicos, epistémicos y pedagógicos, para la continuidad o transformación del orden establecido, el que imita algo, “hace que aparezca lo que él conoce y tal como lo conoce. El niño pequeño empieza a jugar imitando, y lo hace poniendo en acción lo que conoce y poniéndose así en acción a sí mismo. (...) se trata de representar de manera que haya solo lo representado” (Gadamer, 1999, págs. 157-158) (Valarezo, 2009, pág. 14). El Barroco fundacional traza los rasgos esenciales en los procesos de formación estética-sentimental de nuestras comunidades; como un proyecto estatal-militar-misionero.

La fuerza del barroco de Contrarreforma, en la versión imperial conservadora liderada por la Corona española, comienza a mostrar síntomas de agotamiento frente al naciente capitalismo, su mejor legado fue la *religiosidad criolla* (1620-1750) (Rubial, 1999).

Esa síntesis acusa la duración del ethos barroco (cuya propuesta es construir una resistencia ante el dominio occidental capitalista) y la fragilidad de la mentalidad fundadora (consistente en la autarquía de un derecho territorial divino validado en la fundación de nuevas ciudades) desde el primer contacto de los “dos mundos”: el occidente europeo y América, componentes mutuos de la Modernidad generada y recíprocamente violadora (Costa & Moncada, 2021, p. 18).

El declive español comenzó “con la derrota de la Gran Armada Española de finales del siglo XVI (1588) y terminaría con el Tratado de Madrid de 1764, que define la suerte de los jesuitas” (Ramos, 2021, pág. 42). Las nacientes ciudades coloniales son la materialización de la colonialidad, en cuyas periferias principalmente, se reproduce la *codigofagia*, “la estrategia de comportamiento autoafirmador de identidad que se esboza y se desarrolla espontáneamente entre la población indígena (...) [es] imprimir y cultivar una manera propia (...) de revitalizar las formas civilizatorias europeas” (Echeverría, 2008, p. 161). La ciudad barroca es la “*ciudad leibniziana*” (como utopía moral), se caracteriza por las fuerzas “homogeneizadoras estatales que buscan administrar la exuberancia y diversidad de la población, que se desborda en las periferias. Desde el primer barroco, comprendía territorios-cuerpos como parte de una misma corporalidad dividida en las “*repúblicas de indios*” o “*indios reducidos a pueblos*” (Costa & Moncada, 2021, pp. 18-19). La “**urbanización segregadora estatal secular o segregación originaria**” se radicaliza ante las crisis recurrentes. Por un lado, las fuerzas oprimidas logran expresar su resistencia mediante elementos comunitarios aceptados por el orden hegemónico que, en momentos de crisis emergen virtualmente como una alternativa al proyecto moderno capitalista, colonial y patriarcal. Por otro lado, el proyecto eurocéntrico

imperial se prolonga mediante el reconocimiento maniqueo y forzado de lo no europeo como esencial para la reproducción de la vida.

El siglo XVII se caracteriza por la codigofagia, actualización o modernización de la blanquitud tradicional española, basada en la honra avanza hacia un ethos realista<sup>54</sup>. La **blanquitud** se expresa esencialmente como una ética basada en la **honra**, que según Hegel “é ‘a quintessência da vulnerabilidade’, (...) pelo reconhecimento dos outros, e pela inviolabilidade do indivíduo singular.’ (...) O *homem desonrado é um proscrito*. Ao exigir a punição do desonrado, a *vergonha* deixa claro que sua origem está num defeito físico” (Benjamin, 184, págs. 109-110). En la tradición española de la edad moderna (S. XIV) la expresión objetiva de la honra es la pureza de la sangre, principio que se extendió al Nuevo Mundo. Se trata de “una diferenciación entre personas de supuesta «*sangre pura*» y personas a los que se les atribuía tener la «*sangre impura, manchada o mezclada*» con la población conversa de judíos o moros de España, lo que creó una distinción entre «*crístianos viejos*» y «*crístianos nuevos*» o *conversos*” (Guanche, 2016, pág. 77). Dentro de este orden jerárquico, negros e indígenas se ubican en la base de lo indeseable y de la impureza. “Caim foi o primeiro cortesão, porque a maldição divina o privou de qualquer pátria” (Benjamin, 184, pág. 119).

La soberanía barroca define al otro como **indio**, “es el vencido, el colonizado. Todos los dominados, real o potencialmente, son indios (...) todos los habitantes del mundo americano precolonial entran en la historia europea ocupando un mismo sitio y designados con un mismo término: nace el indio, y su gran madre y comadrona es el dominio colonial” (Batalla, 2019, pág. 23). Esta categoría de carácter colonial es supra étnica, que no busca las particularidades o historicidades de las comunidades sino su homogenización como colonizados. “‘Negro’ e ‘indio’ son, en resumen, las dos categorías que designan al colonizado en América” (Batalla, 2019, pág. 26). El indio “no era ya ni un guerrero temible ni un alma que salvar: era ignorado; sin embargo, su presencia física no podía pasar inadvertida entre los mulatos y los mestizos que vivían en la capital” (Lafaye, 2015, p. 80). Simultáneamente “se sumaba el temperamento atribuido a los indios (**‘pobres, mansos, simples y humildes’**, verdaderos apostólicos, **‘pacientes,**

---

<sup>54</sup> El Barroco Colonial desde la perspectiva del colonizador, “es la expresión de un lucimiento cifrado en la vanidad, en la aplicación de grandes energías al afianzamiento del prestigio mundano y a los medios disponibles para eternizar las posiciones privilegiadas en el más allá religioso” (Rojas, 1969, p. 273).

**sufridos** sobremanera, *mansos como ovejas*’)” (Costa & Moncada, 2021, p. 12); se trata de la **ataraxia católica** (Benjamin, 1984, pág. 120).

La segregación racial tiene su expresión geopolítica, América y África son expresión de la experiencia de la primera modernidad barroca latinoamericana, son construcciones de los “*escritores europeos y comerciantes esclavistas* -los cuales más bien hablaron de ‘*Guinea*’- los esclavizados en su mayoría no conocieron este concepto. Repito: *África es un invento cultural de América*” (Zeuske, 2002, pág. 132). A nivel económico, la hacienda, se consolida como el principal modo de producción, vinculada al mercado mundial mediante la exportación de manufacturas y productos agropecuarios.

El barroquismo fundacional de nuestras sociedades sufre una modernización en el siglo XVIII, efecto de un *movimiento ilustrado* que recorre el continente (Echeverría B. , 2005, p. 207) (Costa & Moncada, 2021), “que corresponde a la época en que la España Borbónica intento dar un trato propiamente colonial al continente” (Echeverría B. , 2005, p. 207). Este proyecto histórico es el **Neobarroco Ilustrado**, es la primera *actualización/modernización* del canon barroco fundacional de nuestra sociedad y de la modernidad capitalista, colonial y patriarcal. Usamos el prefijo Neo, de griego νεο- neo-, que significa 'nuevo', 'reciente' Neocolonialismo, neolatino, neonato” (Real Academia Española, 2024). En nuestro caso, se trata de actualizar o movilizar nuevamente lo esencial del Barroco, en las nuevas condiciones objetivas en las que se reproduce la vida. La corona y la iglesia reorganizada fortalecen su soberanía negociando con la elite criolla, “exigiendo la sumisión de todos (ciudadanos y campesinos) a cambio de la seguridad y protección bajo el amparo de una ley (...). A partir de ahora, se extiende un modelo cultural único para todos: corte, letrados, nobles, ciudadanos y gente común” (Pardo, 1985, pág. 2).

En este periodo histórico, Nueva España encarnó claramente este espíritu renovador.

Se trata, de un lado, del despliegue cognitivo– imaginativo –sin precedentes– realizado por los alumnos de los “*Colegios de Naturales*”, misiones o repartimientos de indios para incorporar sin ningún antecedente, referente o mapa mental *el trivium* (la lógica, la gramática, retórica) y *el quadrivium* (aritmética, geometría, música y astronomía), *la arquitectura, escultura, la pintura*, etc., europeas. También se trata de la violencia simbólica que implicó la incorporación de los signos con que la cultura europea quiso significarse en el “nuevo mundo” y que en su expansión llegó a imponer y (auto)denominar hegemónicamente en el mundo global como “el saber universal” (hasta hoy) (Martínez L. Á., 2015, p. 196).

Se da un proceso de modernización, o secularización en este caso, de las relaciones sociales de la época, se consolida el cabildo junto con las instituciones eclesiales. Lo barroco implica que, “lo étnico se desdibuje en una negociación necesaria para su propia supervivencia; *lo barroco es mestizo* en tanto necesita de la ambigüedad identitaria para propiciar la supervivencia y constante revitalización de las particularidades, incluso políticas, que se desarrollan en su discurso y su manifestación” (Domínguez, 2017, p. 7). La ilustración latinoamericana es el gran prelude de los movimientos independentistas del siglo XIX, por tal razón, para muchos estudiosos del barroco esta etapa no es distinguible (Martínez L. Á., 2015), centrando sus intereses por los proyectos republicanos o nacionalistas (Costa & Moncada, 2021) (Echeverría B. , 2005), que son expresiones del **Neobarroco Republicano** o **Nacional**.

Los proyectos nacionales son “producto del suelo americano, el nuevo producto. El enraizamiento que busca el criollo por la mediación del sincretismo religioso e histórico, lo realiza existencial y concretamente el *mestizo*” (Paz, 2015, p. 16). El mestizo “es *bandido y policía*, en el siglo XIX es *guerrillero y caudillo*, en el XX *banquero y líder obrero*. Su ascenso (...) encarnó la guerra civil endémica. Todo lo que en el criollo fue proyecto y sueño se actualizó en el mestizo” (Paz, 2015, pp. 16-17). Los proyectos republicanos son esencialmente mestizos, pretenden erigirse como una identidad homogénea y universal, cuyo oriente es la *blanquitud* colonial europea y posteriormente la capitalista norteamericana. En este contexto entendemos el Barroco de Lezama Lima, “la expresión artística barroca latinoamericana va a ser una propia de la **contraconquista**, refiriéndose a la poesía barroca de Sor Juana Inés de la Cruz (1648-1995) en México, o a la arquitectura barroca del indio Kondori, para la situación en el mundo incaico, por nombrar dos de sus ejemplos” (Domínguez, 2017, p. 6). Es el espíritu americanista, impulsado por las burguesías latinoamericanas que, pretenden objetivamente invertir el orden de las cosas, recuperar la centralidad del orden barroco para las ciudades americanas. El Estado-nación es la materialización del neobarroco ilustrado.

Lezama Lima, Fernando Ortiz<sup>55</sup> y José Martí (1853-1895)<sup>56</sup> son considerados los padres de la cubanidad, paradójicamente los hijos de la última colonia española en América, tienen como proyecto común la construcción de una identidad republicana que, no consiguió ser una alternativa a la prolongación y actualización del proyecto moderno capitalista, colonial y patriarcal<sup>57</sup>. De hecho, el pionero en conceptualizar el dispositivo social que permitió la convivencia de las diferentes tradiciones heterodoxas existentes en nuestras sociedades latinoamericanas, fue el etnógrafo Fernando Ortiz. Quién, en 1939, mediante una bella alegoría “diserta en la Universidad de La Habana sobre ‘Los factores humanos de la cubanidad’, [desde aquel momento] el *ajiaco* ha pasado a ser una metáfora culinaria de la cubanía” (Tudela, 2000, pág. 2621). Dicha disertación será publicada con el mismo nombre en la Revista Bimestre Cubana [XIV (2):161-186] en 1940. Finalmente será en su obra *Contrapunteo Cubano del azúcar y el tabaco*<sup>58</sup> (1940), en la que propone el concepto de **transculturación**, para el análisis sociológico, antropológico e historiográfico de la sociedad cubana, mediante el estudio del tabaco y el azúcar. Presenta este concepto como crítica y alternativa a la categoría antropológica positivista y mecánica de *aculturación*, que poseía una carga etnocéntrica, eurocéntrica (Guanche, 2023), biologicista y profundamente racista.

La transculturación en palabras de Bronislaw Malinowski (1884-1942), una de las principales referencias teóricas y amigo de Ortiz,

es un proceso en el cual siempre se da algo a cambio de lo que se recibe; es un “*toma y daca*”, como dicen los castellanos. Es un proceso en el cual ambas partes de la ecuación resultan modificadas. Un proceso en el cual emerge una

---

<sup>55</sup> Fernando Ortiz (1881-1969), jurista devenido antropólogo y filósofo de la cultura, perteneció a ese prolífero y rico mundo de la cultura cubana durante las décadas del 30 y el 40 del siglo XX. Cofundador en 1936, junto con Alejo Carpentier y Nicolás Guillén, de la sociedad de Estudios afrocubanos, trabajó intensamente por instituir la divulgación científica como una potente fuerza cultural en Cuba (León E. M., 2013, pág. 103).

<sup>56</sup> José Julián Martí Pérez, conocido como el apóstol de la Patria cubana, fue un político, ensayista, periodista y filósofo cubano, fundador del Partido Revolucionario Cubano y organizador de la Guerra de Independencia de Cuba, conocida como la guerra necesaria, durante la que murió en combate. Se le ha considerado el iniciador del modernismo literario en Hispanoamérica. Fue de los principales y primeros grandes opositores políticos y teóricos en contra del Imperialismo Norteamericano. Su programa político fue la base ideológica del movimiento 26 de enero que impulsaría la Revolución Cubana de 1959.

<sup>57</sup> En este contexto, la Revolución Cubana es producto del Neobarroco Nacionalista, que explora sus límites para reafirmarlos.

<sup>58</sup> “Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar (Advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación) de 1940, aceptada —como se refirió— por Malinowski, es una noción con la cual Ortiz pretendía describir un proceso de intercambio cultural simbólico muy puntual que se verificaba en El Caribe. Por otra parte, varios autores como Antonio Cornejo Polar, Néstor García Canclini y Walter Mignolo partieron de esta noción para determinar sus estudios teóricos en torno al proceso de modernización socio-cultural en Latinoamérica” (González, 2009, pág. 12).

nueva realidad, compuesta y compleja; una realidad que no es una aglomeración mecánica de caracteres, ni siquiera un mosaico, sino un fenómeno nuevo, original e independiente. (...) transculturación proporciona un término que no contiene la implicación de una cierta cultura hacia la cual tiene que tender la otra, sino una transición entre dos culturas, ambas activas, ambas contribuyentes con sendos aportes, y ambas cooperantes al advenimiento de una nueva realidad de civilización (Malinowski, 1963, pág. 5).

El uso de la categoría transculturación puede tender a invisibilizar las relaciones de dominación, al considerar que, las relaciones entre las tradiciones participantes de este proceso tienen paridad de poder al momento de vincularse. En el caso cubano, la transculturación fue usada como una categoría para homogenizar la diversidad como sustento de la identidad nacional: la cubanidad. Se construyó un orden jerárquico orientado por el tipo ideal de ciudadano (blanquitud) de la Patria en construcción (Díaz-Quinones, 1997) (Figuroa, 2023, pág. 144). La transculturación derivó en un dispositivo racista, evolucionista y mecánico para la *asimilación* de la diversidad: de lo europeo subalternizado, de lo negro, de lo chino y de lo indio; a la figura abstracta del *mestizo*<sup>59</sup>.

La transculturación hegemónica tuvo como objetivo blanquear la sociedad cubana, como única posibilidad de consolidar una masa social que pueda construir un Estado moderno. En un primer momento “el silenciamiento del humanismo negro en la obra de Ortiz constituye una intrigante demostración del *racismo epistemológico*” (Figuroa, 2023, pág. 146). Ortiz luego de su giro académico-político<sup>60</sup>, entiende que la *negritud*<sup>61</sup> es un elemento esencial de la cubanidad y se dedicó a describir su tiempo-

---

<sup>59</sup> El mestizaje como dispositivo neobarroco nacionalista es “una mezcla no sólo de razas sino también de territorios, de tiempos, de costumbres, de cuerpos, de familias, etc.” (Reyes, 2022, pág. 294), en busca de colonizar, homogenizar e instrumentalizar los cuerpos, territorios y espíritus.

<sup>60</sup> Fernando Ortiz, en sus inicios es *positivista*, influido por el español Manuel Sales y Ferré (1843-1910) y por la tendencia “*biológico-racial lombrosiana* con vinculaciones con el *evolucionismo spenceriano* hacia posiciones donde las razas se convierten en culturas, y donde el espaldarazo de B. Malinowski, padre del funcionalismo británico, respecto al concepto de transculturación” (Tudela, 2000, pág. 2623), que como revisamos tuvo enorme repercusión en América Latina. Podemos definir los inicios académicos del cubano, en *Los negros brujos* (1906), como etnocéntrico, eurocéntrico, positivista y racista. Hasta caminar hacia su vida académica madura, de abierta defensa a la inclusión de la población de orígenes africano como esencia de la cubanidad. Contexto en el que estrecha su relación con Malinowski, a quién habría comunicado, que en su próximo libro iba a sugerir un “nuevo vocablo técnico, el término transculturación, para reemplazar varias expresiones corrientes, tales como ‘*cambio cultural*’, ‘*aculturación*’, ‘*difusión*’, ‘*migración u osmosis de cultura*’ y otras análogas que él consideraba como de sentido imperfectamente expresivo” (Malinowski, 1963, pág. 3), (Ortiz, 1963, págs. 92 - 93), (Riverend, 1963); (Guanche, 2023). Términos que no daban cuenta del proceso dinámico que pretendían conceptualizar, por ser lineales, unívocos, estáticos y mecánicos (Mejía & Ramos, 2023, pág. 158).

<sup>61</sup> “Proceso de invasión e instauración de un sistema colonial que no se entiende sino con la ideología hegemónica de la *iglesia*, que sentó las bases para la administración de las poblaciones originarias y los seres humanos esclavizados que llegaron a nuestro continente. Se establecieron dos formas de **sumisión**, la una **servil**” (Mejía & Ramos, 2023, pág. 157). Según la cual, “el señor se sirve de su súbdito para *utilidad propia*, y esta dependencia comenzó *después del pecado*; la **otra económica o civil**, por la que el jefe se sirve de sus subordinados en utilidad y provecho de los mismos, y ésta habría *existido antes del pecado*”

espacio subsumido dentro de la identidad nacional, horizonte bajo el cual la diversidad oprimida no encuentra redención. Es así que, en los tiempos de la Revolución, heredera directa del proyecto republicano, el uso del término afrocubano, es considerado como un “recurso categorial para defender los derechos y espacios de las personas negras y mulatas en el contexto nacional, se emplea en diversos contextos como *marca comercial* y estratégicamente como un *fragmentador de la identidad nacional*” (Guanche, 2016, pág. 80).

Durante el siglo XX, son diversos los proyectos que buscan transformar o superar el modelo republicano, fue el neoliberalismo que reordeno profundamente el capitalismo global y actualizo la forma Estado. Se trata del **Neobarroco Neoliberal** que, comenzó en la década de los 70 del siglo pasado (Ramos, 2021). El neoliberalismo se caracteriza por la “política de desregulación financiera, hacia **la utopía (...) de un mercado puro y perfecto**, se realiza a través de la acción transformadora y, hay que decirlo, destructiva de todas las medidas (...) destinadas a desafiar todas las estructuras colectivas capaces de impedir la lógica del mercado puro” (Bourdieu, 2002, pág. 3). Este proyecto posee tres características esenciales: el desempleo estructural, la financiarización y la hipertecnocratización<sup>62</sup>. El desempleo estructural “refiere el volumen de trabajadores que no puede ser asalariado de modo permanente, ni siquiera en la fase ascendente del ciclo económico” (Marañón, 2014, pág. 23). En la financiarización, “la producción de riqueza requiere menos creación de trabajo asalariado y no necesariamente pasa por la producción (sino por la especulación financiera), y el capital ya no está interesado en mantener o ampliar los pactos sociales por medio del Estado-nación” (Marañón, 2014, pág. 25); recordar que, el neoliberalismo no se entiende sin las empresas y capitales transnacionales del crimen y la respuesta fascista de las derechas. Los cánones barrocos, en medio de la reproducción técnica-tecnológica de la vida moderno capitalista, colonial y patriarcal, se agotan y resisten en su versión anárquica-totalitaria.

---

(Ortiz, 1963, p. 349). Estableciendo una esclavitud natural y otra histórica, generando un sistema total de dominación. Sistema de orden patriarcal basado en una moral racistas y excluyente, “**tres racismos: uno social, otro ético y otro somático**” (Ortiz, 1963, p. 349). “Si bien formalmente se acabó con la institución de la esclavitud, esta se prolongó en la moral y en el orden simbólico de las repúblicas y hasta la actualidad. Lo cual se expresa en la segregación que aun caracteriza la organización demográfica de las mayorías de las ciudades Latinoamericanas, o en el racismo imperante en todos los espacios de la vida de nuestras sociedades” (Mejía & Ramos, 2023, pág. 157).

<sup>62</sup> Thomas L. Friedman, aborda la *tercera era global* “desatada por la plataforma tecnológica india y señala que su radical actualidad tiene su antecedente en el viaje de Cristóbal Colón hacia la India. Según su análisis, en esta fecha se inicia la *primera era global* y en el 2005 se inicia la *tercera* y el mayor aceleramiento que haya conocido la historia de la humanidad” (Martínez L. Á., 2015, p. 200)

En medio de la hegemonía del neobarroco neoliberal, Sarduy identifica sus potencias anticapitalistas, tiene como “finalidad ser parte de una crítica al modo de vida moderno capitalista<sup>63</sup>, no solo a su aspecto ilustrado” (Chiampi, 2001) (Guerrero, 2016, p. 110).

Ser barroco o neobarroco significa adoptar una actitud radical anticapitalista y atacar directamente su soporte: *los signos*. La propuesta neobarroca se enfoca en el lenguaje: soporte y garantía de la vida moderna para *parodiarlo, invertirlo y desestructurarlo*. Con ese movimiento busca disolver la lógica de la economía burguesa en el espacio simbólico. Es en este momento cuando lo *estético* adquiere relevancia. (...) *Lo estético aquí se politiza y se torna ideológico*, se convierte en una *imaginación radical* en la cual el “hecho capitalista” queda suspendido a través de una escritura caracterizada por la abundancia y el derroche excesivo e inútil del lenguaje (Rosas, 2023, p. 10).

El neobarroco de Sarduy, es una apuesta estética-ideológica, dirigida a la politización (Rosas, 2023, p. 24) de la comunidad, que busca despertar en ella, sus elementos rebeldes. Se trata de darle un norte emancipador a la codigofagia enajenadora. Este proyecto cultural dialoga con el *posestructuralismo*<sup>64</sup> y *postmodernismo*<sup>65</sup>.

Ese barroco furioso, impugnador y nuevo no puede surgir más que en las márgenes críticas o violentas de una gran superficie —de lenguaje, ideología o civilización—: en el espacio a la vez lateral y abierto, superpuesto, excéntrico y dialectal de América: borde y denegación, desplazamiento y ruina de la superficie renaciente española, éxodo, trasplante y fin de un lenguaje, de un saber (Sarduy, 1999, p. 1308).

Sarduy tiene como horizonte la construcción de una gramática o plataforma que no responda al orden actual sino al que está por venir.

Otra expresión del neobarroco, es la *teología de la liberación*. El cristianismo popular latinoamericano y/o el movimiento eclesial de base, se caracteriza por expresar y tratar las fuerzas dionisiacas vernáculas mediante los ritos cristianos. “La reflexión teológica ha asumido, en mayor o menor medida, la contraposición entre el *carácter ritual*

---

<sup>63</sup> “Las teorías cosmológicas, la tópica oriental, la poesía de Góngora, la obra de Lezama, el travestismo, la anamorfosis, la pintura, la problematización del sujeto y el lenguaje barroco a través de las teorías estructuralistas y posestructuralistas, la noción de revolución, entre otros elementos sustanciales al neobarroco, se ligan bajo el signo de una crítica a los aspectos fundamentales de la *modernidad capitalista*” (Rosas, 2023, p. 12)

<sup>64</sup> Se llama **postestructuralismo** o **posestructuralismo** “a una amplia y diversa corriente de pensamiento posterior al *estructuralismo*, que cuestionó y reformuló las bases teóricas del estructuralismo como doctrina filosófica, tanto en el nivel del lenguaje, la sociedad y la cultura. El postestructuralismo se caracterizó por la crítica a los conceptos de «estructura», «totalidad» y «orden universal», propuestos por el estructuralismo clásico, según el cual existe una «estructura subyacente» a los fenómenos que nos permite organizarlos a partir de una «totalidad abstracta» y «universal». Por el contrario, el postestructuralismo intentó salvar la diferencia, la singularidad y todo aquello que no entre dentro de los parámetros universalistas de la estructura como marco totalizante del conocimiento, el lenguaje y la cultura” (Definicion.com, 2024)

<sup>65</sup> “1. f. Movimiento artístico y cultural de fines del siglo XX, caracterizado por su oposición al racionalismo y por su culto predominante de las formas, el individualismo y la falta de compromiso social” (Real Academia Española, 2024).



y simbólico del catolicismo popular respecto del modo litúrgico e intelectual en que se expresaría el catolicismo oficial” (Aguirre, 2021, pág. 65). Los mecanismos litúrgicos y evangélicos que aparecieron en la Contrarreforma, que incluyeron las tradiciones indígenas dentro de la reproducción del quehacer religioso católico se actualizan en un ambiente técnico y político contemporáneo.

Frente al pensamiento ‘culto’, vehiculado por un lenguaje conceptual y abstracto, denotativo por una vasta red lexical y una retórica inflada, característica de toda cultura ‘letrada’, rigurosa en el recorte semiótico de la realidad en forma normativa y represiva, el pensamiento sincrético popular se expresa por vía de imágenes y símbolos, por medio de la expresión oral, con una retórica corta, de pocas palabras pero de mucha expresividad, recargada de connotaciones propias del léxico popular (masivo, sensual, picaresco, dramático, lúdico) y de una red gestual que constituye su soporte significante en el mismo título que las palabras (Aguirre, 2021, pág. 69).

Los distintos proyectos neobarrocos no han logrado romper el orden Moderno capitalista, colonial y patriarcal; conviven y buscan expresarse o emanciparse *aquí y ahora*, aun sin éxito.

La multiplicidad dinámica y unitaria de identidades en la América Latina actual se debería a la *presencia simultánea*, en todo el conjunto de la población latinoamericana, de distintos estratos y niveles históricamente sucesivos, de actualizaciones o realizaciones de esa lógica de comportamiento, estratos o niveles que se conformaron en *diferentes experiencias históricas* sucesivas de la población latinoamericana, y que fueron así dejando en ella esos diferentes proyectos y esbozos de identidad (Echeverría B. , 2005, p. 197).

### 3.3 Las fiestas de las Imágenes Sagradas

La lógica estética-sacramental propia del barroco latinoamericano se expresa de forma esencial en las **fiestas religiosas** (arte + juego + fiesta) en las que se reproducen e interactúan con **imágenes sagradas** (signo-símbolo) (icono) indispensable para la reproducción de la vida comunitaria.

Como creación, el arte de la fiesta barroca en hispanoamérica fue el fruto de un proceso de convergencia: cohesión de esfuerzos y voluntades individuales en pro de una creación colectiva, por una parte; conjunción de todas las *artes* y las *artesanías*, por otra parte. Ello indica que puede aplicarse a la fiesta barroca hispanoamericana esa categoría envolvente y global, la *“Gesamtkunstwerk”* u *obra de arte total*, que la historiografía artística, acuñado recientemente para designar ese inquebrantable impulso barroco que tiende hacia la coherencia de las artes, hacia la unificación de las distintas manifestaciones del espíritu humano (Amenábar, 1997, pág. 211).

Revisando el tratamiento contemporáneo de los fenómenos festivos Miguel Roiz propone que la fiesta es un, “fenómeno social comunicativo, una serie de acciones y significados de un grupo, expresados por medio de costumbres, tradiciones, ritos y ceremonias, como parte no cotidiana de la interacción, especialmente a nivel interpersonal, caracterizadas por un alto nivel de participación” (Roiz, 1982, pág. 118). De forma similar, Umberto Eco (1932-2016) y Mónica Rector señalan que la fiesta es un

sistema de signos, un fenómeno de comunicación (Eco, Ivanov, & Rector, 1989, pág. 48) (Gallardo, 2017, pág. 554) (Geertz, 2003, pág. 20). Mientras Johan Huizinga (1872-1945) en su celebre *Homo ludens* (1938), “ya sostenía el carácter de juego de los cultos festivos” (Valarezo, 2009, pág. 12), es decir, como “una lucha por algo o una representación de algo” (Huizinga, 1943, pág. 3). Lo particular de las fiestas radica, en la “memoria colectiva, un sentido compartido (...) que trasciende el juego de las formas y convoca la figura del culto. (...) Se desarrolla en torno a (...) (ideas, creencias y valores) que sirven de horizonte de sentido y producen una **mística colectiva**” (Valarezo, 2009, pág. 12).

Siguiendo a Mijaíl Bajtín (1895 - 1975) (Bajtín, 1990), el carnaval habría adquirido luego “rasgos imperecederos de nuestra identidad colectiva detrás de la cual aparece la cultura popular como rasgo evidente de pertenencia” (Rodríguez-Plaza, 2000, pág. 234). Considerando los elementos hasta ahora mencionados, (Cruells, 2006) define a la fiesta,

como un hecho social total, en términos de [Marcel] Mauss [1872-1950]; una celebración cíclica y repetitiva, de expresión ritual y vehículo simbólico, que contribuye a significar el *tiempo* (calendario) y a demarcar el *espacio*. Se sitúa en oposición al tiempo ordinario y a la vida cotidiana, y establece una relación dialéctica, paradójica y contradictoria, entre lo sagrado y lo profano, la ceremonia –religiosa o cívica– y lo lúdico, la celebración y la rutina, las pautas de institucionalización y de espontaneidad, la liturgia y la inversión, la trasgresión y el orden, la estructura y la *communitas*, las dimensiones de lo público y de lo individual (Martínez, 2004, pág. 34).

Las fiestas religiosas, esencialmente barrocas involucran una pedagogía relacionada con la lógica estética-sacramental (construcción estética-sentimental) que orientan “modelos de acción colectiva y la dramatización de las emociones y sentimientos que alimentan la vida social” (Cruells, 2006, pág. 36). Las celebraciones populares dan la oportunidad a la comunidad “de ponerse ella misma en escena, de ser al mismo tiempo protagonista y espectadora de su propia epifanía” (Cruells, 2006, pág. 38). Mediante, “actos performativos, (...) expresiones que cobran sentido en un determinado contexto, acontecimientos vividos intensamente y promotores de adhesión alrededor de determinados valores considerados axiomáticos” (Cruells, 2006, pág. 40). La fiesta, “literalmente, propone a la sociedad que se **recree**, palabra, ésta, que no por casualidad devino sinónima de divertirse” (Cruells, 2006, pág. 38). Las fiestas, esencialmente barrocas, son,

recursos culturales al servicio de lo que, evocando la famosa novela de [Gustave] Flaubert [1821 - 1880], Geertz designa como *La educación sentimental de los individuos*. (...) las fiestas escenifican emociones, pero no para que todos aquellos que se comprometen en su realización las

experimenten, sino para que los agentes sepan que *estos sentimientos son la materia prima* de la cual se nutre la vida social considerada deseable y que, obviamente, en el caso de las fiestas institucionalizadas o comercializadas, serán los deseos de aquellos que intenten *servirse de las celebraciones para dominar* (Cruells, 2006, pág. 47).

Podemos observar que, desde la ruptura más elemental de lo cotidiano, “que es el juego hasta la más elaborada que es el arte, lo que se persigue (...) es una sola experiencia cíclica, la de la anulación y el restablecimiento del sentido del mundo de la vida, la de la destrucción y re-construcción de la ‘naturalidad’ de lo humano” (Echeverría, 2001, pág. 5) (Valarezo, 2009, pág. 11) (Durkheim, 2019, págs. 441-442). La educación sentimental y formación estética se relaciona con recrear lo humano bajo la lógica de la codigofagia fundacional o bajo los esfuerzos neobarrocos por superarla.

El ser humano entiende su propia existencia [...] entre lo que sería el *tiempo cotidiano* y lo que sería el tiempo de los *momentos extraordinarios*; entre el tiempo de una *existencia conservadora*, que enfrenta las alteraciones introducidas por el flujo temporal mediante una acción que restaura y repite las formas que han venido haciéndola posible, y el tiempo de una *existencia innovadora*, que enfrenta esas alteraciones mediante la invención de nuevas formas para sí misma, que vienen a sustituir a las tradicionales (Echeverría, 2002, p. 2).

El tiempo de la fiesta es un **tiempo extraordinario o tiempo mítico** (Ricoeur, 1985, pág. 786), una apertura a otra temporalidad (Cruells, 2006, pág. 41), lo cual se relaciona con la posibilidad de un quehacer místico (re-crear, renovar, actualizar, neo-) de la comunidad, “de la recuperación del pasado en función del futuro en el tiempo presente, y del rescate del tiempo remoto, más allá de lo histórico” (Machado, 1980, pág. 173). Las fiestas, se mueven en dos niveles, el de la espontaneidad del accionar comunitario y la movilización profunda de la tradición. En el contexto hegemónico, caracterizado por ser absolutamente excluyente con las subalternidades, “el peligro amenaza tanto al patrimonio de la tradición como a aquellos que reciben tal patrimonio. Para ambos es uno y el mismo: el peligro de ser convertidos en instrumento de la clase dominante” (Benjamin, 1968, pág. 62). Es decir, “articular históricamente el pasado no significa conocerlo como verdaderamente ha sido. Significa adueñarse de un recuerdo” (Benjamin, 1968, pág. 62). Se trata de la re-creación, actualización, neo-, de los proyectos comunitarios de vida, *aquí y ahora*, “la historia es objeto de una construcción cuyo lugar no es el tiempo homogéneo y vacío, sino el *tiempo actual* que es lleno” (Benjamin, 1968, pág. 69). Se trata de la posibilidad transitoria o ruptura virtual del orden vigente y la emergencia redentora del nuestro. Podemos resumir estas características de las fiestas populares religiosa en los siguientes términos,

la fiesta religiosa, no obstante, aun siendo heterogénea e incluso cuando ha sido institucionalizada o secularizada en algún grado, conserva dos dimensiones estructurales: constituye, por una parte, un **tiempo de excepción** –un **tiempo de ruptura** (Echeverría, 2011), **regeneración** (Bajtín, 2003), y **metamorfosis** (Cruz, 1995)– y, por otra, da lugar a la **epifanía** del objeto celebrado (...). Este carácter extraordinario y portentoso de la fiesta, sin embargo, no nos debe conducir a la conclusión de que la fiesta es una farsa, sino todo lo contrario: es la piedra angular de la vida social de la comunidad que la celebra (Aguirre, 2021, pág. 76).

Agregaríamos las perspectivas de (Cruells, 2006 ) y (Balandier, 1990), según las cuales, la fiesta permite administrar las pulsiones de la comunidad para garantizar la continuidad del orden hegemónico.<sup>66</sup> Las fiestas, desde la filosofía de la historia, son espacios-tiempos en que se expresan y visibilizan las diversas tradiciones que forman la sociedad, especialmente mediante el protagonismo amañado o explícito de las tradiciones que cotidianamente permanecen oprimidas por el ejercicio factico del poder de las tradiciones hegemónicas. De hecho, la Imagen Sagrada como obra de arte aurática es, “uma estranha trama de espaço e tempo: o aparecimento único de algo distante, por muito perto que esteja” (Benjamin, 2017., pág. 57). Es la actualización de nuestros orígenes (Córdova, 1994, pág. 58) (Eliade, 1981, pág. 43), expresa la codigofagia del barroco fundacional en tensión con los neobarrocos diversos que, buscan superar este paradigma. La presencia de las diversas tradiciones pone en cuestión la continuidad del orden actual y establece un horizonte de lo posible abierto (Troya, 1996), "nada manifesta com mais força o impacto transcendente, quer da imagem sagrada, quer da verdade" (Benjamin, 1984, pág. 51), la justicia para los oprimidos.

Dicho de otro modo, las fiestas son el ritual mediante y en el cual se presentan las imágenes, iconos o agentes sagrados de la vida comunitaria, “las imágenes, las animitas, las fiestas, los bailes religiosos, o las procesiones, han dado lugar a una vida teologal [y espiritual] propia” (Aguirre, 2021, pág. 66). Las imágenes se convirtieron en esa extraña alegoría viva de lo sagrado, es decir, signo-símbolo del orden cosmológico barroco. En siglo XV se expande el uso de la imprenta por toda Europa, es también el “auge de la imagen grabada. (...) corresponde, asimismo, al descubrimiento y a la colonización del

---

<sup>66</sup> Otras posiciones en relación con el análisis de las fiestas: Émile Durkheim, Fustel de Coulanges, M. Mauss o R. Hertz, G. Bataille, R. Caillois: actualización del caos primordial; y J. Duvignaud, R. Radcliffe-Brown: unidad grupal; M. Gluckman: catarsis social; E. R. Leach: organización del tiempo; o J. Boissevain: revitalización; A. Van Gennep e I. Chiva: ritos de paso; E. Shils: significado de la coronación; J. Cazeneuve: sociología del rito; E. Goffman: rituales de interacción; R. N. Bellah: religión civil; V. Turner: proceso ritual: estructura/communitas; E. Hobsbawm: invención de la tradición; S. J. Tambiah: eficacia performativa; C. Rivière: ritos profanos; C. Bell y Scarduell: teoría y práctica de los rituales.

continente americano, al que ofrece, muy oportunamente, los medios de una **conquista por la imagen**. (...) en 1580 en Sevilla (...) se imprime el primer libro ilustrado en España” (Gruzinski, 1994, pág. 81). En nuestro continente, la primera página impresa fue en 1532, “reúne ocho viñetas consagradas a los doctores de la Iglesia; en el registro interior, la jerarquía eclesiástica y los reyes presencian el éxtasis de un santo que contempla en una visión a Dios Padre, teniendo a los lados a la Virgen y a Cristo. (...) he aquí lo que el ojo indígena descubría y copiaba en los años 1520, 1530 y 1540” (Gruzinski, 1994, pág. 191). En el caso de la Real Audiencia de Quito, fue la escuela de arte quiteña, durante el periodo de 1542 a 1824, donde se centró la producción artística-religiosa del Estado colonial en esta parte del continente.

Después de la muerte de los verdaderos dioses precolombinos, la única posibilidad, o la única imaginación posible de lo trascendente la proporcionó el arte: las estampitas borrosas en las que –aun con el fervor del duelo– hubo que volver a imaginarse lo divino, pero como lo Otro: la Virgen en México y en toda América y, en el norte de Chile La Tirana, por ejemplo. Luego, los Cristos-Llaga del Barroco indiano, cuya piel máximamente fistulada no deja ninguna duda de que los dioses mueren: los precolombinos; el cristiano. Relato, representación y significantes puros para la violencia y la fantasía en el principio y origen del imaginario barroco americano (Martínez L. Á., 2015, p. 197).

De manera particular las imágenes sagradas o religiosas poseen dos características: “por una parte, cada una está vinculada a un **prototipo histórico**, a una persona concreta de la historia sagrada que confiere una determinada personalidad a cada imagen (maternidad, liderazgo, compañerismo, etc.)” (Aguirre, 2021, pág. 80). Y por otro lado, el “prototipo actúa en el índice –el objeto material–, el que reproduce en su verosimilitud el tipo **iconográfico** de aquella persona histórica, es decir, el conjunto de rasgos que configura su aspecto” (Aguirre, 2021, pág. 80). Ambas características se configuraron de manera sustancial durante los siglos XVI y XVII en Latinoamérica, por los procesos histórico-religiosos antes mencionados. “La imagen barroca generó en torno de ella un consenso que trascendía las barreras étnicas y sociales, sacralizaba la tierra en que había aparecido y sostenía la afirmación de un *protonacionalismo*” (Gruzinski, 1994,, pág. 113).

El uso generalizado de las imágenes cristianas no significó una “antropomorfización de la divinidad, sino que contribuyó a personalizar las relaciones y a manifestar en el imaginario una serie de lazos que la *familia cristiana* —restringida y monógama— supuestamente encarnaba y materializaba en la tierra” (Gruzinski, 1994,, pág. 190). Las imágenes festivas permiten la convivencia de tradiciones heterogéneas e

incluso antagónicas, “el nexo se personaliza, también se visualiza: *el santo* es exhibido, expuesto sobre el altar, paseado ante los ojos de todos en las procesiones y las celebraciones, mientras que los ídolos, se quedaban en la sombra de los santuarios o» en el fondo de los paquetes sagrados” (Gruzinski, 1994., pág. 190).

Las Imágenes Sagradas se movilizan entre: **la Imagen-Memoria, Imagen-Espejo e Imagen-Espectáculo**: es decir la imagen como **icono**<sup>67</sup>. Dicho de otro modo, “la imagen, en este caso, no funciona solo semióticamente sino, en primer término, opera *sacramentalmente*” (Aguirre, 2021, pág. 83). A nivel epistémico, la imagen ocupa la mediación entre el concepto y los fenómenos sociales. *Las Imágenes Sagradas serán tratadas como agentes sociales que condesan una serie de relaciones, deseos, pulsiones y fantasías; son mediadoras entre los pasados originarios y el futuro: en tanto presente-proyecto*. En este sentido las fiestas son tiempos-espacios excepcionales, en los que, se reproducen las Imágenes Sagradas de las comunidades, de heterogéneos orígenes, en torno de las cuales acontecen las festividades populares.

Para Ángel Rama y Pedro Morandé, Latinoamérica posee un barroquismo esencial, cuya “lógica es la que va desde el **ritual** a la **palabra** y allí hacia lo **audiovisual**, en una interacción prolífica y que, para el logos colonizador, puede parecer contradictoria” (Alvarado-Borgoño, 2016, p. 334). El desarrollo técnico de la reproductibilidad de la imagen no le fue extraño a la lógico estética-sacramental, “la transformación de la realidad en imágenes (estrellas-travestis) y la fragmentación del tiempo en una serie de fragmentos perpetuos: *la estructuración barroca*” (Isola, 2017, p. 73). El desarrollo de la industria cultural latinoamericana y global, y el desarrollo técnico-científico de las comunicaciones tienen como proyecto cerrar objetivamente el orden cosmogónico barroco, o mejor dicho monopolizar su representación técnica y masiva.

### 3.4 Entre las fiestas capitalistas y las de los Buenos Vivires

La obra de arte posee un valor ritual y un valor de exhibición (Benjamin, 2003), el primero se relaciona con los valores de uso y el segundo con la reproducción del valor de cambio. La obra de arte festiva de carácter religioso posee principalmente un valor

---

<sup>67</sup> 'Representación pictórica religiosa propia de las iglesias cristianas orientales' y, en general, 'signo que mantiene una relación de semejanza con el objeto representado'; en informática, 'representación gráfica esquemática utilizada para identificar funciones o programas'. Tiene dos acentuaciones válidas: la llana icono (pron. [ikóno]) es la más próxima a la etimología (del gr. bizantino eikón, -ónos, a través del fr. icône) y la de uso mayoritario en España; en América, en cambio, se usa más la esdrújula icono. Debe evitarse en español el uso de la variante femenina icona, debida probablemente al influjo del italiano (Real Academia Española, 2024)

*ritual o sagrado*. Con el desarrollo histórico que ha tenido la producción y reproducción de la obra de arte, el valor que se ha impuesto contemporáneamente sobre las imágenes es el de la *exhibición*. La técnica moderna ha permitido la reproductibilidad masiva de las obras de arte, lo cual, si bien ha permitido un mayor acceso a estas experiencias, estas se han empobrecido, es decir ya no son sagradas (Benjamin, 2003). Este empobrecimiento se relaciona con “el acto de intercambio como acto de culto, y en virtud del regateo o forcejeo en la oferta y la demanda, se reactualiza, se cuestiona y restituye la necesidad del mercado como mundo de los fetiches mercantiles o instancia milagrosamente mediadora o posibilitadora de la vida social” (Echeverría, 2003, p. 7). El capitalismo contemporáneo involucra la instrumentalización y comercialización de las diversas dimensiones y espacios de reproducción de la existencia.

Crean un marco en el que su valor de uso va al fondo, inauguran una **fantasmagoría** a la cual el hombre se entrega para divertirse. La *industria del entretenimiento* lo facilita al elevarlo al nivel de mercancía. Abandonándose a sus *manipulaciones*, disfrutando de su propia *alienación* y la de los demás. (...) Esto corresponde a la discrepancia entre *su elemento utópico* y *su elemento cínico*. Su ilusión en la representación de objetos inanimados corresponde a lo que Marx llama el "**argucias teológico**" de la mercancía. (...) **La moda prescribe el ritual según el cual la mercancía fetiche desea ser adorada.** Grandville amplía la autoridad de la moda a los objetos de uso cotidiano, al cosmos. Llevándola a los extremos, él deshace su naturaleza. Se encuentra en conflicto con lo orgánico, uniendo el cuerpo vivo al mundo inorgánico y haciendo valer los derechos del cadáver en el cuerpo viviente. El *fetichismo* subyacente a la atracción sexual de lo inorgánico es su nervio vital. El culto de la mercancía lo pone a su servicio (Benjamin, 2009, pág. 44).

El papel de la *imagen* como exhibición, transformada en mercancía fetichizada, reproduce un mundo espectral, orientando la organización de la sociedad a través de objetos "suprasensibles aunque sensibles, lo que se hace absolutamente efectivo en el *espectáculo*, en donde el mundo sensible se encuentra reemplazado por una selección de imágenes que existe por encima de él y que al mismo tiempo se ha hecho reconocer como lo sensible” (Debord, 1967, pág. 21). La alienación de la vida moderna se expresa en la producción y consumo de mercancía en tanto que *imagen-espectáculo*. Los medios modernos de comunicación se basan en la reproducción automática de imágenes que, “se suceden sin descanso, son continuamente sustituidas por otras imágenes, confundándose eventualmente en un espectáculo que suscita el *anestesiamiento* de nuestra *sensibilidad* o la *indiferencia* de nuestra mirada, esto es, la **ceguera**” (Pellejero, 2014, pág. 34). El capitalismo contemporáneo como religión, que fetichiza las mercancías en tanto valor de cambio, se moviliza entre *imágenes-espectáculo*, el “espectáculo es la reconstrucción material de la ilusión religiosa” (Debord, 1967, pág. 14).

Acontece de forma similar con las *fiesta-espectáculo*, existe un mandamiento del mercado que “ordena gozar. Por consiguiente, de lo que se siente ahora culpable el sujeto es de no poder *gozar* del todo” (Torres, 2008, pág. 3), en medio de la crisis neoliberal. Las relaciones entre imágenes-espectáculos, en tanto mercancías que se consumen como apariencias, sin apertura a sus valores de usos o empatía, exponen lo banal de las relaciones humanas y no humanas modernas. “Si nuestros depresivos actuales alcanzan el valor de esas pasiones (...). Proponemos que el depresivo se atreva a habitar un mundo que a la vez lo aleje de la *tristeza* y de la *fiesta eternizada*” (Torres, 2008, pág. 4). El psicoanálisis propone, “no intentar deshacerse ni de la pérdida ni del dolor, ni del vacío. Aceptar con temple habitar la lengua” (Torres, 2008, pág. 4). Se trata de rescatar los valores de uso disponibles aceptando las críticas condiciones objetivas de vida de nuestras comunidades. Es reconocer nuestra “existencia en ruptura” (Echeverría B. , 1988) y condición de oprimidos. Desde las ciencias sociales involucra la creación de “redes para una sociología crítica que analice un conjunto de objetos sociológicos muchas veces silenciados y negados como lo son *el Disfrute, la Felicidad y la Esperanza*” (Scribano, Magallanes, & Boito, 2012, pág. 12).

En el siglo XX, universalizada la moral del trabajo y la ideología del progreso, “el cielo como fin de la historia pasó a ser cada vez rotundamente anti-fiesta” (Campos, 2003, pág. 86)<sup>68</sup>. En este sentido podemos aseverar que el capitalismo es “una gran máquina predatoria de energía -especialmente corporal- que ha configurado-redefinido sus mecanismos de soportabilidad social y los dispositivos de regulación de las sensaciones, al tiempo que es un gran aparato represivo internacional” (Scribano, Magallanes, & Boito, 2012, pág. 11). Las potencias emancipadoras de los SPPs, desobedecen la “relación instrumental entre medio-fin desarticulando la trama entre sacrificio presente para felicidad futura, abriendo así los cauces para un presente-porvenir abierto, incompleto y múltiple” (Scribano, Magallanes, & Boito, 2012, pág. 14). En este sentido las fiestas son “manifestaciones de este tipo de práctica en la capacidad de los sujetos para disponer de otros-tiempos para dar(se), para los encuentros cara-a-cara, construyendo otras temporalidades que encuentran su anclaje en la *felicidad*” (Scribano, Magallanes, & Boito, 2012, pág. 14). El proceso de re-sublimación, re-encantamiento o re-estetización del mundo de la vida es, “incisivo en los estados del sentir de la doble faz, doble filo de

---

<sup>68</sup> La ideología del progreso en términos de la reproductividad técnica del arte o industria cultural, igual que en la religión católica aristocratizada presentan la “realidad [como] bella. La belleza proporciona al ideal el carácter amable, espiritual, y sedante de la felicidad” (Marcuse, 2011, p. 47).



lo *corporal* y lo *afectivo*, del disfrute de relación de sintonía mutua en los juegos de lenguaje de fantasmas y fantasías que dotan de sentidos culturales a esas prácticas” (Scribano, Magallanes, & Boito, 2012, pág. 19). Nos referimos a las utopías que orientan la construcción emancipatoria de nuestras sociedades.

Maximiliano Salinas Campos, desarrolla una propuesta de Fiesta/Anti-fiesta inspirada en la obra titulada *La tierra oprimida por el capitalismo, el clericalismo y el militarismo de 1925* de Diego Rivera (1886-1957) (Campos, 2003, pág. 88). Usamos su esquema como punto de partida para identificar los *SPPs festivos*. Frente a la devastación de la modernidad capitalista, colonial y patriarcal, “la fiesta celebra la *utopía de la vida* abundante para todos los pueblos de la tierra. La certeza y la esperanza del derecho a la vida como derecho universal a una *vida saludable, satisfecha y amable. Con salud, comida y amor*” (Campos, 2003, pág. 82). Frente al hambre como ejercicio racional y cruel en el manejo de una economía administrada por el mercado, aparece la utopía de la fiesta, “la utopía de la vida es la utopía de la **comida**” (Campos, 2003, pág. 91). Siendo la comida en la mayoría de culturas expresión de vida y signo religioso fundamental. Por ejemplo, en el Lombanfula cubano las ofrendas para las divinidades son bebidas y comidas; en las tradiciones andinas se acostumbra la *pambamesa*, como estrategia y símbolo de unión, igualdad y hermandad en el consumo compartido de alimentos y bebidas. Y frente a la razón cualitativa enajenada por la instrumentalización, aparece la vida amorosa como una poderosa expresión de la plenitud de la vida. “Por el **amor** erótico los indígenas participaban en el poder y la armonía del Cosmos. En el centro de los rituales religiosos indígenas estaban los impulsos sexuales” (Campos, 2003, pág. 93). Estos son los orígenes epistémicos de nuestros SPPs.

Otro elemento central en las fiestas es la **música**, Alfred Schütz (1899-1959), la entiende como “relación de sintonía mutua en la ejecución musical, para introducirse luego en las relaciones entre la música en situación de fiesta y la instanciación de prácticas intersticiales que exceden el ámbito de dicha ejecución” (Scribano, Magallanes, & Boito, 2012, pág. 19). Es decir, “la intensidad en tanto invade la sensibilidad de los sujetos e impone su atención, la omnipresencia, en tanto contexto sonoro presente en todas y cada una de las distintas fases del festejo, y el disfrute a ella asociado que encuentra sus signos en las emociones y el cuerpo” (Scribano, Magallanes, & Boito, 2012, pág. 19). La música impone un ritmo por ende una *temporalidad, un pathos, un stimmung* que expresa una condición particular del cuerpo y una relación sensitiva extraordinaria con el mundo,

abierto mediante la memoria a las más vastas dimensiones de la temporalidad, fragmentos de belleza, jirones de fantasía, (...) una manifestación estética especial, diversa, peculiar, configurando una *suprarealidad* que aspiraba a la fusión entre lo *bello y lo útil*; entre la *imaginación y la vida* y trascendía así el orden de lo cotidiano (Amenábar, 1997, pág. 212).

La fiesta<sup>69</sup> “canta a la vida en lo que ésta tiene de pasado, que no ha pasado, sino que llega al presente, lo nutre y le da sentido. Eso es la *conmemoración*” (Llanos, 2005, pág. 95). Las fiestas nos permiten observar “las relaciones de poder en una sociedad, cómo interactúan principios ideológicos, concepciones del pasado con proyectos de futuro que son, por definición, incompatibles, y que conviven posponiendo su permanente tendencia al enfrentamiento” (Cruells, 2006, pág. 39). En determinados casos históricos, esta característica de las fiestas, “podrían llevar hasta las últimas consecuencias su virtualidad con tal de modificar las condiciones de la realidad” (Cruells, 2006, pág. 42).

Siguiendo a George Bataille, Isabel Cruz “reafirma el carácter dispendioso, bello y fantástico de la fiesta” (Rodríguez-Plaza, 2000, pág. 233). Las **fantasías**<sup>70</sup> que emergen en medio de la fiesta, rompen con los límites del horizonte de lo posible. Se vislumbran otras potenciales construcciones comunitarias, una reconfiguración de las fuerzas y poderes sociales. Se plantea la posibilidad de descolonizar, desmercantilizar, despatriarcalizar nuestras sociedades con la presencia y redención de las tradiciones históricamente oprimidas. *En medio de la conmemoración de la salud, comida, amor, música, danza y fantasías/utopías*; “se abren y despliegan las múltiples bandas de un futuro descolonizado por la mercantilización” (Scribano, Magallanes, & Boito, 2012, pág. 12) o SPPs. Los buenos vivires emergen como una posibilidad real, tangible y orientadora, para sanar, cuidar y disfrutar la vida bonita.

### 3.5 A modo de re-creación

El barroco fundacional, configuró los cánones y horizontes de posibilidades de la vida social latinoamericana, como parte de la modernidad capitalista, colonia y patriarcal. La codigofagia es el dispositivo esencial para procesar la diversidad multidimensional, bajo los parámetros de clases, raza y género; en los siglos XVI-XVII, bajo la lógica barroca que persiste en la vida contemporánea. La codigofagia se mueve bajo dos tendencias, la de la guerra o apartheid y la de la conciliación o comunidad; disputa que se

---

<sup>69</sup> Improductiva y transgresora desde la moral del trabajo, hasta que avanzaron en su mercantilización. Desde la burguesía es una “desviación esteticista de la energía productiva” (Echeverría B., 1988)

<sup>70</sup> Podemos observar en las fiestas el uso de alcohol, de sustancias psicotrópicas y alucinógenas que en el marco del uso ritual se relacionan con el establecimiento de relaciones cósmicas con la comunidad, la naturaleza y el universo.

resuelve en la búsqueda por solucionar la reproducción de la vida comunitaria en crisis. Dichas fuerzas poseen orígenes ambiguos, tanto europeos como americanos. Lo cierto que, el barroquismo latinoamericano, se caracteriza por un modo de sentir, hacer y pensar (SPPs) “enraizado en la experiencia sensible y se significa sobre todo mediante expresiones artísticas (*poesía, teatro, música, imágenes*, pero también la *comida y la bebida*)” (Aguirre, 2021, pág. 70). Nuestra lógica o principio estético-sacramental, involucra la participación activa de, las fiestas y de las Imágenes Sagradas, como elementos centrales en la reproducción de la vida comunitaria o en la formación estética-sentimental de nuestras comunidades.

El barroco fundacional de la modernidad capitalista, colonial y patriarcal sufre una serie de actualizaciones, modernizaciones y críticas a lo largo de nuestra historia: Neobarroco ilustrado (S. XVIII), Neobarroco Nacionalista o Republicano y Neobarroco Neoliberal. En este contexto, las transformaciones de raíz de nuestra modernidad capitalista colonial y patriarcal se relaciona con un pensamiento del rastro, la búsqueda de una “**raíz diversa**” (Glissant, 2002, p. 25). O con una **retombée** de Sarduy, “causalidad acrónica, isomorfía no contigua o, consecuencia de algo que aún no se ha producido, parecido con algo que aún no existe” (Sarduy, 1999, p. 1196). Principalmente la fuerza del barroco fundacional “se traduce en proyectos decoloniales que también son constitutivos de la Modernidad” (Mignolo, 2011) (Costa & Moncada, 2021, p. 18). Es decir, hay “teorías nativas que parecen proceder de un modo completamente diferente, o sea, no sólo afirmando sino promoviendo un tipo de ‘mezcla’ que, de algún modo, anula las singularidades de aquello que se mezcla. Es a eso que estamos llamando, provisoriamente, de ‘**contramestizaje**’” (Goldman & Pazzarelli, 2015, p. 2). Lo cierto, considerando nuestra condición barroca, las potencialidades de la dimensión teológica-estética de las comunidades son esenciales para movilizar las emancipaciones posibles de las tradiciones oprimidas. Significa romper el pretendido monopolio que posee la Iglesia/familia, Estado y Mercado en la administración de los ritos (fiestas religiosas + imágenes sagradas) fundamentales de nuestras comunidades, para liberar las potencias comunitarias: los SPPs.

#### 4 ¿Como estudiar fiestas religiosas-populares en Latinoamérica?

Método de este trabajo: montaje literario. Yo no tengo nada que decir. Sólo que mostrar. No voy a hurtar nada valioso ni me apropiaré de formulaciones ingeniosas. Pero los andrajos, los desechos: éstos no los voy a inventariar, sino hacerles justicia del único modo posible: usándolos.

Walter Benjamin, Convulso N: 125.

En el presente capítulo tenemos como objetivo tejer lazos entre los elementos teóricos desarrollados en los capítulos anteriores con una propuesta metodológica que nos permita acercarnos al estudio de las fiestas religiosas populares en Latinoamérica. Precisamente, nuestra hipótesis es que, las fiestas religiosas populares en Latinoamérica son fenómenos sociales esenciales en la construcción de nuestra subjetividad social. La teoría del barroco-neobarroco permite comprender que, los elementos centrales en la sociabilización/estetización/encantamiento/sublimación estética latinoamericana fueron configurados esencialmente por el barroco fundacional que, mantiene su hegemonía hasta nuestros días.

Desarrollamos una etnografía experimental y multisituada para involucrarnos de lleno en nuestro fenómeno social, para comprender el papel central que cumple en los procesos de subjetivación social: su capacidad de vincular y expresar los distintos proyectos históricos existentes. Consideramos que la modernidad capitalista, colonial y patriarcal pretende instaurar una forma única y destructiva de relacionarse entre los miembros de la comunidad humana y no humana: la codigofagia y sus diversas actualizaciones. Buscamos comprender la construcción alternativa de relaciones interculturales, cuyo prerrequisito necesario es la emancipación de los oprimidos.

La teoría de los SentisPraxisPensares nos da luces para avanzar en la construcción estética-sentimental emancipatoria de nuestras comunidades, se trata del reordenamiento cósmico (teológico-milenario) de todos los elementos que integran la vida, en todas sus dimensiones (Pachacútec). Este capítulo está formado de los siguientes apartados: 1. Neoliberalismo: Anarco lumpen modernidad capitalista, colonial y patriarcal; 2. Etnografía experimental y multisituada; 3. Construcción estética-sentimental de la

cubanidad y la ecuatorianidad; 4. Cuádruple SentisPraxisPensares Latinoamericanos; y, 5. SentisPraxisPensares de la Peregrinación de NSC y Las Parrandas de Remedios (LPR).

#### 4.1 Neoliberalismo: Anarco lumpen modernidad capitalista, colonial y patriarcal

La principal preocupación que moviliza esta investigación es sanar, cuidar y disfrutar la vida en comunidad en medio de la hegemonía del neoliberalismo, expresión radicalizada y realmente existente de la modernidad colonial, capitalista y patriarcal. La apuesta neoliberal de construir una *sociedad-mercado*, agota las formas barrocas que permiten la reproducción de la existencia, por lo cual, para prolongar la hegemonía de la blanquitud oligárquica, el sistema radicaliza los mecanismos necropolíticos de dominación y su tendencia segregadora/genocida. Los oprimidos construyen resistencias alternativas que se movilizan entre dos tendencias: la primera, hacia el *separatismo/fundamentalista étnico/religioso/clase/género*; y la segunda, abiertamente hacia la *asimilación homogeneizadora o blanquitud*.

El neoliberalismo tiende hacia un anarco capitalismo, que no requiere necesariamente de la centralidad de la vida política/comunitaria en el Estado. Lo cual es evidente en dos fenómenos: primero, el **Estado-violencia** confunde las funciones entre policía y ejército, como consecuencia de la radicalización de la segregación y sus tendencias genocidas, el enemigo interno (o subalternidades) es declarado como objetivo militar. Favelas, villas, suburbios y demás son delimitadas como zona de conflicto y de actividad criminal. El estado de excepción se convierte en la única política pública de seguridad. Segundo, el Estado-violencia, garantiza la vida de los *ciudadanos de bien* que residen en zonas residenciales, garantiza el extractivismo vinculado a las transnacionales imperiales y las periferias son abandonadas hacia la administración criminal. La tendencia lumpen capitalista del neoliberalismo tiende a *gobernanzas criminales*, que interactúan como socios (cooptación o coerción) o rivales del Estado.

Como sabemos desde mediados del siglo pasado se ha producido un reordenamiento de la modernidad capitalista, colonial y patriarcal; el neoliberalismo comienza oficialmente con una serie de Golpes de Estado: Paraguay (1954-1989), Ecuador (1963-1966 // 1972-1979), Brasil (1964 -1985), Perú (1968-1975), Chile (1973-1990), Uruguay (1973-1985), Argentina (1976-1983). Se trata de la alianza entre el imperialismo norteamericano y las elites locales, para reprimir a los movimientos subversivos de izquierda que surgen a lo largo de Latinoamérica, inspirados principalmente por la Revolución Cubana (1959). Precisamente, Cuba es el último país

en Latinoamérica en adoptar políticas neoliberales, tras el periodo especial en la década de los 90 del siglo pasado. La isla caribeña se convierte en el antagonista ideológico del imperio yanqui, es decir, se convierte en el objetivo central de las políticas anticomunista que recorren el continente. En Ecuador, al igual que el resto de países de la región, el pensamiento político y militar del Che Guevara, Fidel Castro y Camilo Cienfuegos (1932-1959) fueron referencias esenciales para las organizaciones revolucionarias locales.

Para contextualizar, en Ecuador desde 1948, comenzó el auge bananero, en la “décadas de los años 50 y 60, (...) [se] desarrolló (...) una política industrial Cepalina<sup>71</sup>. Durante el primer auge petrolero (1972-1981) se profundizó esta política industrial, con el mayor esfuerzo de apoyo estatal a la industria” (Creamer, 2021, pág. 245). Razón por la cual, “la riqueza se concentra en una burguesía desarrollada al amparo del Estado, mientras la amplia mayoría de la sociedad apenas logra beneficios directos en la promoción de sus remuneraciones y condiciones de trabajo” (Miño, 2009, pág. 28). Posteriormente, comienza “la crisis de la deuda externa, a partir de 1982, se desmanteló la política Industrial de Sustitución de Importaciones [ISI<sup>72</sup>] y se fomentó un modelo basado en las exportaciones” (Creamer, 2021, pág. 245). La prioridad “fueron las *políticas de estabilización* y de *ajuste estructural* hasta el 2006. En el período correísta (2007-2017) se formuló una política industrial” (Creamer, 2021, pág. 245) (Dávalos, 2022, pág. 17). El periodo más crítico hasta ahora, fue entre 1998-2000, con el salvataje y feriado bancario que incluyó la dolarización de nuestra economía, lo que, “provocó un amplio empobrecimiento de los sectores medios y populares, un éxodo masivo de personas jóvenes y mujeres a países europeos como España e Italia, y una extracción de ahorros y recursos públicos para salvar a los capitales especulativos del sector financiero” (Muñoz, 2006, pág. 107).

---

<sup>71</sup> La Comisión Económica para América Latina (CEPAL) es “una de las cinco comisiones regionales de las Naciones Unidas y su sede está en Santiago de Chile. Se fundó (1948) para contribuir al desarrollo económico de América Latina, coordinar las acciones encaminadas a su promoción y reforzar las relaciones económicas de los países entre sí y con las demás naciones del mundo. Posteriormente, su labor se amplió a los países del Caribe y se incorporó el objetivo de promover el desarrollo social” (CEPAL, 2024).

<sup>72</sup> El llamado ISI, “es el modelo de desarrollo económico adoptado por numerosos países de la América Latina y de otras regiones del llamado Tercer Mundo durante los inicios del siglo XX, especialmente en la posguerra de las dos Guerras Mundiales (desde 1918 y desde 1945). Como su nombre lo indica, este modelo consiste en la sustitución de las importaciones por productos elaborados de manera nacional. Para ello es necesaria la construcción de una economía independiente” (Concepto, 2024).

En el nuevo milenio, a la par del avance del neoliberalismo, continuaron las resistencias alternativas populares, “largo proceso de protesta y construcción de sentidos al calor de la lucha social frente a un Estado y una clase política en descomposición” (Vercoutère, 2021, p. 322). Este proceso dio como resultado la “elección [presidencial] de Rafael Correa (2007-2017) (...) en el año 2006, la convocatoria a una Asamblea Constituyente (2007-2008) con plenos poderes para la redacción de una nueva Constitución y el inicio del Gobierno de la Revolución Ciudadana (RC)” (Vercoutère, 2021, p. 322). Durante este gobierno se lograron mejorar notablemente las condiciones sociales (educación, salud, seguridad) y económicas (acceso empleo de calidad) de la población. En la constitución del 2008, se declaró al Estado como “*intercultural y plurinacional*” (Montecristi, 2008, p. 8), de acuerdo con las exigencias de las organizaciones indígenas. Se dieron dos innovaciones constitucionales, sobre el tratamiento a la naturaleza y la inclusión, del principio de origen quechua, *Buen Vivir* (BV) como rector de la vida social. “La *Pacha Mama*, se establece como *sujeto de derechos*, lo que supone el reconocimiento de sus propios valores independientemente del uso o utilidad que los seres humanos le otorguen” (D’amico & Pessolano, 2012, p. 29).

Según (Montalvo, 2018) hasta el año 2013 se desarrolló una política gubernamental bajos los lineamientos de la *Constitución del 2008*, posteriormente surge el **correísmo**, “caracterizado por el caudillismo, por facciones políticas y económicas de corte neoliberal, trato de los adversarios políticos como enemigos de la revolución, menosprecio por la constitución e impulso agresivo del extractivismo” (Montalvo, 2018). Lo cual, incremento la conflictividad entre el movimiento indígena y el gobierno; “afirmábamos que la confrontación se debió, (...) a la propuesta de un régimen de modernización capitalista, en contraposición de los paradigmas propuestos en la Constitución de 2008 y su espíritu sostenido en el BV o *Sumak Kawsay (SK)*” (Herrera, 2021, pág. 10). Se trata de un *capitalismo reformador*, que emprende un proyecto de desarrollo basado en el crecimiento económico para la inclusión homogeneizadora, sin modificar la estructura económica de desigualdad. Echeverría considera a los progresismos como socialismos que, “se piensan como un capitalismo antiliberal con cierto componente cristiano, en sus palabras: ‘es un **capitalismo caritativo**, que piensa en una redistribución más justa de la riqueza’ pero que recompone el capitalismo sin generar una transformación social demasiado radical” (Castro, 2023, p. 616).

A nivel ideológico se trata del *progreso-prosperidad*, liberal en lo económico y conservadora en lo moral, cuyos límites son la productividad como única posibilidad de distribución de bienes y servicios a las mayorías empobrecidas. Aun así, ante el neoliberalismo, las resistencias objetivamente existentes han sido los progresismos que, poseen un ímpetu nacionalista o republicano, cuya expresión más incluyente ha sido el Estado de bienestar-caritativo (capitalista, colonial y patriarcal).

La RC había elegido a Lenin Moreno (2017-2021) como sucesor de Correa, quién traicionó su programa político y dio un viraje radical hacia el neoliberalismo conservador, causando una “violenta precarización de la vida de amplios sectores de la población, a los que posteriormente se sumó la problemática de la pandemia. (...) Las medidas económicas contenidas en el Programa Económico de Estabilización Fiscal y Reactivación Productiva” (Unda, 2022, pág. 57), parte del acuerdo con el FMI, destruyeron la ya golpeada economía nacional. El 2021 fue electo como presidente el banquero Guillermo Lasso, “que intentó retomar las privatizaciones y la desregulación laboral, junto a un plan de aumentos de las tarifas y alimentos dictado por el FMI” (Katz, 2023, pág. 29). Lo cual precarizó aún más la situación de pobreza que ya vivía el país, provocando intenso malestar popular: “en octubre de 2019 y junio de 2022 surgen *levantamientos [indígenas-populares] nacionales* multitudinarios que se tramam a través de distintas *alianzas* con otros movimientos sociales” (Zanini, 2021, pág. I).

En este contexto, pese a las resistencias populares en estas situaciones extremas de miseria y violencia, el proyecto político de la derecha, ahora liderado por el presidente Daniel Noboa (2023), se sigue radicalizando hacia una versión fascista, en medio de un anarco capitalismo neoliberal. De hecho, la declaración de *conflicto armado interno*, significa la racialización, sexualización y estratificación clasista que, delimita y establece un apartheid: las *zonas residenciales de ciudadanos de bien* que poseen derechos y los *moradores de favelas/villas/suburbios/guetos/rancherías*, potenciales terroristas que, han sido declarados como objetivos militares. Es decir, los territorios y poblaciones por fuera del sistema de sobre explotación, fueron entregados a la administración criminal. Lo paradójico que, la ideología lumpen neoliberal periférica, representa una reivindicación y expresión estética de las clases populares, instrumentalizadas por la necropolítica neoliberal.

En este contexto, en la búsqueda por comprender el proceso de formación estética-sentimental de la ecuatorianidad encontramos que, uno de los dispositivos políticos



ideológicos fundamentales de Loja, la provincia y del país es la Imagen Sagrada de Nuestra Señora del Cisne, quién apareció por primera vez en El Cisne en el año 1594. De hecho, fue la imagen de la “Virgen [que] trajo la paz después de la violencia de la conquista o el intento de *tabla rasa* de los misioneros” (Herrera, 2013, p. LXXIX ). Nuestra Señora del Cisne, “de esta manera, se constituyó en un elemento integrador, una Madre que puso a todos bajo su protección en una sociedad muy heterogénea redefiniendo así la geografía lojana y luego la ecuatoriana como un territorio bendecido” (Herrera, 2013, p. LXXXIII).

Nuestra Señora del Cisne, es el principal dispositivo *de y para* la codigofagia del barroco fundacional castellano, vincula orgánicamente las diosas del agua Paltas (Pachamama) (Ramón, 2008) con la tradición mariana española. En 1829, Simón Bolívar (1783-1830) decreto la peregrinación de la Virgen Cisne, las festividades en su honor y la Feria Comercial de Loja. Nuestra Señora se convertía en la centinela de la frontera sur y madre de la nueva república. En la actualidad sigue siendo el principal evento religioso del país y de la región norte del Perú. Nuestra Imagen Sagrada perdió brillo, luego del colapso del sistema hacendario lojano, desde la década de 1960, y en medio de la reproducción técnica-tecnológica de las imágenes modernas de la comunicación: el avance indetenible de la ideología del progreso neoliberal.

El caso del neoliberalismo cubano, se relaciona orgánicamente con la crisis del modelo de Estado Socialista construido por la Revolución de 1959. A nivel económico, según (Laguardia, 2020, pág. 291), este periodo se compone de 5 subetapas,

“(i) período 1959-1960: propiedad estatal como base para el proceso de desarrollo; (ii) período 1961-1963: industrialización por ISI; (iii) período 1964-1975: industrialización a partir del pivote agropecuario; (iv) período 1976-1989: industrialización en el marco de la División Internacional Socialista del Trabajo y; (v) período 1990-2008: resistencia durante la crisis del Período Especial y re inserción en la economía internacional (Laguardia, 2020, pág. 291).

El periodo especial significó, el inicio del neoliberalismo cubano, de acuerdo a Alonso Tejada (2009), las subetapas de las reformas de los 90’s fueron:

(i) período 1989-1993: shock de desconexión caracterizado por la apertura al capital extranjero, impulso al turismo y la industria médica como sectores estratégicos; (ii) período 1993-1995: reformas estructurales y contención de la caída caracterizado por la libre circulación del dólar, la recuperación del trabajo por cuenta propia, la desestatización de la producción agraria y la eliminación de gratuidades; y (iii) período después de 1995: reanimación económica caracterizada por nueva legislación tributaria, restructuración del sistema bancario y medidas para el perfeccionamiento de la empresa estatal socialista (Tejada, 2009, págs. 318-319).

Los siguientes años se profundizaron los cambios en dirección a la apertura económica y reducción de la intervención estatal. Un hito en estos cambios fueron los “Lineamientos de la Política Económica y Social del Partido y la Revolución (PCC 2011). Vale señalar que, si bien este proyecto fue aprobado en 2011, ya desde 2008 se aplicaban” (Laguardia, 2020, pág. 288) (Solorza, 2016, pág. 142). Los lineamientos y políticas derivadas “buscan superar un escenario marcado por el sobredimensionamiento del sector público, la baja productividad, la descapitalización de la industria, la insuficiente producción agrícola y la presión demográfica” (Laguardia, 2020, pág. 292).

Un hito en las transformaciones neoliberales y en puntuales reivindicaciones sociales, de los últimos años, fue la aprobación de la *Constitución 2019*, entre los cambios significativos tenemos: el límite del mandato presidencial a dos períodos consecutivos de cinco años (artículo 126), el reconocimiento de la *propiedad privada* para personas naturales o jurídicas, cubanas o extranjeras, de instituciones y otras formas asociativas (artículo 22), reconocimiento y garantía de la *inversión extranjera* (artículo 28), expansión de las garantías de los *derechos sexuales y reproductivos de las mujeres*, y protección contra la *violencia de género* (artículo 43), reconocimiento de la *familia diversa* (artículo 81) (Laguardia, 2020, pág. 294). Paralelamente, el gobierno conservador de Donald Trump activo el Título III de la Ley Helms-Burton que, “significó la prohibición de viajes de cualquier tipo a Cuba excepto vuelos comerciales del destino Habana, descredito a los médicos cubanos, la limitación de enviar hasta USD 1,000 per cápita por trimestre como remesas, cierre de Western Union, entre otras” (Laguardia, 2020, pág. 303). Lo cual agudizó la crisis y aislamiento de la isla. Sumado a la crisis de los progresismos latinoamericanos, principalmente de Venezuela, agudizó la crisis cubana. A nivel ideológico se trata del agotamiento de la utopía socialista y el avance de la ideología neoliberal, principalmente mediante, las tecnologías de la comunicación, la industria cultural y redes sociales.

En este contexto, para buscar uno de los orígenes de la cubanidad, nos dirigimos al interior de la Isla, a la provincia de Villa Clara, con 766,925 habitantes, en la región central. La ciudad de Remedios es parte de las Villas, donde se celebran las Parrandas remedianas, que son “las fiestas más espectaculares y de más genuino espíritu de identitaria diversión” (Casanova, 2013, pág. 6). Son una amalgama de diversas expresiones artísticas y festivas.

Hacia 1820, oficiaba en la mencionada iglesia un joven sacerdote asturiano llamado Francisco Vigil Quiñones, Francisquito para el pueblo, quien al notar la poca afluencia de feligreses a la celebración de las misas, debido, según parece, al frío propio de la temporada y a cierto «relajamiento» en el cumplimiento de los quehaceres religiosos, puso en práctica la idea de reunir grupos de muchachos provenientes de los barrios marginales de la villa y estimularlos con regalos y golosinas para que salieran por las calles produciendo el mayor ruido posible con el toque de matracas, fotutos, latas llenas de piedras y otros artefactos por el estilo, con el fin de despertar a los vecinos y hacer que estos asistieran a la iglesia (Muñiz, 2013, pág. 24) (Casanova, 2013, pág. 10).

Las Parrandas son el principal hecho festivo y expresión de una religiosidad popular cubana, recrea la “confrontación festiva que no pocas veces parece sobrepasar el simple simbolismo para convertirse en belicosa controversia colectiva de grandes dimensiones” (Casanova, 2013, pág. 9) entre los barrios, El Carmen y San Salvador; el primero representado por un gavián y el segundo por un gallo. División que fue propuesta por un mallorquín y un asturiano residentes en la Villa, quienes sumaron elementos competitivos al evento festivo (Muñiz, 2013, págs. 23-24).

Las Parrandas remedianas se caracterizan por los trabajos de plaza iluminados intermitentemente, las carrozas, la pirotecnia, los faroles que parecen de origen chino, las rumbas y polkas. Cada barrio relata una historia de carácter universal que intenta atrapar a los participantes y rivales mediante la sensualidad y el encanto. Podemos observar el sincretismo de las tradiciones afrodescendientes *Yoruba*, *Bantú* y *Lombanfula*; con la tradición española-europea; con la tradición china y hasta con la de los pueblos originarios de la región. *Transculturación que es la base de la cubanidad*, no es casualidad que esta festividad surge a inicios del siglo XIX, siglo de la cubanidad. Son las fiestas el tiempo-espacio social que posibilita objetivamente la constitución del *ajiaco cubano*, se rompe virtual y temporalmente, la rígida estructura social que, en el mundo de la vida cotidiana, impedía la libre sociabilización entre clases, etnias, tradiciones, géneros y demás. Con el avance de la crisis del Estado cubano, se visibilizan las contradicciones básicas no resueltas, el racismo y machismo.

El avance de la crisis cubana es también en el avance de la ideología del progreso, del sueño americano (*American Dream* o *American way*). Mientras, la ideología revolucionaria parece agotada y anticuada ante el avance capitalista del mercado. El gobierno cubano busca construir un socialismo capitalistamente sostenible, significa el fracaso de un proyecto alternativo al neoliberalismo, si la caída del campo socialista significo la hegemonía incuestionable del capitalismo global, el fracaso de la isla significa la muerte de la izquierda realmente existente. La última gran utopía que recorrió el

continente, despertando una serie de movimientos revolucionarios fue la Revolución cubana, podemos decir que, los progresismos son el último impulso emancipador que reivindicó este proceso y al mismo tiempo expresó su agotamiento: *la izquierda sin utopías no es emancipadora*. La inviabilidad del modelo de Estado socialista cubano es consecuencia de la victoria del Anarco-capitalismo que, desmantela el estado como organización comunitaria hasta convertirlo en Estado-violencia. En este contexto nos preocupa, ¿Cómo se ha impuesto esta dictadura ideológica neoliberal? ¿Ya no son posibles las utopías? ¿La muerte de la izquierda Latinoamericana realmente existente es la muerte de las utopías?

Para las clases medias latinoamericanas el progresismo significó el acceso a más y mejores servicios y productos; y por ende al consumo de dicha ideología, la del progreso y desarrollo. Esta paradoja expresa los límites de los gobiernos progresistas, y fue una de las razones por las que me propuse regresar a la vida académica, luego de un periodo de intensa participación política-militante y trabajo burocrático. Desde que tengo conciencia, siempre estuve inmerso en organizaciones campesinas en el sur del Ecuador, razón por la que comprendí que, era el único camino para mejorar las condiciones comunitarias de vida. En los tiempos de la RC, como parte de las organizaciones sociales y colectivos populares que formaron parte del proceso de construcción y consolidación de Alianza País (AP) (plataforma del progresismo ecuatoriano), nos movimos entre los horizontes utópicos de los Buenos Vivires y la construcción de un Estado moderno burgués-caritativo. Sabemos por dónde ha avanzado la historia. Creemos indispensable la búsqueda de resistencias alternativas ante el avance de la barbarie neoliberal, se trata de rescatar las utopías sembradas profundamente en nuestra historia que, despiertan las fuerzas teológicas/milenarias/mágicas que redimen a los oprimidos.

En este ecosistema, nuestra investigación surgió en medio de las siguientes preguntas, ¿Por qué las izquierdas perdieron eso que llaman la *guerra cultural*? ¿Por qué el progresismo ha sido confrontado y hasta desplazado electoralmente por una *derecha radical y popular*? ¿Porque las ideologías de los progresismos, son compatibles y hasta promotoras de la *ideología neoliberal*? ¿Por qué el nuevo *contexto técnico, tecnológico y comunicacional* altamente desarrollado ha sido una herramienta útil para las derechas? ¿Los *Buenos Vivires e interculturalidad* son alternativas reales para la construcción utópica de nuestras sociedades? ¿Cuáles son los *espacios-tiempos esenciales* de la comunidad en los que se construye su subjetividad social? ¿Cuál es el papel de las *fiestas*

*populares? ¿Cómo las Imágenes Sagradas, festividades y ritos han sido subsumidos e instrumentalizados al orden neoliberal? ¿Cómo descolonizar, desmercantilizar y despatriarcalizar las relaciones humanas y no humanas? ¿Qué Imágenes Sagradas, festividades y ritos se relacionan con las emancipaciones posibles? Todas estas inquietudes contextualizadas se sintetizan en la siguiente pregunta, ¿Cuál es el papel de La Peregrinación de Nuestra Señora del Cisne en Ecuador y de Las Parrandas de Remedios en Cuba en la construcción de subjetividades sociales?*

Sobre esta temática, desde una perspectiva crítica, anticapitalista, decolonial y antipatriarcal encontramos las siguientes tendencias de investigación: 1. Pensamiento crítico latinoamericano de origen marxista en el que hallamos a pensadores como José Carlos Mariátegui, Adolfo Sánchez Vásquez, Florestan Fernandes, Leandro Konder (1936-2014), Bolívar Echeverría y Michael Löwy; 2. Filosofía enfocada en el estudio del ser latinoamericano e interculturalidad en la que ubicamos a Rodolfo Kusch (1922-1919), Josef Estermann, Mario Carlos Casalla y Amelia Podetti (1928-1979); 3. La filosofía analéctica y de la liberación representada por Juan Carlos Scannone (1931-2019), Enrique Dussel (1934-2023) y Oswaldo Ardiles (1942-2010); 4. Filosofía de la historia e historiografía representada por Arturo Andrés Roig (1922-2012), Leopoldo Zea (1912-2004) y Augusto Bondy (1925-1974); 5. Pensamiento decolonial defendido por Boaventura de Sousa Santos, Edgardo Lander, Santiago Castro Gómez, Ramón Grosfoguel, Catherine Walsh, Walter Mignolo, Aníbal Quijano (1928-1928) y Orlando Fals Borda (1925-2008); 6. Feminismos: Chandra Mohanty, María Lugones (1944-2020), Cristina Vega, Raquel Martínez, Myriam Paredes, Lorena Cabnal, Raquel Gutiérrez, Julieta Paredes, Mara Viveros, Ochy Curiel, Rita Segato, Yuderskys Espinosa, entre otras. Para reconocer las teorías afines con nuestros objetivos, identificamos las que se mueven entre el romanticismo y la melancolía, por su carácter emancipador: los feminismos comunitarios, marxismo heterodoxo y crítico, teología de la liberación y decoloniales. Precisamente, estas teorías son la base para el desarrollo de la teoría de los SentisPraxisPensares.

#### **4.2 Etnografía experimental y multisituada**

Sabiendo qué y por qué investigar, exploramos varias posibilidades de cómo podríamos hacerlo, sabiendo el carácter singular de nuestro fenómeno social y nuestros objetivos, por lo cual decidimos desarrollar una *etnografía*, como método de trabajo antropológico,

se traduce etimológicamente como estudio de las etnias y significa el análisis del modo de vida de una raza o grupo de individuos, mediante la observación y descripción de lo que la gente hace, cómo se comportan y cómo interactúan entre sí, para describir sus creencias, valores, motivaciones, perspectivas y cómo éstos pueden variar en diferentes momentos y circunstancias; podríamos decir que describe las múltiples formas de vida de los seres humanos (Cao, 1997).

Este método de trabajo nos permite captar los procesos de construcción de la subjetividad social mediante la **observación participante** y *la descripción* de los sentires, prácticas y saberes que se reproducen en medio de las celebraciones señaladas. Nos preocupa con especial atención los ritos en torno a las Imágenes Sagradas en honor a las cuales se realizan las celebraciones populares. Tradicionalmente en la antropología, la etnografía se caracteriza por un largo proceso de convivencia entre los investigadores con las comunidades investigadas, lastimosamente no tenemos la disponibilidad financiera y logística para emprender un proyecto etnográfico en los términos tradicionales, además consideramos que por la naturaleza de nuestro fenómeno social no es necesario. Primero, los fenómenos sociales estudiados, por su naturaleza, tratan de tiempos-espacios excepcionales, por ende, delimitados y concretos. Segundo, nos dedicamos a los SPPs festivos, como una excepcionalidad en medio de la creciente pobreza de la experiencia de las relaciones humanas y no humanas (Echeverría, 2003) (Benjamin, 2019), evidente en el desarrollo de la ciencia moderna; por lo cual, nuestro objetivo central es *experimentar* nuestros fenómenos sociales en los términos dispuestos por el rito festivo.

Nuestra etnografía es **experimental**, en el sentido que busca rescatar experiencias reprimidas, instrumentalizadas o desperdiciadas por el orden establecido. De hecho, la “palavra experiênciã vem do latim *experiri, provar (experimentar)*. A experiênciã é em primeiro lugar um *encontro* ou uma *relação com algo* que se experimenta, que se *prova*. O radical é *periri*, que se encontra também em *periculum, perigo*” (Bondía, 2002, pág. 25). La principal características de la “palavra experiênciã tem o ex de exterior, de *estrangeiro*, de exílio, de estranho e também o ex de existencia” (Bondía, 2002, pág. 25). De ahí, la propuesta de Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) en *Las afinidades electivas (1809)* leída por Michael Löwy como el establecimiento de relaciones peligrosas o subversivas que, promueven la emergencia virtual u objetiva de un orden alternativo.

Para nuestra investigación de fiestas religiosas-populares hemos tomado dos casos significativos, el primero, en los Andes bajos, al sur del Ecuador: La Peregrinación de Nuestra Señora del Cisne; y, el segundo, las Parrandas de Remedios, en la región central de Cuba. Escogimos estas dos festividades porque tienen orígenes religiosos, en contexto

diferentes, en medio de un mismo proceso de modernidad capitalista, colonial y patriarcal. En los Andes es evidente aun la presencia de pueblos originarios mientras en Cuba no es posible desde el siglo XVIII (Castellón, Aróstegui, & Medina, 2015, pág. 275), pero es evidente la llegada masiva de tradiciones africanas. Estas diferencias nos permiten ver las particularidades y aspectos compartidos dentro de los procesos de colonialidad impulsados por los españoles. La fiesta andina sigue siendo profundamente conservadora mientras tanto la fiesta cubana la podríamos llamar de profana, lo cual, nos muestra objetivamente la ambivalencia de la palabra *sagrado*. En fin, el estudio de dos casos involucra que, nuestra etnografía no se desarrolle en un solo lugar, sino que al menos se realice en dos, por ende, es **multisituada**. La etnografía multisituada, desarrollada por el antropólogo norteamericano George Marcus, a finales del siglo pasado, “hace uso de distintos espacios interrelacionados para la etnografía y la observación participante, aparecían en respuesta a los cambios empíricos en el sistema mundial transformando los lugares y los procesos de producción cultural” (Massó & Santos, 2024).

Para nuestra etnografía *experimental y multisituada* hemos recuperado dos tradiciones: la primera, se trata de las tradiciones (experiencias) emancipatorias latinoamericanas que se mueven entre el romanticismo y melancolía, base de nuestra teoría de los SPPs; y segundo, la tradición antropológica norteamericana contemporánea alrededor de la obra de George Marcus en el contexto del sistema-mundo. Nos enfocaremos en perseguir las Imágenes Sagradas, festividades y ritos; “y sus diferentes conexiones, en vez de construir un sistema estable de elementos centrado en un sólo lugar y desde el único punto de vista del etnógrafo” (Restrepo, 2018, p. 8). Se trata de “seguir empíricamente el hilo conductor de procesos culturales” (Marcus, 2001, pág. 112), enfocándonos en el rastreo específico de la construcción estética-sentimental de nuestras comunidades. Además, involucra una “dimensión **comparativa** como una función del plano de movimiento y descubrimiento *fracturado y discontinuo* entre” (Marcus, 2001, pág. 115) nuestras festividades, “mientras se mapea el objeto <sup>73</sup>de estudio y se requiere plantear *lógicas de relaciones, traducciones y asociación entre estos sitios*” (Marcus, 2001, pág. 115).

Para operativizar nuestra *etnografía experimental y multisituada* la hemos dividido en tres momentos metodológicos que relacionan dialécticamente teoría,

---

<sup>73</sup> Nuestra investigación no trata sobre objetos muertos y vacíos, sino sobre fenómenos sociales vivos y activos dentro de la reproducción de la vida de la comunidad.

metodología y fenómeno social empírico. Primero, realizaremos una *lectura histórica e historiográfica de la construcción estética-sentimental de Cuba y Ecuador*, identificando sentires, pensares y prácticas de los distintos proyectos históricos existentes. Segundo, bosquejamos los *cuádruple SentisPraxisPensares*, como actualización del cuádruple ethos de Echeverría, expresión objetiva y empírica de los distintos proyectos históricos realmente existentes en el mundo de la vida Latinoamericana. Y tercero, identificamos los *SentisPraxisPensares de Nuestra Señora del Cisne y Las Parrandas de Remedios*, se trata de la experiencia empírica o trabajo de campo como tal. Cada uno de los pasos metodológicos disponen de sus propias herramientas y técnicas para conseguir sus objetivos.

### 4.3 Construcción estética-sentimental de la cubanidad y la ecuatorianidad

En la búsqueda por rastrear los orígenes de nuestros fenómenos sociales, debemos considerar que son evidentemente fenómenos históricos, la aparición de la Virgen del Cisne fue en 1594 y las Parrandas de Remedios comenzaron en las primeras décadas del siglo XIX, por tal motivo, realizaremos una lectura a contrapelo de la historia de nuestros fenómenos sociales. Los elementos históricos que nos interesan son las Imágenes Sagradas, las festividades y los ritos. La importancia del análisis histórico e historiográfico<sup>74</sup> radica en la posibilidad de recuperar virtualmente la *autarquía*, nuestro *tiempo-espacio en la historia*,

la memoria implica luchas sociales sobre visiones alternativas acerca de la definición de la realidad colectiva. Los procesos de *recordar* y *olvidar* generan precisamente estos tipos de *narrativas, tramas y alegorías* que amenazan con reconfigurar, a veces de manera perturbadora, versiones que sirven al orden estatal e institucional. Así, tales narrativas y tramas son una rica fuente de conexiones, asociaciones y relaciones para conformar objetos de *estudio multilocales* (Marcus, 2001, pág. 120).

Se trata principalmente de un acto de justicia, de *sanar* la historia mediante la redención de las clases oprimidas, dentro de las cuales se encuentran elementos esenciales, que deben ser *cuidados*, usados y/o *disfrutados* para la construcción utópica de nuestras sociedades. Se trata de recuperar las historias reprimidas, instrumentalizadas o silenciadas por el continuum de la historia oficial (Benjamin, 1968).

Buscamos identificar los SPPs esenciales en la posibilidad virtual o utópica de construir una sociedad intercultural, que transformaría las relaciones posibles entre seres

---

<sup>74</sup> La historiografía es, “1. f. Disciplina que se ocupa del estudio de la historia; 2. f. Estudio bibliográfico y crítico de los escritos sobre historia y sus fuentes, y de los autores que han tratado de estas materias; y, 3. f. Conjunto de obras o estudios de carácter histórico (Real Academia Española, 2024).



humanos y no humanos, en y con la Pachamama/Cosmos. El debate sobre la interculturalidad comienza a “finales del siglo XX por una serie de fenómenos en el mundo relacionados con el Holocausto, la descolonización en África y Asia, la movilización de pueblos originarios de Latinoamérica y la globalización, que impactan el valor social de la cultura” (Gómez-Hernández, 2022, pág. 66). La **interculturalidad** trata sobre el “relacionamiento entre personas, colectivos, comunidades y pueblos en situaciones compartidas; está inmersa en condicionantes sociales, políticos, económicos y de otra índole que, en movimiento multidireccional” (Gómez-Hernández, 2022, p. 69). Lo que involucra necesariamente el “**encuentro**” de tradiciones, etnias, géneros, clases diversas, en un tiempo-espacio compartido, re-configurando/transformando la vida de los participantes, “su clasificación social, las posibilidades de vida, la permanencia en los territorios, la expulsión o la inclusión/excluyente o integracionista para mantener el modelo de vida que logre imponerse como hegemónico” (Gómez-Hernández, 2022, p. 69). Lo cual, implica necesariamente una dimensión política transversal, la CONAIE define, “la interculturalidad como un proceso, una práctica y un proyecto político de transformación estructural e institucional fundamental, que incluía la transformación radical del estado” (Walsh, 2014, pág. 20). Por ende, esta discusión atraviesa las relaciones objetivas, desde el mundo de la vida hasta la construcción de la institucionalidad, Estado-Globalización.

La interculturalidad intenta fructificar la cualificación de la diversidad cultural como espacio abierto de *interacción e intercambio* para promover el **diálogo** entre las culturas (Cano Barrios, Ricardo Barreto, & Del Pozo Serrano, 2016) (Rodrigo-Alsina, 2014). Lo cual involucra una crítica radical a las condiciones objetivas que no permiten el encuentro entre diversos. La interculturalidad realiza una crítica a la globalización neoliberal y propone una alternativa, sobre todo a su concepción de la historia (Fornet-Betancourt, 2010). La interculturalidad desublima/desencanta/ las estructuras de poder, de necropolítica-biopoder que, reprimen el accionar de las subalternidades; dialécticamente emergen comunitariamente los diversos actores oprimidos, reconfigurando las relaciones de poder. Como asevera Fidel Tubino, existe una perspectiva crítica en la interculturalidad, como proyecto ético-político (Tubino, 2005), económico y estético que, necesariamente se relaciona con los Buenos Vivires, como horizontes utópicos.

La liberación del colonizado -la quiebra del orden colonial- significa la desaparición del indio; pero la desaparición del indio no implica la supresión de las entidades étnicas, sino al contrario: abre la posibilidad para que vuelvan a tomar en sus manos el hilo de su historia y se conviertan de nuevo en conductoras de su propio destino (Batalla, 2019, pág. 35).

Agregaría, no solo es necesario la desaparición del indio sino también de las demás construcciones coloniales, sexuales o de género, estéticas, políticas, raciales, económicas, lingüísticas, ecológicas que nos limitan a existir bajo este horizonte de lo posible colonial, patriarcal y capitalista. El objetivo es abrirnos hacia la interculturalidad, no solo a su uso instrumental (Walsh, 2010), sino a una reconfiguración del orden social de raíz. Usaremos la lógica intercultural para relacionarnos con el fenómeno social estudiado, es decir, de forma comunitaria, participativa y colaborativa. Por lo cual, consideramos que es necesario académica y éticamente explicitar nuestro lugar-tiempo de habla. Las tradiciones que me componen, y a través de mí, al presente documento son: los movimientos campesinos e indígenas que lucharon por la recuperación de la tierra monopolizada por la hacienda lojana; las organizaciones barriales y juveniles del sur de Quito luchando por la democratización de la ciudad, y las subalternidades que se organizan en diversidad para resistir comunitariamente al neoliberalismo.

Para operativizar este paso metodológico construimos la tabla 1, *Formación Estética – Sentimental de Latinoamérica: modelo Barroco – Neobarrocos*; precisamente, partiendo de la historiografía barroco-neobarrocos: barroco fundacional, neobarroco ilustrado, neobarroco republicano o nacional y neobarroco neoliberal. En cada uno de estos proyectos o periodos históricos podemos identificar las Imágenes Sagradas, festividades y ritos que los representan. Identificamos los SPPs que representan esencialmente cada periodo histórico en el que surgieron, tomando como referencia inicial los ethos históricos de Bolívar Echeverría. Vamos a construir tipos ideales de los SPPs que nos servirán como referencia para comparar, contrastar y complementar con la información recolectada del trabajo de campo. Partimos de la clasificación en cuatro configuraciones de los tipos ideales weberianos hecha por (Tormin, 2017, pp. 100-101).

Numa primeira divisão, os tipos foram divididos em tipos ideais de ação e tipos-ideais de singularidades históricas. Numa segunda divisão, em mais gerais e mais específicos, sendo estes mais afeitos ao estudo da História e àqueles mais afeitos ao estudo da Sociologia, em termos weberianos. Como exemplos, podemos citar: a ação racional referente a fins (tipo-ideal geral de ação), a política pública de Frederik William IV (tipo-ideal específico de ação), os constructos marxistas e os tipos de Igreja e Seita (tipos-ideais gerais de singularidades históricas), e o “espírito” do capitalismo (tipo-ideal específico de singularidade histórica) (Tormin, 2017, pp. 100-101)

De acuerdo a esta clasificación el tipo ideal que vamos a construir se trata de uno **específico de singularidad histórica**. Todo proyecto o periodo histórico se mueve en dos niveles, “primero, en el motivo general que un acontecimiento histórico profundo, de larga duración, entrega a la sociedad para su transformación y, segundo, en las diferentes maneras como tal motivo es asumido y asimilado dentro del comportamiento cotidiano” (Echeverría B. , 1988, p. 166). Los grandes acontecimientos históricos que quiebran el avance de la historia como se la conoce son excepcionales, en nuestro caso nos referimos al barroco-neobarrocos. Estos distintos proyectos históricos se preservan en la vida cotidiana mediante determinados SPPs, latentes o explícitos. Además, ubicamos los acontecimientos históricos más relevantes de cada etapa histórica y los principales actores involucrados. Para finalmente identificar las resistencias alternativas que han existido en nuestra historia. Este procedimiento lo realizamos por separado, para cada uno de nuestros casos, construyendo los insumos necesarios para la posterior comparación analítica. Para desarrollar este apartado recurrimos principalmente a la revisión bibliográfica de textos clásicos y producciones académicas calificadas.

**Tabla 1 - Formación Estética-Sentimental de Latinoamérica: modelo Barroco-Neobarrocos**

Formación Estética Sentimental	Cuádruple ethos	Imagen Sagrada	Festividad	Rito	Sentires	Prácticas	Pensares	Acontecimiento/ruptura: actores	Resistencias
Modernidad Capitalista, Colonial Patriarcal y	Barroco fundacional	Virgenes Marías y Santos	Peregrinaciones - Misas	Liturgia	Miedo -Esperanza Ataraxia: pobre, mansos, simples, humildes. Religiosidad dionisiaca Honra – Blanquitud Voluntad de forma Evangelización	Teatralidad (codigofagia) Federación de ayllus Feudalismo modernizado Hacienda Tabla rasa Soberanía – Estado de excepción Espacialidad indígena	Alegoría-Metáfora Esteto-centricidad Dramático-sacrificial Erasmismo-contrarreforma Hybris	Genocidio 1492: Invasores europeos-comunidades originarias Codigofagia	Comida Amor Música Fantasías Minka Bartolomé de las Casas- Estado Socialista no colonial Retombée Pachacutec Raíz diversa
	Neobarroco Ilustrado	La ciencia	Sociedades científicas y de amigos del país	La ilustración	Contraquista Positivismo <sup>75</sup> Ataraxia católica <sup>76</sup> Religiosidad criolla	Regalismo <sup>77</sup> -ultramontanismo <sup>78</sup> Quijostismo Modernidad afeudalada Técnica lúdica Reproducción mercantil simple Indio choufer Autarquía	Racionalismo: constitucionalismo-despotismo ilustrado Epistemologismo	Reformas Borbónicas: metrópoli/corona-colonia Transculturación	

<sup>75</sup> Nos referimos a la fe en la ciencia moderna, a su *eficiencia mágica* y *“actitud práctica”* (Real Academia Española, 2024).

<sup>76</sup> En los tiempos del Imperio Católico Español, “compór o ideal de um cortesão eclesiástico e mundano, o ethos católico com a *ataraxia antiga*. É o caráter incomparavelmente ambíguo de sua soberania espiritual que funda a dialética, muito barroca, de sua posição” (Benjamin, 1984, p. 120). Se trata de un humor espiritual de “Imperturbabilidad, serenidad” (Real Academia Española, 2024).

<sup>77</sup> “1. Adm. e Hist. Política desarrollada en la Edad Moderna y principalmente en la *Ilustración*, consistente en recuperar para el monarca facultades, potestades o prerrogativas reconocidas a la nobleza y el clero. La *política regalista* permitirá desde la *expulsión de los jesuitas* hasta el control efectivo de los tribunales de la Inquisición. Igualmente está vinculada a la política desamortizadora y a la eliminación de vinculaciones y privilegios” (Diccionario panhispánico del español jurídico, 2024).

<sup>78</sup> “La palabra señalaba un *catolicismo activo e integral* y era utilizada porque reconocían como su *cabeza espiritual al papa* que, para la parte mayor de Europa, era un morador más allá (ultra) de los montes es decir, más allá de los Alpes. El término *“ultramontano”*, de hecho, es relativo: para los franceses, alemanes, y para cualquier otro pueblo situado al norte de los Alpes son ultramontanos los romanos, o los italianos, y en un sentido eclesiástico puro se aplica esta palabra a un *catolicismo integral*” (Enciclopedia Católica Online, 2024)

	Neobarroco Republicano	La República: bandera, escudo, competencias deportivas (futbol).	Fiestas patrias o cívicas, competencias deportivas.	Democracia representativa	Conformismo/apatía-malestar/bienestar segregado Utopismo	Conservador-liberal/secularización Federación de talleres Praxis revolucionaria	Populismo Autoconocimiento-conocimiento Proletariado Conciencia-experiencia Democracia representativa	Independencia: americanistas-realistas Estado autoritario	
	Neobarroco Neoliberal	Mercancías	Industria de la diversión	Espectáculo-ostentación	Hedonismo-terror-sadismo Romanticismo-melancolía heroica	Segregación necropolítica-comunidad Moda	Razón instrumental Saberes liberadores (Paulo Freire) Acedia-Apatía Creativismo desatado Correísmo Fantasmagoría <sup>79</sup> -necropolítica (vida loka-rulay)	Dictaduras: fascismos coloniales-diversidades populares. Capitalismo caritativo Estado-violencia	Pathos Vida Alegría Vitalidad Placer RC Democracia radical-Socialismo raizal

Fuente: Elaborada por el autor.

<sup>79</sup> Marx usa la *fantasmagoría* para explicar la condición de alienación del ser humano. “Lo que aquí adopta, para los hombres, la *forma fantasmagórica de una relación entre cosas*, es sólo la relación social determinada existente entre aquéllos [...] los productos de la mente humana parecen *figuras autónomas*, dotadas de *vida propia*, en relación unas con otras y con los hombres” (Marx, 2007, p. 89). Walter Benjamin analiza esta categoría en medio del París de las luces del siglo (XIX), en medio del desarrollo técnico, científico y comunicacional. “A consecuencia de esta representación consista de la civilización, las formas de vida nuevas y las nuevas creaciones de base económica y técnica que le debemos al siglo pasado entran en el universo de una fantasmagoría. Esas creaciones sufren esta «*iluminación*» no sólo de manera teórica, mediante una transposición ideológica, sino en la inmediatez de la *presencia sensible*. Se manifiestan como *fantasmagorías*” (Benjamin, 2011, p. 50). El avance capitalista consolida la vida social como vida de fantasmagorías, razón por la cual, Guy Debord (1931 - 1994) nos habla de la *sociedad del espectáculo* (1967).

#### 4.4 Cuádruple SentisPraxisPensares Latinoamericanos

Los SPPs son producto de la sistematización de una serie de experiencias emancipatorias, teóricas y prácticas, compartidas con comunidades campesinas, indígenas, organizaciones y/o colectivos juveniles y/o estudiantiles, gremios de obreros y profesionales, organizaciones feministas y LGBTIQ+; en el contexto de una modernidad capitalista-neoliberal, colonial y patriarcal en los inicios del siglo XXI. Nos referimos a los tiempos neoliberales y al paréntesis de la RC. Este pequeño periodo de estabilidad económica y política, como pocos en nuestra historia, significó mejores condiciones para las clases populares. En el ámbito educativo, significó mayor acceso a la universidad y el impulso a un programa de investigación y desarrollo científico inédito. Vivimos dos consecuencias al respecto: Primero, se fortaleció la segunda función de la Universidad mencionada por Castro Gómez (2007), “como lugar privilegiado de la producción de conocimientos y el núcleo vigilante de esa legitimidad. (...) ese modo de vigilar el conocimiento tiene una función separadora de la doxa y de la episteme” (Gómez, 2019, p. 186). Es decir, este proceso se redujo a un mecanismo de *blanqueamiento* o *ascenso social*. Segundo, siguiendo a Antonio Gramsci (1891-1937), se trata de profundizar y ampliar la formación de los *intelectuales orgánicos* ligados a las subalternidades. Los SPPs son resultado de esta segunda consecuencia.

La dimensión cultural de los Andes bajos del Ecuador se mueve entre dos tendencias: la primera, su temprana y agresiva codigofagia-blanquitud; y la segunda, la arraigada fe católica de sus pobladores. Sistemáticamente ha sido reprimida la diversidad mediante la blanquitud y se ha establecido claras fronteras raciales, especialmente con los Saraguros<sup>80</sup> que, “han logrado mantenerse como indígenas de tales, exhiben atributos

---

<sup>80</sup> Saraguro, etimológicamente proviene de sara (maíz) y guru (gusano), por tanto, significa gusano del maíz. O se puede interpretar como, sara y jura, que significa maíz que germina o crece. También se puede entender como maíz de oro. Lo cierto es la estrecha relación de las comunidades de esta etnia con el maíz. El cantón Saraguro, está ubicado en el Norte de la provincia de Loja y al sur del Ecuador, cuya superficie es de 1080.70 Km<sup>2</sup> (108270.25 ha) (PDOT, 2020). En el cantón “coexisten dos culturas principalmente, los Kichwas Saraguros (36%) y una variedad de mestizajes (64%). En 2020 eran 33.506 habitantes” (PDOT, 2020, pág. 2). La mayoría de los Indígenas hablan el idioma Kichwa (o runa Shimi). El cantón Saraguro, “limita al Norte con la provincia del Azuay (Oña, Nabón, Santa Isabel), al Sur con el cantón de Loja, donde el nudo de Acacana – Guagrahuma los separa, al Este con la provincia de Zamora Chinchipe (Yacuambi), y Oeste con la provincia de El Oro (Zaruma, Portovelo)” (PDOT, 2020, pág. 4).

En un contexto de dominación colonial, observamos una relativa independencia material, administrativa y política de los Saraguros durante el periodo colonial, republicano y capitalista neoliberal, lo cual involucra la continuidad de prácticas, saberes y tradiciones propias de su tradición kichwa. Las relaciones interculturales (Belote, 1998, p. 80), de género, de edad y propiedad en Saraguro son más igualitarias que en mayor parte del Ecuador. Por ejemplo, la herencia equitativa es lo común en Saraguro (Belote, 1998, p. 173), sin importar el género. La división sexual del trabajo “es muy flexible, [si bien], existen tareas que son por lo común realizadas por los varones y otras por las mujeres” (Belote, 1998, p. 108), principalmente

tradicionales que los diferencian (...) una clara frontera étnica con los lojanos” (Ramón, 2008, p. 269). Para finales del siglo pasado, la presencia Saraguro y campesina en la ciudad se reducía principalmente a las ferias de alimentos de los sábados. No debería extrañarnos la actualidad de la colonialidad, recién desde la década de los 60 del siglo pasado, con la crisis del sistema hacendatario, las huelgas campesinas, tomas de haciendas, matanzas campesinas y las Reformas Agrarias, se avizora la posibilidad de la construcción intercultural de nuestra sociedad.

Superar el gamonalismo castellano liberó potencias populares reprimidas e instrumentalizadas por la Hacienda. En este contexto, mis primeros años de vida los pase en San Antonio de las Aradas, tierras de mi padre, abuelos y bisabuelos. Esta parroquia rural se ubica a 120 km de Loja y a 50 km de la frontera con Perú, en la Cordillera Real de Los Andes, con población dedicada a la plantación de café. Milenariamente fueron tierras Paltas, luego Incas, posterior a la invasión europea se convirtieron en parte de las haciendas castellanas. En el siglo XX, pasaron a ser parte de las haciendas de Daniel Alvares Burneo, que era conocido como el “*Patrón*”, luego paso a manos de la *Fundación Daniel Alvares Burneo* (1944), administrada por los hijos y familiares del hacendado. La explotación y dominación hacendataria de nuestras tierras y antecesores se dio bajo el *sistema gamonalista del arrimazgo*. Con la crisis de la hacienda, la seguía 1968-1969, las reformas agrarias, los movimientos campesinos, las organizaciones eclesiales de base y la politización campesina; rompieron finalmente el orden colonial tradicional.

---

el cuidado y trabajo doméstico es realizado por mujeres. “Las mujeres suelen aportar al matrimonio tanta riqueza como los hombres y retienen el control sobre sus propiedades, teniendo al mismo tiempo -a nivel familiar- una voz importante en la toma general de decisiones” (Belote, 1998, p. 115). Pese a que públicamente el representante de la familia es el hombre. La flexibilidad en la división del trabajo “se ve aumentada por el hecho de que no existe una división tajante del mismo de acuerdo a la edad” (Belote, 1998, p. 182). Los Saraguros poseen dos tipos de propiedad, la comunal y la individual, ambas están profundamente vinculadas. La herencia equitativa, la paridad en la división sexual y etaria del trabajo, y los dos tipos de propiedad generan una dispersión geográfica del patrimonio que poseen las familias. Lo cual funciona como un mecanismo de regulación social, “la dispersión del riesgo tiende a incrementar la seguridad económica de la familia y reducir las desigualdades económicas potenciales dentro de las comunidades” (Belote, 1998, p. 175). Por ejemplo, una familia tiene acceso a diversos pisos climáticos, distintas fuentes de agua o pastizales.

La familia Saraguro es nuclear, es la unidad básica de la sociedad. Las relaciones entre Saraguros se dan principalmente por lazos de consanguinidad o por vínculos religiosos (compadrazgo), ambos casos generan trabajos y obligaciones. Estas relaciones están mediadas por compromisos y responsabilidades concretas que deben cumplir lo involucrados. Por ejemplo, los hijos juntos a sus padres deben participar de las labores de pastoreo, ordeño, arado, cosecha, etc. El matrimonio involucra una vinculación estrecha entre las familias de los nuevos esposos, lo que extiende la red de trabajos y obligaciones. Todas estas relaciones se expresan en las minkas/mingas, que movilizan a familiares y amigos a trabajar un proyecto común solicitado por un miembro de la comunidad.

En este contexto, la lucha de los pobladores de Las Aradas contra la hacienda derivó en su parroquialización en 1961. De la hacienda se heredó pobreza, falta de desarrollo técnico-científico, exclusión y recursos limitados. Para superar esta condición el 17 de Julio de 1981, se creó el colegio Lic. Miguel Antoliano Salinas Jaramillo, nombre en referencia a quién en aquel momento lideró este proyecto, se trata de mi padre. En este contexto, de luchas campesinas por superar la pobreza en todas las dimensiones humanas, es que tengo mi primera relación con la *educación liberadora*. Se trata, de lo que Paulo Freire (1921-1997) recuperó con su “praxis política esa categoría para el trabajo organizativo en relación con la condición de producir conocimiento y pensamiento en ese horizonte de transformación, en la medida en que los ejercicios intelectuales comprometidos con lo social comunitario contribuían a esclarecer tópicos que sirvan tanto a los activistas y líderes sociales como a las comunidades” (Holguín, 2019, p. 457).

El activismo de mi padre me involucró con las inquietudes y causas de izquierda, proceso de temprana formación que se quiebra prematuramente con su abrupta muerte. La labor profesional de mi madre al servicio de la infancia de la provincia me mantuvo en contacto con las difíciles condiciones sociales de la región. Como trabajo final de mi educación secundaria, desarrollamos conjuntamente con dos compañeras un análisis sobre la *aculturación en dos colegios de la ciudad de Saraguro (2006)*. Los tiempos favorables de las RC, me permitieron, movilizarme hacia Quito en busca de una facultad de ciencias sociales. Paralelamente mediante una vinculación con los Salesiano, participe como profesor de un *bachillerato popular* en la comunidad quechua de *Sara Huasi* (Provincia de Cotopaxi); que, nos acercó a la pedagogía del oprimido de Freire y a la teología de la liberación de Monseñor Leónidas Proaño. Las inquietudes por comprender nuestra modernidad capitalista, colonial y patriarcal, nos llevó rápidamente a José Carlos Mariátegui, quién nos plantea una teoría sumamente original a partir de nuestras condiciones objetivas.

En la búsqueda por construir proyectos alternativos fui parte de diversos colectivos, con especial participación en la *Bulla Zurda* y *Red Bosea*, el primero un colectivo de izquierda, formado por estudiantes y profesionales, con presencia en la ciudad de Quito; y el segundo, se trata de la red de pequeños comerciantes del Sur de Quito. Como parte de estos procesos nos dedicamos a la educación popular, a la formación en ciudadanía, al arte como expresión de resistencia popular, a colonias vacacionales y a la articulación política del campo popular nacional e internacional. Sobre



este último punto, fuimos parte de la organización del *XVIII Festival Mundial de la Juventud y los Estudiantes* (2013), que nos permitió un intercambio de lo más interesante para la construcción global de alternativas.

En medio de una intensa militancia y la consolidación del correísmo en detrimento de AP, de carácter plural y popular, comprendimos los límites del proyecto de la RC. La gran inversión social no involucró necesariamente la politización o autarquía ciudadana, al contrario, capitalizó la ideología del progreso, materia prima para las extremas derechas latinoamericanas. Por otro lado, dentro del servicio público participé del diseño, ejecución y evaluación de los programas de educación para madres y padres, de las/los niñas/niños de primera infancia atendidos en los Centros de Desarrollo Infantil para el Buen Vivir y por el programa Creciendo con Nuestro Hijos. Programas sociales que en la actualidad apenas consiguen sobrevivir de manera precaria.

Los proyectos populares y alternativos resisten ante el asedio de la empresa criminal y la exclusión estatal; sin tener una expresión política formal. Dentro de la RC, con el giro hacia el correísmo, se reprimió la construcción utópica de la sociedad; mientras se consolidó la ideología de la prosperidad, propia del Anarco neoliberalismo capitalista, colonial y patriarcal. Estos eventos exponen la muerte de la izquierda realmente existente. Muy claro en el tratamiento tradicional de la interculturalidad,

el reconocimiento y respeto a la diversidad cultural se convierten en una nueva estrategia de dominación que ofusca y mantiene a la vez la diferencia colonial a través de la retórica discursiva del *multiculturalismo* y herramienta conceptual de la *interculturalidad "funcional"* entendida de manera integracionista. Esta retórica y herramienta no apuntan la creación de sociedades más equitativas e igualitarias sino *al control del conflicto étnico y la conservación de la estabilidad social* (Walsh C. , 2009, p. 4).

En este contexto, el propósito de mi retorno a la academia es, comprender la construcción de las subjetividades de nuestras comunidades, teniendo como norte actualizar los procesos decoloniales, anticapitalistas y antipatriarcales emprendidos a lo largo de nuestra historia. Por lo cual, regresamos al milenarismo de Mariátegui; al Barroco de Echeverría y sus comentaristas; a la teología de la liberación y su vigencia; a los aportes esenciales de los feminismos, especialmente los comunitarios; y, con la actualidad de los decoloniales. Este proceso académico se desarrolló principalmente en Brasil que, me ha entregado una serie de SPPs esenciales para comprender Latinoamérica en su complejidad y diversidad.

Los SPPs, nos recuerdan los *Sentipensares* de Fals Borda, sin duda que tienen una relación orgánica, surge de experiencias similares<sup>81</sup>, en el caso del colombiano se originan en las riberas campesinas de Cundinamarca-Colombia, se trata del rescate de los valores de uso disponibles en la vida simple de pescadores y campesinos, la

cultura anfibia, del “*Hombre Hicotea*”, que surge de los pescadores del río San Jorge, y que no solo recoge el “*ser sentipensante*”, si no que implica algo más, y es el *ser aguantador* frente a los reveses de la vida, saber superar las dificultades, ya que respeta los tiempos, espera; idea utópica que podría pensarse en los procesos de resiliencia social (...) hombre hicotea, dicen que sufren pero también disfrutan, y al hacer el balance, pese a la pobreza, va ganando la alegría, y así la *cultura anfibia* es el resumen de la forma de vida dominante en las *culturas ribereñas y del ser sentipensante* que asimila con una filosofía sencilla de la vida, las contingencias del trabajo y de las vivencias de seres que sienten y piensan con los sentidos conectados a la naturaleza del río y de sus sabanas, y de sus sociedades comunitarias ancestrales (sentipensante.red, 2024).

Las preocupaciones de Fals van desde la reforma agraria, la epistemología, el subdesarrollo, la violencia, la guerra, el racismo y la injusticia. En la construcción participativa de una alternativa, descubre los sentipensares, “*pensar con el corazón y sentir con la cabeza*”, que se expresa de forma metodológica en la **Investigación Acción Participativa (IAP)**, en busca de superar la distinción sujeto-objeto, conciliar la conciencia individual con la colectiva, trabajando desde lo local y pensando en lo global. Por lo cual, nos propone una **Democracia Radical y Socialismo Raizal**. Como vemos podríamos ubicar a los sentipensares dentro del romanticismo y la melancolía; asume la ética y la mística cristiana “desde un giro del positivismo al Marxismo, deconstruyendo y descolonizando la idea marxista Europea y el clericalismo teológico, aportando razones a la síntesis entre Cristianismo y Marxismo, que venía dándose en Latinoamérica como corriente de Teología de la Liberación” (Holguín, 2019, p. 458).

Nuestros SPPs, recuperan la praxis (la movilización entre el ethos histórico hacia la praxis emancipadora) en dialogo con las tradiciones quechuas de los Andes, se trata de la praxis como expresión necesaria y esencial del rito, como movilizador y orientador en

---

<sup>81</sup> Su primer escrito fue *El hombre y la tierra en Boyacá: bases sociales para una reforma agraria* (1957), su disertación doctoral en la Universidad de Florida, tiene una clara influencia de la sociología rural canónica norteamericana. Se encuentra una especial afinidad con Lowry Nelson y Thomas Lynn Smith, con quienes Fals Borda compartió en Minnesota y Florida. Fundó la primera acción comunal en Colombia. “En el año 1958 en la Vereda el Saucio. En el municipio de Choconta, Cundinamarca, bajo el concepto de ‘*Acción comunal*’ como ‘espacio para transformar sus realidades en beneficio de todos’. (...) Que consistió en dos tareas claves: visibilizar la descalificación de los saberes campesinos y problematizar en búsqueda de alternativas, la inequidad de la tenencia de la tierra como acumulación o concentración” (Holguín, 2019, p. 461). Además, fue lector de Althusser, Freire, Marx, Gramsci, Lenin, Lukács, Wright Mills, Habermas, Feyerabend, Kuhn y Hobsbawm.

la construcción utópica de nuestras sociedades. Rito que moviliza un ambiente adecuado para el protagonismo del icono sagrado de las festividades populares. Los sentires/pathos/stimmung y los pensares/epistemologías sólo logran expresar su potencial emancipador mediante la praxis transformadora/rito emancipador. Se trata del reencantamiento/estetización/sublimación práctica del mundo, mediante el rescate de los valores de usos disponibles, despreciados y desperdiciados. Se trata de sanar, cuidar y disfrutar de los Buenos Vivires posibles. Los sentipensares surgen en el contexto de la última gran ola de la izquierda continental, herederos de la revolución cubana. Los progresismos son la expresión no revolucionaria de esa gran última ola. La izquierda realmente existente murió, se trata de construir una *gramática/plataforma* que nos permita encontrarnos en un proyecto común, en contra de la fragmentación neoliberal del mundo. Se trata de devolverle la multidimensionalidad a la existencia individual y colectiva: SPPs.

Para la operativización de los SPPs, hemos usado la categoría de *ethos histórico* de Echeverría como referencia para vincular Sentires, Prácticas y Pensares concretos y específicos que se reproducen en el mundo de la vida, con sus orígenes relacionados con los periodos o proyectos históricos que se han emprendido a lo largo de nuestra historia moderna: Historia Barroco-Neobarrocos. Avanzando desde las abstracciones conceptuales hacia nuestro fenómeno social de forma experimental o empírica, tomamos el cuádruple *ethos*<sup>82</sup> de Echeverría, como referencia y una primera delimitación, “si bien existirían tantos *ethos* [sentires y pensares] cuanto es factible a los humanos la capacidad de adaptarse a las circunstancias y crearse sus ‘mundos de la vida’” (Ramos C. M., 2021, pág. 39); Echeverría identifica cuatro *ethos* que, “neutralizan y conservan latente la contradicción entre la forma natural y la forma valor, comportamientos afirmativos, explícitamente militantes o reacios al conformismo, de mayor o menor intensidad respecto al hecho estructurador moderno capitalista” (Ramos C. M., 2021, pág. 39), colonial y patriarcal.

Los *ethos* posibles son cuatro, los dos primeros abiertamente militantes del mundo realmente existente y los dos últimos, reacias al mismo; son: 1. El primero, el *ethos realista*, militante y convencido de la vida capitalista, “por su carácter afirmativo no sólo

---

<sup>82</sup> La categoría *ethos* posee dos sentidos, “invita a combinar, en la significación básica de “morada o abrigo”, lo que en ella se refiere a “refugio”, a recurso defensivo o pasivo, con lo que en ella se refiere a “arma”, a recurso ofensivo o activo.” (Echeverría, 1988, p. 162). Lo cual expresa las dos tendencias manifiestas y latentes del barroquismo latinoamericano entre el Apartheid y la comunidad - intercultural.

de la eficacia y la bondad insuperables del mundo establecido o ‘realmente existente’, sino de la imposibilidad de un mundo alternativo” (Echeverría, 2011, p. 132). 2. El segundo ethos es el *romántico*, “que también niega la contradicción existente, pero asevera el triunfo de la forma natural de la vida humana sobre la dinámica de la valorización y no su derrota, con la seguridad egocéntrica que la humanidad asume que dirige su futuro, de tal suerte que las miserias de la actual modernidad serán superadas” (Ramos C. S., 2018, p. 184). 3. El tercer ethos es el *clásico*, en referencia al arte neoclásico, la posibilidad singular de dar forma a un objeto sólo puede ser una aproximación a la forma ideal, que es eterna e inmutable. ‘Asume la contradicción y sumisión de la forma natural ante la forma valor, asume el sentido propio de la tragedia que significa este hecho’ (Ramos C. S., 2018, p. 185). 4. El *ethos barroco*, propio de la modernidad latinoamericana, entiende el barroco “como messincena assoluta (teatralidad absoluta); como si está hubiese emancipado de todo servicio a una finalidad teatral (imitación del mundo) y hubiese creado un mundo autónomo (escenificación y nada más)” (Echeverría, 2008, p. 156).

Nuestra teoría de los SPPs, entiende la necesidad de ampliar y profundizar junto al estudio de los ethos históricos, como praxis alienada, los sentires y pensares, para comprender de manera efectiva nuestra lógica estética-sacramental, como parte esencial del proceso de construcción estética-sentimental de nuestras comunidades. A continuación, actualizamos el cuádruple ethos de Echeverría, con los **cuádruple SentisPraxisPensares (4SPPs)**. Para lo cual nos sirve como referencia de análisis la tabla 1. Un **SPPs realista**, se vincula con la blanquitud, trabajo sobre sí, la construcción de una subjetividad basada en la disciplina diaria que orienta sentimientos, prácticas y pensares a la búsqueda de acumulación de todo tipo de capital a cualquier costo: el éxito y progreso. La versión más refinada o tipo ideal de esta subjetividad, disponible en las periferias de nuestros países, se trata de un tipo de militante obligado del neoliberalismo, se vincula

con la ideología de la prosperidad (emprededurismo o emprendimientos<sup>83</sup>, vida loka<sup>84</sup>, rulay<sup>85</sup>), la necropolítica y el apartheid; una actualización radical de la explotación y dominación moderno capitalista colonial y patriarcal.

La **ideología de la prosperidad** es “un conjunto de *proposiciones dogmáticas, rituales y eclesiológicas* en las que se afirma una relación entre la comunión con Dios y el bienestar material” (Semán, 2005, p. 73). La ideología de la prosperidad, actualización neoliberal de la ideología del progreso, es una fe absolutamente mercantilizada, su devoción se relaciona con el acceso espectacularizado a mercancías, en cuanto imágenes-exhibición. *Paradójicamente se trata de la inclusión o sublimación estética de las periferias en y mediante la industria de la diversión capitalista.* Proyecto que tiende a la destrucción de cualquier organización comunitaria cuyos fines sean distintos a los capitalistas, radicalizando la desigualdad e injusticia social. La globalización capitalista, colonial y patriarcal vincula ideológica y materialmente a los miembros de comunidades y barrio con economías transnacionales, legales (maquila) y principalmente ilegales (criminalidad/narcotráfico). Estos SPPs se relacionan con la construcción de una modernidad anarco-capitalista, colonial y patriarcal: el neoliberalismo.

---

<sup>83</sup> En el marco de la actualización de la ideología capitalista en medio del neoliberalismo contemporáneo, “el **emprendimiento** supone la traslación del modelo empresarial como modelo vital. Se estaría construyendo un sujeto social que *guía su vida bajo las reglas de la empresa, esto es la oferta y la demanda*, el mercado, la competencia constante, el progreso como la reinversión constante de sí mismo. (...) es una lógica que se extrapolaría a todas las instituciones” (Francisco, 2018). El avance del neoliberalismo involucra la *mercantilización de todas las dimensiones de la vida*. “Ahora bien, ¿qué función tiene esa generalización de la forma “empresa”? Por un lado, se trata, desde luego, de *multiplicar el modelo económico, el modelo de la oferta y la demanda, el modelo de la inversión, el costo y el beneficio, para hacer de él un modelo de las relaciones sociales, un modelo de la existencia misma, una forma de relación del individuo consigo mismo, con el tiempo, con su entorno, el futuro, el grupo, la familia*” (Foucault, 2007, p. 278).

<sup>84</sup> “**Vida Loka**” pode se configurar como uma *estratégia de sobrevivência psíquica e social*, uma vez que pode proporcionar uma *forma de inclusão social* –que chamamos de “*inclusão social às avessas*” por ocorrer, muitas vezes, por vias que perpassam a violência” (...) “Esses modos, para eles, pareceram englobar *uma linguagem própria e específica, demarcadora de uma identidade*. Além disso, seus contextos de vida, permeados pelo **medo e pela desproteção**, apresentam a *violência como uma vivência cotidiana*, com o agravante da *descrença na autoridade policial e dos conflitos com esta*” (...) “Talvez possamos pensar que a “Vida Loka” cessa – ou melhor, deixa de ser “Loka” – à medida que os sonhos e projetos de vida parecem estar mais próximos de serem alcançados, ou quando outros caminhos e possibilidades de inscrição social surgem” (Missio, Brondani, Kostulski, & Schmitt, 2020).

<sup>85</sup> Nos referimos a la ideología presente en los barrios periféricos de las ciudades del litoral del Ecuador, ha sido impulsada formalmente por la banda delictiva *Los Tiguerones*. “La palabra ‘**rulay**’ es un anglicismo proveniente del inglés “*ruling*”, que se traduce como “*en el poder, reinante o dominante*” o como “fallo, ley, decreto y resolución (...) El término se deformó a inicios de este siglo en el lenguaje coloquial caribeño, en especial en República Dominicana. Y se adaptó como sinónimo de estar *relajado o de fiesta alocada*, en contextos urbanos (...) Las canciones de Los Tiguerones hablan de estilos de vida “*despiadados*”, de *salmos de protección, envíos de droga, de cuentas bancarias llenas con dinero proveniente de extorsiones y, sobre todo, del acto de matar*” (Primicias, 2024). Al igual que la ideología de la vida a Loka, son expresiones de la ideología neoliberal de carácter periférico-marginal-criminal.

Un **SPPs romántico**, posee como ideal la construcción de una república moderna, tiene como tipo ideal el *modelo europeo y su estado de bienestar*. Paradójicamente esta actitud eurocéntrica tiende a ser colonial, pues supone que debemos superar condiciones previas de inferioridad, relacionadas con nuestros orígenes indígenas o africanos. Dentro del proceso de evangelización, parte de la invasión europea, existieron relaciones contrahegemónicas que avizoraron posibilidades de construir un Estado no colonial, como el del padre Las Casas. Esta actitud está presente en las capas medias, ilustradas y artísticas que, cuyo horizonte es la construcción de un Estado moderno, bajo los preceptos del humanismo. La colonialidad y el patriarcado, serían superados por el ejercicio de las políticas públicas que pretenden construir un ciudadano latinoamericano occidental genérico, que garantice el desarrollo nacional. El Estado aparece junto a la Iglesia/familia y la empresa capitalista como los actores claves del progreso social. Estos SPPs se relacionan históricamente con el neobarroco nacional o republicano.

El **SPPs clásico**, es la particular formas en la que nuestras elites tradicionales asumen el capitalismo como destino. Elites cuyo carácter colonial y patriarcal, en medio del orden capitalista, es anticuado para el éxito contemporáneo. En el mejor de los casos las elites tradicionales que, entendieron la hegemonía de las leyes del mercado y el orden colonial moderno, usaron sus recursos para la modernización de la economía nacional, hasta industrializarla. Pese a su aburguesamiento, la lógica de explotación y dominación que promueve, se basa en la racialización, sobreexplotación y sexualización de la población. Esta actitud conservadora es evidente en la derecha fascista, que gobierna en enclave contra revolucionaria (Fernandes, 1987, pág. 317), plantea reconstruir el orden colonial mediante la necropolítica, cuya pretensión de apartheid tiende al genocidio. Estos SPPs se relacionan con la construcción de un estado capitalista abiertamente colonial y patriarcal.

El **SPPs barroco**, en sus distintas posibilidades, posee una actitud conservadora, ante las condiciones extremas de pobreza, exclusión social, racismo y machismo; tiende a la búsqueda desesperada por preservar la vida. Nuestra realidad se mueve entre la construcción eurocéntrica de un Estado periférico, un fascismo colonial siempre latente y el neoliberalismo. De hecho, el neoliberalismo radicaliza el racismo, el machismo, la sobreexplotación de seres humanos y no humanos. Las versiones conservadoras y destructoras de los SPPs realista, romántico y clásico; dentro del mundo barroco latinoamericano, se articulan en el neoliberalismo. La *blanquitud barroca* se mueve entre

la *tiranía paternalista* y la *caridad racista-clasista-sexista* de los opresores; y entre la *sumisión resignada o fidelidad* y la *conspiración reformadora o revolucionaria de los oprimidos* (Benjamin, 1984). Estas relaciones dinamizan y al mismo tiempo clausuran las posibilidades de superar el orden actual. Al final del día, son los sentires, prácticas y saberes de pobres, mujeres, indígenas y negros, subsumidos (explotados/dominados) al orden hegemónico que garantizan la vida y la acumulación capitalista. Usando la tabla 1, ubicamos de forma genérica los distintos SPPs que se reproducen en el mundo de la vida de los Latinoamericanos en la actualidad.

#### **4.5 SentisPraxisPensares de Nuestra Señora del Cisne y Las Parrandas de Remedios**

Hasta el momento, en primer lugar, hemos re-construido la historia estética-sentimental (sentires, practicas, pensares), de acuerdo a la lectura Barroco-Neobarrocos, identificando las Imágenes Sagradas, fiestas y ritos de cada periodo o proyecto histórico. En un segundo momento, definimos y delimitamos los 4SPPs, vinculados con los distintos periodos o proyectos históricos de sociedad en Latinoamérica presentes en el mundo de la vida. En este tercer momento, vamos a identificar los sentispraxispensares festivos involucrados de manera esencial en la Peregrinación de Nuestra Señora del Cisne y Las Parradas de Remedios. Nuestra metodología viene avanzando y vinculando elementos conceptuales-teóricos con elementos objetivos de nuestro fenómeno social, hasta finalmente entregarnos a la experiencia empírica.

Nuestra etnografía experimental y multisituada, estuvo en su etapa preparatoria hasta este momento, en el que se requiere participar directamente de las celebraciones estudiadas. Para lo cual, hemos elaborado los suficientes presupuestos teóricos que, mediante esta metodología, entran en dialogo con la objetividad empírica del fenómeno social estudiado. “Pois essas idéias são em si mesmas opacas e ‘permanecem obscuras, até que os fenômenos as reconheçam e circundem’” (Benjamin, 1984, p. 57). Es decir, “longe dos fenômenos, as idéias são vazias, do mesmo modo que os fenômenos, longe das idéias, estão condenados à dispersão e à morte: dispersão porque não podem agrupar-se em unidades significativas” (Rouanet, 1984, p. 14). Se trata de “salvar ós fenômenos e representar as idéias” (Benjamin, 1984, p. 57), no desde la “neutralidad” aparentemente científica, sino desde el tiempo-espacio que habitamos, desde la necesidad emancipadora de las tradiciones oprimidas y marginalizadas. Nuestro objetivo es aprender a buscarnos (aprender a encontrarnos) y organizarnos (aprender a hacer juntos) para sanar, cuidar y

disfrutar la vida; en medio de la violencia necropolítica (estado de excepción) de clase, raza y género.

La preparación no se reduce al ámbito estrictamente teórico, sino a buscar garantizar el acceso al fenómeno social estudiado, principalmente encontrar el financiamiento necesario, que involucra diferentes procesos administrativos que manejan sus propios tiempos. También se trata de la vinculación académica con colegas, institutos y facultades, especialmente con quienes desenvuelven temáticas similares, para enriquecer nuestra investigación y desarrollar investigaciones conjuntas. En nuestro caso, el financiamiento disponible es el de CAPES, el programa de Bolsa Sanduiche permite realizar trabajos de campo fuera de Brasil.

Realmente la investigación comienza desde la fase exploratoria, con la afinidad o empatía que tenemos con determinados autores, profesores, teorías, ideologías o causas; en esta fase encontramos nuestros primeros *aliados*, muchos de los cuales nos acompañaran a lo largo de la investigación. Se trata de “persona con la que el etnógrafo establece una estrecha y prolongada relación constituyéndose en una importante fuente de conocimiento de la vida social estudiada” (Restrepo, 2018). Esta es una de las causas para usar la *primera persona en plural*, consideramos que este esfuerzo académico es resultado de muchas voluntades, esfuerzos, conocimientos, afectos y sueños. En nuestro caso específico se trata de, “cultivar relaciones estrechas con una o dos personas respetadas y conocedoras” (Taylor & Bogdan, 1984, pág. 7). Personas que “tienen los conocimientos, el estatus o las habilidades comunicativas especiales y que están dispuestas a cooperar” (Diz, y otros, 2010). Mediante el dialogo con nuestros aliados, “el etnógrafo recibe una comprensión más profunda del escenario, ya que son fuentes primarias de recogida de información y además les sirven como ‘protectores’, ayudándoles incluso a superar las posibles dificultades que se encuentren a lo largo del estudio” (Diz, y otros, 2010). El aporte fundamental del encuentro con nuestros aliados, es “sensibilizar al etnógrafo hacia las cuestiones valorativas de una cultura y las implicaciones de algunos hallazgos concretos” (Goetz & Lecompte, 1988, pág. 134).

Nuestro primer acercamiento a profundidad a nuestros fenómenos sociales fue principalmente teórico, por lo cual es indispensable, la contextualización histórica. En el primer momento metodológico realizamos una lectura histórica bajo la estructura



Barroco-Neobarrocos. Teniendo claro ese contexto, realizamos una **genealogía**<sup>86</sup> de nuestras fiestas religiosas-populares. ¿Cuándo y dónde nacieron? ¿Cuáles son sus orígenes? ¿Han cambiado las fiestas a lo largo de los años? ¿Por qué? ¿Qué significados históricos tienen? ¿Cuál es el papel o rol social que han cumplido a lo largo de su vida? ¿La propuesta historiográfica Barroco-neobarrocos permite que se exprese o se entienda nuestro fenómeno social?

Finalmente contamos con los elementos necesario para emprender la fase de campo de nuestra etnografía, como ya lo habíamos mencionado se trata de realizar una **observación participante**, “mediante su presencia el etnógrafo puede observar y registrar desde una posición privilegiada cómo se hacen las cosas, quiénes las realizan, cuándo y dónde” (Restrepo, 2018, p. 57). Las bondades fundamentales de esta técnica se relacionan con que “lo distante se hace familiar mediante la *experiencia* (participación) al tiempo que aquello que se comprende se contextualiza en las situaciones atestiguadas por el etnógrafo (observación)” (Restrepo, 2018, p. 58). Al tratarse de una etnografía experimental, nuestros instrumentos principales “son (...) ojos y (...) oídos, así como otras facultades sensoriales, a los que se suma un conjunto de medios auxiliares como grabadoras de audio y vídeo” (Goetz & Lecompte, 1988, pág. 169).

En el proceso de observación el “énfasis está en la relación entre el investigador y los informantes como investigadores colaboradores y quienes, a través de la construcción de relaciones sólidas, mejoran el proceso investigativo y mejoran la destreza del investigador para dirigir la indagación” (Kawulich, 2005, pág. 12). De hecho, los contactos académicos y amistades nuevas facilitan el acercamiento con los fenómenos sociales estudiados. Es fundamental el “permiso de la comunidad para llevar a cabo el estudio, el investigador puede traer cartas de presentación (...), fuentes de financiamiento y cuánto tiempo se planea que durará la estancia en el campo. Puede necesitar reunirse con los líderes de la comunidad” (Kawulich, 2005, pág. 14). Mencionar que en el caso cubano existe un estricto control de investigaciones sociales, por lo cual, fue fundamental el contacto que se mantuvo con autoridades, profesores y estudiantes de la Universidad Central de Las Villas (UCLV). Siguiendo a (Kawulich, 2005, pág. 16) existen tres tipos

---

<sup>86</sup> Se refiere a un “conjunto de los antepasados de una persona o de un animal” (Real Academia Española, 2024). Es decir, es la búsqueda por el “origen y precedentes de algo” (Real Academia Española, 2024).

de observaciones participantes: descriptiva<sup>87</sup>, enfocada<sup>88</sup> y sistemática. Esta última es la que realizamos, “es la observación selectiva, en la cual el investigador se concentra en diferentes tipos de actividades para ayudar a delinear las diferencias en dichas actividades” (Angrosino & Mays, 2000, pág. 677). En nuestro caso se trata de enfocarnos en las dos fiestas religiosas: evento festivo, Imagen Sagrada y rito. De referencia para la observación y como herramienta para la sistematización de la información recolectada contamos con la *tabla 2*.

La herramienta indispensable para poder desarrollar la observación participante es el **diario de campo**, “técnica de recolección de información formada por notas que regularmente escribe el etnógrafo durante sus estadias en terreno registrando la información y elaboraciones pertinentes para su investigación” (Restrepo, 2018, p. 64). La escrita en el diario es pública o privada, en presencia o no de los miembros de la comunidad. Esta herramienta nos sirve para tomar datos y reflexiones, propias o de alguien más, que se presentan de improviso. Esta labor es combinada con el uso del celular, cámara fotográfica y grabadora de audio, que nos brindan facilidades para levantar registros.

Las notas de campo deben incluir descripciones de personas, acontecimientos y conversaciones, tanto como las acciones, sentimientos, intuiciones o hipótesis de trabajo del observador. La secuencia y duración de los acontecimientos y conversaciones se registra con la mayor precisión posible. La estructura del escenario se describe detalladamente. En resumen, las notas de campo procuran registrar en el papel todo lo que se puede recordar sobre la observación. Una buena regla establece que, si no está escrito, no sucedió nunca (Taylor & Bogdan, 1984, pág. 15).

Nuestra descripción será complementada y contrastada con las imágenes fotográficas, que permiten captar gestos, lugares, actos significativos que condensan y manifiestan el fenómeno estudiado en su complejidad. Por ejemplo, “en muchos escenarios, especialmente en las organizaciones, la ropa y el aspecto exterior diferencia a las personas según su posición y status. A veces los signos de status son obvios” (Taylor & Bogdan, 1984, pág. 27). El objetivo es recoger la mayor cantidad de insumos, sean notas escritas, audios, imágenes u objetos. En la medida que podamos clasificar (fecha,

---

<sup>87</sup> Se trata de la observación “en la cual uno observa cualquier cosa y todo, asumiendo que lo ignora todo” (Angrosino & Mays, 2000, pág. 677).

<sup>88</sup> Se trata de “enfaticar en la observación sustentada en entrevistas, en las cuales las visiones de los participantes guían las decisiones del investigador acerca de qué observar” (Angrosino & Mays, 2000, pág. 677).

fuelle, lugar, actor) nuestra información al momento de recolectarla facilita el posterior proceso de sistematización.

Sin duda para profundizar en el conocimiento de nuestro fenómeno social, son fundamentales la realización de **entrevistas**, partiendo de un principio dialógico y horizontal, esta herramienta, “supone preguntas abiertas donde los entrevistados presentan sus puntos de vista con cierto detenimiento” (Restrepo, 2018, p. 78). Esta técnica nos “sirve para comprender aspectos de la memoria colectiva de una población” (Restrepo, 2018, p. 79). El tipo de entrevista que nos permite cumplir nuestros objetivos es la “*entrevista no estandarizada* como una guía en la que se anticipan las cuestiones generales y la información específica que el investigador quiere reunir. Su enfoque, sin embargo, es informal, y ni el orden de las preguntas ni su contexto están prefijados” (Goetz & Lecompte, 1988, pág. 134). En esta dirección, según Leonard Schatzman y Anselm Strauss (1916-1996), “el propósito de la entrevista es mostrar cómo los participantes conciben sus mundos y cómo explican esas concepciones” (Goetz & Lecompte, 1988, pág. 140).

Nuestro interés es comprender como las Imágenes Sagradas, configuran un tiempo-espacio singular, relacionados con determinados sentires, prácticas y pensares construidos comunitariamente. Por lo cual, seguiremos la perspectiva metodológica de Michael Quinn Patton (1980) quien clasifica las preguntas en 6 células, con “variaciones en estas células, encuadrando las preguntas en la dimensión temporal: pasado, presente y futuro” (Goetz & Lecompte, 1988, pág. 139), lo cual es fundamental para nuestra pesquisa: 1) Preguntas sobre *prácticas*, que descubren lo que los respondientes *hacen o han hecho* (pasado); 2. Preguntas sobre *pensares*, que descubren las creencias de los respondientes acerca de *prácticas* (presente-futuro); 3. Preguntas sobre *sentires*, que descubren cómo los respondientes reaccionan emocionalmente a sus *pensares* (presente); 4. Preguntas sobre *pensares* (epistemologías latentes), que descubren lo que los respondientes saben acerca de sus mundos (presente-pasado); 5. Preguntas sobre los *sentires*, que suscitan descripciones de los respondientes de qué y cómo ven, oyen, tocan, gustan y huelen en el mundo que les rodea (presente); 6) Preguntas *demográficas y de antecedentes*, con las que se obtienen autodescripciones de los respondientes (presente-pasado) (Goetz & Lecompte, 1988) (Ver apéndice). Se considera de suma importancia entrevistar a yachays, amautas, taitas, mamas, cronistas, parranderos, brujos, padrinos o

madrinas, diseñadores, obreros e intelectuales. Para sistematizar las entrevistas se tomará como referencia la tabla 2.

La importancia de estar en campo, de acceder directamente a nuestro fenómeno social, es contar con recursos e insumos disponibles en este espacio, nos referimos a *documentos, archivos, artefactos y obras de arte*. Es necesario la lectura crítica de documentos oficiales, en relación a la historia de las fiestas analizadas, para lo cual se acude a las instituciones públicas y privadas encargadas de conservar este patrimonio de la ciudad y país. Levantar un buen archivo fotográfico es importante, nos referimos a la selección de imágenes de archivos existentes además de las fotografías propias. Por otro lado, “entre los métodos menos intrusivos de obtención no interactiva de datos está la recogida de vestigios físicos; esto es, el examen del desgaste y aumento del número de los objetos no simbólicos, artificiales y naturales, utilizados por los individuos pertenecientes a un grupo” (Goetz & Lecompte, 1988, pág. 163) (Ver apéndice). Este proceso está caracterizado por cuatro actividades: “localización, identificación, análisis y evaluación. Estas actividades se tratarán aquí como procesos aislados, pero en la investigación real suelen estar imbricados unos con otros” (Goetz & Lecompte, 1988, pág. 164). Será importante entender la relación entre las Imágenes Sagradas y su reproducción masiva con fines comerciales; nos referimos a las estampitas, rosarios, artesanías, ropa, etc. De igual forma, nuestro análisis girará en torno a la relación entre todos los elementos recolectados o analizados y nuestras fiestas.

La lógica estética-sacramental, que caracteriza nuestro barroquismo, se expresa de forma esencial en la “experiência coletiva que vai bem mais além dessa própria experiencia” (Geertz, 2008, pág. 165), es decir en la expresión comunitaria de lo sagrado. “Se refiere al **ritual** como la representación simbólica de los sentimientos en una situación, donde la situación envuelve persona, lugar, tiempo, concepción, cosa u ocasión” (Kawulich, 2005, pág. 23). En nuestro caso es indispensable identificar las *Imágenes Sagradas* en medio del ritual, son agentes o iconos centrales en las festividades. Se trata de “os **objetos estéticos** através de uma interpretação é concebê-los como parte da cultura e da sociedade, é identificar os signos que neles se apresentam, ou se mantêm ocultos, é, com esses signos, identificar no real o espírito, a sensibilidade, a experiência que os estimula” (Oliveira, 2012, pág. 215). Se trata, “o fato de que o objeto esteja separado de todas as funções originais de sua utilidade torna-o mais decisivo no ato de

significar. O objeto torna-se então uma verdadeira enciclopédia de toda a ciencia da época, da paisagem, da indústria, dos proprietários, de onde provém” (Benjamin, 2006).

Para no caer en una relación instrumental, colonial, mercantil o machista con nuestro fenómeno social, e ir a tono con la lógica estética-sacramental en la construcción estética-sentimental de nuestras sociedades, debemos considerar a nuestro fenómeno social como si fuese exclusivamente una **obra de arte – icono – agente social**, una “expressão fisionômica (narrativa) de uma realidade” (Oliveira, 2012, pág. 210). El arte “opera desde la primacía del objeto. Rompe la dominación por instrumental de la primacía del sujeto. Cada obra de arte tiene su propia ley formal, cada obra de arte es una constelación particular de elementos. Es decir, que cada obra de arte es como una mónada sin ventanas” (Mitidieri, 2021, p. 37). Se trata de no reproducir la lógica sujeto-objeto presente en el resto de las ciencias occidentales, “lo bello natural es indefinible porque su propio concepto tiene su sustancia en lo que se sustrae a los conceptos [...] Lo cualitativamente diferenciador en lo bello de la naturaleza hay que buscarlo, si acaso, en el grado en que habla algo no hecho por seres humanos, en su expresión [...] lo bello natural alude a la supremacía del objeto en la experiencia subjetiva” (Adorno, 2011, p. 100). Lo cual dialoga, con nuestra lógica estética-sacramental, en la que no existen objetos, al contrario, todos los seres vivos y no vivos participan activamente en la vida comunitaria; herencia viva de nuestras tradiciones vernáculas. Se trata de emprender un dialogo intercultural con nuestro fenómeno social. De hecho, el aporte de esta metodología, es lanzar luces sobre esa gramática/plataforma que nos permita encontrarnos para emanciparnos.

Nuestra tarea es leer el mundo en los textos/obras de arte y los textos/obras de arte en el mundo, fuera del continuum o lógica de la reproducción oficial de la vida, “este crítico, como o flâneur, também fará o trabalho de anotar nas margens do mundo, e, mais ainda chamará para si a tarefa e (re-) escrever o livro do mundo através da coleção metódica dos seus fragmentos dispersos na superfície, na textura do mundo” (Seligmann-Silva, 1999, págs. 122-123), fragmentos producto del ejercicio imperial del poder de la modernidad capitalista, colonial y patriarcal. “Requer uma construção não de maneira abstrata e sim como comentário de uma realidade” (Tiedeman, 2006, p. 16), a partir “de seus elementos estéticos” (Oliveira, 2012, pág. 220). Para este tipo de descripción, “se aconseja al investigador hacer un breve borrador del ritual y después tomar aspectos específicos en los cuales enfocarse y redactar en detalle con el análisis que uno hizo”

(Kawulich, 2005, pág. 26). Nuestra observación depende del registro de notas de campo completas, precisas y detalladas. “Se deben tomar notas después de cada observación y también después de contactos más ocasionales con los informantes. Tal como ya se ha señalado, también deben tomarse notas durante la etapa previa al trabajo de campo” (Taylor & Bogdan, 1984, pág. 14). Esta será nuestra principal fuente de recolección de información empírica.

El objetivo de la recolección de información es tener una **descripción densa**<sup>89</sup>,

Si ésta es descripción densa y los etnógrafos son los que hacen las descripciones, luego la cuestión fundamental en todo ejemplo dado en la descripción (ya se trate de una nota aislada de la libreta de campo, o de una monografía de las dimensiones de las de Malinowski) es la de saber si la descripción distingue los guiños de los tics y los guiños verdaderos de los guiños fingidos. Debemos medir la validez de nuestras explicaciones, no atendiendo a un cuerpo de datos no interpretados y a descripciones radicalmente tenues y superficiales, sino atendiendo al poder de la imaginación científica para ponernos en contacto con la vida de gentes extrañas. Como dijo Thoreau (1817-1862), no vale la pena dar la vuelta al mundo para ir a contar los gatos que hay en Zanzíbar (Geertz, 2003, pág. 29).

La descripción densa de nuestro fenómeno social nos permite realizar una “descrição do mundo das idéias, que não as violenta, já que nessa descrição é a própria verdade que se auto-representa, e construção de conceitos, não para dominar as coisas, mas para redimi-las” (Benjamin, 1984, p. 21). Es decir, buscamos, por un lado, desublimar/desencantar la interpretación mercantil, colonial y patriarcal de nuestras festividades; y por otro, compartir la sublimación/encantamiento de la vida comunitaria con elementos sagrados de las tradiciones oprimidas, que nos orientan virtualmente a nuestra emancipación. “O fenômeno -no caso, a palavra- pudesse ser dissociado em seus elementos extremos, gerando com isso uma interpretação objetiva. ao mesmo tempo, seria necessário que os extremos assim obtidos aludissem a um passado arcaico que pudesse ser recuperado pela anamnese” (Rouanet, 1984, pág. 17).

Hasta el momento, como parte de este momento metodológico, hemos construido una genealogía de nuestras festividades y tenemos una observación densa a partir de la observación participante, del diario de campo, de las entrevistas, de la recolección y análisis de imágenes, archivos y recuerdos (souvenirs). Para sistematizar la información recolectada creamos el esquema de recolección de *Sentispraxispensares: Virgen del Cisne - Parrandas de Remedios*, que se encuentra a continuación.

---

<sup>89</sup> Geertz, siguiendo al filósofo Gilbert Ryle (1900-1976) tomó el concepto de descripción densa (1979)

**Tabla 2 - Sentispraxispensares: Virgen del Cisne - Parrandas de Remedios**

		Descripción de elementos	¿De dónde viene?	¿Dónde estamos?	¿Hacia dónde lleva? Utopía	Sentires nos	Prácticas	Pensares
<b>Virgen del Cisne</b>	Imagen Sagrada							
	Fiesta							
	Rito							
<b>Parrandas de Remedios</b>	Imagen Sagrada							
	Fiesta							
	Rito							

Fuente: Elaborada por el autor.

Ya que contamos con las informaciones esenciales de ambas festividades podemos avanzar en un análisis individual y luego comparativo, para lo cual vamos a emprender un proceso de *traducción*, se trata de un “procedimiento transitorio y provisional para interpretar lo que tiene de singular cada lengua. (...) En cambio el desarrollo de las religiones tiene un carácter mediato, porque hace madurar en los idiomas la semilla oculta de otro lenguaje más alto” (Benjamin, 2016, pág. 116). Podemos identificar que todas las lenguas o tradiciones comparten una relación esencial con lo sagrado: el paraíso perdido, la sociedad sin clases. Nuestra misión es “rescatar ese lenguaje puro confinado en el idioma extranjero, para el idioma propio, y liberar el lenguaje preso en la obra al nacer la adaptación. Para conseguirlo rompe las trabas caducas del propio idioma” (Benjamin, 2016, pág. 123). Es decir, recuperar la autarquía, la capacidad comunitaria de construir nuestro destino, solo es posible en la interacción o aceptación de las otredades. Se trata de identificar cualidades y potencialidades emancipadoras en el otro, en las tradiciones excluidas, dominadas y explotadas; para así, liberan sentires, prácticas, pensares comunitarios que posibilitan la construcción utópica (fuerzas teologías o milenarias) de nuestras sociedades.

Las otredades se nos presentan como radicalmente diferentes, diversas, extrañas y lejanas. En este sentido, lo más importante “en la investigación multilocal, es la función de traducción de un lenguaje o idioma cultural a otro” (Marcus, 2001, pág. 114), es decir la capacidad de promover encuentros, que cuestionan y reflexionan sobre la representación, o auto representación (identidad), considerando que esta dimensión política es trascendental en la constitución de un proyecto común de sociedad intercultural. Debemos considerar que, “el error fundamental del traductor es que se aferra al estado fortuito de su lengua, en vez de permitir que la extranjera lo sacuda con violencia” (Benjamin, 2016, pág. 124). Este encuentro entre otredades, se da en medio de dos disposiciones de los participantes: unos, “que quieren convertir en alemán el griego, indio o inglés en vez de dar forma griega, india o inglesa al alemán” (Benjamin, 2016, pág. 346). Podemos, aferrarnos a la construcción de un mundo segregado o entregarnos a las otredades. La traducción es clave en el desarrollo de las sociologías de las ausencias (Santos, 2002), experiencias sociales oscurecidas disponibles, y de las emergencias, expectativas sociales reprimidas posibles.

A tradução é o procedimento que permite criar inteligibilidade recíproca entre as experiências do mundo (...). Trata-se de um procedimento que não atribui a nenhum conjunto de experiências nem o estatuto de totalidade exclusiva nem



o estatuto de parte homogénea. As experiências do mundo são vistas em momentos diferentes do trabalho de tradução como totalidades ou partes e como realidades que se não esgotam nessas totalidades ou partes (Santos, 2002, pág. 262).

Mediante el uso de la tabla 2, vamos a proceder a describir y analizar las similitudes, diferencias y singularidades de cada una de nuestras festividades.

Una vez que contamos con este insumo (la traducción), sumado a nuestras genealogías, lecturas históricas Barroco-neobarroco y los 4SPPs, procedemos a realizar una triangulación. El objetivo central de esta parte final, sabiendo que la fiesta es el elemento central en la reproducción de la dimensión estética-sentimental de nuestras comunidades, es saber, ¿Como se expresa esa fuerza mesiánica/milenaria/emancipadora/sublimadora/encantadora, expresión de las tradiciones oprimidas? en otras palabras ¿Es posible la vida en diversidad? ¿Se trata de la Interculturalidad? ¿Cómo se construye utópicamente nuestras sociedades? El proceso de triangulación se trata del análisis comparativo, complementario y recíproco entre los diversos elementos teóricos o empíricos recuperados a lo largo del proceso de investigación, se define “quais as constelações de práticas [SPPs] com maior potencial contra-hegemónico” (Santos, 2002, pág. 266). En términos sociales implica identificar posibles o latentes procesos históricos alternativos o contra-hegemónicos, en palabras de Antonio Gramsci (1981-1934). Implica “fornecer alternativas credíveis ao que hoje se designa por globalização neoliberal e que não é mais do que um novo passo do capitalismo global, no sentido de sujeitar a totalidade inesgotável do mundo à lógica mercantil” (Santos, 2002, pág. 274). Precisamos captar los procesos de construcción de subjetividades-mundos alternativos y diversos, para identificar las posibilidades de liberar estas fuerzas mesiánicas-milenarias que transformen de raíz nuestras sociedades.

## 5 La Peregrinación de Nuestra Señora del Cisne

Hace ya 500 años caraju, vinieron blancos barbudos,  
 carajo  
 Trajeron cruces y espadas caraju para robarnos el oro  
 carajo  
 Incendiaron nuestras chozas caraju y violaron nuestras  
 warmis caraju  
 Estos wayras apamushkas caraju destruyeron nuestra  
 etnia caraju  
 El 24 de mayo caraju nos cambiaron de patrones caraju  
 Desde entonces son los gringos que nos roban el  
 petróleo  
 Ahora también son los chinos los que nos roban nuestro  
 oro carajo  
 Esta vida de injusticia caraju cambiara con la violencia  
 carajo  
 Prepararemos a las hijas caraju para llegar al poder  
 carajo  
 Preparemos a los hijos para cambiar la historia carajo  
 Hace 500 años caraju vinieron blancos barbudos carajo  
 Con biblia, cruz y la espada mataron a Atahualpa caraju

Hace 400 años (Himno de la resistencia); Homero  
 García<sup>90</sup>

En este capítulo se presentan los resultados del análisis de la Peregrinación de Nuestra Señora del Cisne como elemento clave en la construcción estética-sentimental de la lojanidad. Para lo cual hemos aplicado la metodología construida previamente con este propósito, en primer lugar, realizamos una lectura histórica a contrapelo de acuerdo a la teoría Barroco-neobarrocos, de los Andes bajos del Ecuador. En segundo lugar, realizamos una contextualización de nuestras festividades. Y por último nos dedicamos al análisis de los elementos que consideramos claves en la reproducción de la Peregrinación de Nuestra Señora del Cisne, esta parte se realiza principalmente mediante un dialogo con los entrevistados. El propósito es tomar los fragmentos de las tradiciones oprimidas rotas por la modernidad capitalista, colonial y patriarcal; para reconstruir otras historicidades (tiempos-espacios) orientados por la construcción utópica de los Buenos Vivires, como redención de las injusticias del orden actual. Se trata de la búsqueda de una gramática que permita el dialogo-encuentro entre los diversos actores oprimidos en miras a su emancipación. El presente capítulo está compuesto por los siguientes apartados: 1.

---

<sup>90</sup> Esta canción pertenece al género musical conocido como chicha, se popularizó en la voz de Ángel Guaraca durante los levantamientos populares del año 2022, encarno el sentimiento que movilizó a gran parte de los manifestantes.

Historia Estética Sentimental de la Lojanidad: entre la blaquitud y los arcoíris; 2. Contexto de las festividades en honor a Nuestra Señora del Cisne; y, 3. Análisis de los Elementos Festivos. La primera sección fue construida mediante un análisis histórico-historiográfico (tabla de resumen y análisis 1). La segunda sección involucra una revisión de textos académicos. (tabla de resumen y análisis 2). Y la tercera parte, es resultado de la etnografía experimental-multisituada (tabla de resumen y análisis 3).

### 5.1 Historia estética-sentimental de la Lojanidad: entre la blaquitud y el arcoíris

Claro, la tierrita en que nace, se cría, se casa, ese pedacito de tierra -dice- es de quien la quiere.

Emilia Torres Ordóñez, Arrimada de la Hacienda de Santa Ana.

En formato barroco-neobarrocos rastreamos los elementos históricos esenciales para la construcción de la lojanidad, nos dedicamos a identificar los acontecimientos históricos que marcan las transiciones y transformaciones cualitativas de nuestra sociedad, en la dimensión superestructural en relación dialéctica con las condiciones materiales de reproducción de la vida.

#### 5.1.1 Barroco colonial castellano

La provincia de Loja, Chunwakaru<sup>91</sup> o Cussibamba<sup>92</sup>, se encuentra en el extremo sur del Ecuador, en la frontera con el Perú, en los Andes bajos. Se caracteriza por marcados periodos de lluvias y sequías, “sus suelos son antiguos, mineralizados y escarpados muy susceptibles a la erosión” (Ramón, 2015, p. 80). Además de la presencia de fuertes vientos y sol intenso. “Desde los 9500 a.C. (..) aparecieron los primeros asentamientos humanos” (Ramón, 2008, p. 32) que se desarrollaron hasta 1532, cuando comenzó la invasión europea sobre estos territorios. En “1470 d.C. (...) la región es conquistada por los Incas” (Ramón, 2008, p. 46), hasta aquel periodo se desarrollaron “cuatro grandes áreas culturales: *Bracamoros, Paltas, Guayacundos y Tallanes o Yungas*” (Ramón, 2008, p. 46). Los Paltas (habitantes de la Loja actual) vivían en un **confederalismo comunitario**<sup>93</sup> de diversos señoríos. Los principios rectores de la vida

<sup>91</sup> Nombre del cacique Palta y su señorío.

<sup>92</sup> El Valle que sonrío.

<sup>93</sup> Esta organización política-religiosa podría ser entendida como una *confederación similar al modelo quiteño*, “la idea de sujeción de una unidad política sobre otra es poca frecuente debido a la *paridad de fuerzas*, sino más bien, *relaciones entre poderes relativamente equivalentes*, como (...) el caso de los intercambios, relaciones entre los señoríos de Quito” (Salomon, 1991, pág. 228).

de las comunidades originarias son: *la propiedad comunal, la reciprocidad, la redistribución de la riqueza producida y el trabajo mutuo* (Ramón, 2008).

El Barroco fundacional traza los rasgos esenciales en los procesos de formación estética-sentimental de nuestras comunidades, como un proyecto estatal-militar-misionero. Dos características persistieron en las sociedades contemporáneas de este periodo. La primera, la que tempranamente será descubierta por los jesuitas, clave en la teoría de Mariátegui y Echeverría, se trata de la condición de esteto-centricidad (aisthesis), pragma-centricidad (Estermann, 2006, p. 78) de las comunidades originarias. En este sentido las comunidades trataron de asimilar el dios del cristianismo a su universo simbólico (Dussel, 1994). La segunda, Pedro Morandé entiende las sociedades originarias como Dramático-Sacrificiales y de carácter cosmocéntrico (Alvarado-Borgoño, 2016, p. 331). *Ambas, más que características son las configuraciones posibles en el contexto del barroco fundacional.* La primera configuración se entiende cuando, Atahualpa<sup>94</sup> luego de vencer a Huáscar<sup>95</sup>, vestido de Inca, acudió a la famosa reunión de Cajamarca con los invasores europeos, a quienes considero dioses, razón por la cual, de manera inédita, los trato a su mismo nivel; “pasando por encima de los magos, los sabios y los sacerdotes” (Echeverría, 2011, p. 206). La hospitalidad inca fue percibida como peligro o amenaza para la propia integridad europea (Echeverría, 2011, p. 213), el monoteísmo occidental es intolerancia religiosa (Freud, 1991, p. 20) y guerra o tabla rasa (Hobbes, 2003). En este escenario se expresa la característica dramático-sacrificial de las comunidades originarias. Las comunidades Paltas también entienden el enfrentamiento contra los europeos como una guerra santa que, a diferencia de la europea, puede tener una resolución en la dimensión estética. “La resistencia tomó cuerpo, de manera que Los Paltas lograron rehacer su *confederación* bajo la dirección del **cacique Chunga Acaro**, que residía en *Cuxibamba*” (Ramón, 2008, p. 89). El mismo carácter tuvieron el levantamiento shuar de 1599 en la Gobernación de Yaguarzongo liderado por el **cacique**

---

<sup>94</sup> *Atau Wallpa* fue hijo del emperador *Huayna Cápac* y de *Túpac Paclla*, princesa de Quito. “Antes de morir *Huayna Cápac*, decidió dejarle el *reino de Quito*, la parte septentrional del Imperio Inca, en perjuicio de su hermanastro *Huáscar*, el heredero legítimo, al cual correspondió el reino de *Cuzco*” (pueblosoriginarios.com, 2024). Razón por la cual, en 1532, “*Huáscar* salió al encuentro del ejército quiteño, pero fue vencido en la *batalla de Cotabamba* y apresado en las orillas del río *Apurímac* cuando se retiraba hacia *Cuzco*” (pueblosoriginarios.com, 2024). Época en la que llegan los europeos. En 1532 será ejecutado por los invasores.

<sup>95</sup> Hijo de *Huayna Cápac* y de *Rahuac Ocllo*, nació en Huascarpatá, al sur del *Cuzco*. Tenía experiencia administrativa por haber ejercido como *Incap Rantin* (vicegobernador) de su padre, mientras éste residía en *Tumibamba*” (pueblosoriginarios.com, 2024). Heredero del *Cuzco* entró en guerra con su medio hermano *Atahualpa*, para reunificar el Tahuantinsuyo, pero fue derrotado.

**Quiruba** y el de 1635, en la región de Zamora y Maynas (Carrión A. , 2015). La fundación de Loja en 1546 y la definitiva en 1548, no significó la pacificación colonial de la región. La guerra involucró una serie de tensiones entre la corona, las órdenes religiosas y los proyectos individuales de los colonizadores.

La fundación de la ciudad de Loja es una ruptura radical con el tiempo-espacio de las comunas Paltas, se trata de una verdadera institucionalización del *estado de excepción*, mediante el ejercicio de la soberanía imperial occidental (Benjamin, 184, pág. 152). (Melo, 2019). Alonso de Mercadillo (antes del 1515-1560) fundador español de Loja, fue “natural del Reyno de Granada, de la ciudad de Loja, que se halla entre los ríos el Darro y el Genil” (Carrión, 2021, p. 31). El colonizador, *recrea o replica barrocamente* su ciudad ahora entre los ríos Malacatos y Zamora de la Loja americana. La soberanía se ejerce sobre “un territorio que era la extensión del cuerpo y del espíritu de cada individuo de los grupos originales” (Costa & Moncada, 2021, p. 18). El barroco fundacional se caracteriza por su urbanización segregadora o segregación originaria” (Costa & Moncada, 2021, p. 19) de la Pachamama.

Para organizar Loja se usó “el elemental delineado de *tipo geométrico* conocido por nosotros como **trazado de damero**, (...) en este sistema se suprime algunos módulos que pasan hacer plazas y alrededor de estas se asientan los edificios más importantes” (Gutiérrez R. , 1984 ): iglesias, conventos, cabildo, casas de la elite, etc. La ciudad se define, como un espacio esencialmente blanco-europeo-criollo; lo que la distingue principalmente de la ruralidad. Se trata de la formalización del *apartheid*, mediante el *sistema de reducciones* (minas, haciendas, obrajes) que tiene como centro político, administrativo, minero (minas de Zamora, Yaguarzongo y Zaruma) y hacendatario a la ciudad. La segregación originaria de la ciudad estableció una *república de blancos*, el *barrio El Sagrario* (Ramón, 2022, pág. 67); y las “*repúblicas de indios*” Costa & Moncada, 2021, pp. 18-19), el *barrio San Sebastián y El Valle* (Ramón, 2022, pág. 67).

El Pacto colonial termina de configurarse a inicios del siglo XVIII, cuando los patricios lojanos “ofrecen amparo y protección” a los indígenas, en medio de una disputa con los mineros de Zaruma, por la administración de la mano indígena diezmada cruentamente en los nuevos modos de producción. Los hacendados lojanos se presentan ante el aparataje administrativo de la Real Audiencia de Quito como *representantes* y *protectores* de las comunidades indígenas.

a) Defensa de los indios y sus caciques frente a la violencia del poder zarumeño; b) (...) peticiones a la Audiencia y al Virreinato para lograr la suspensión de la mita de Zaruma (...) c) (...) enganchar a los indios a sus haciendas, asumiendo los pagos del tributo y buscando que los indios secunden su posición (Ramón, 2008, p. 162).

Podemos aseverar que en este momento se establece el verdadero **contrato social o pacto colonial**, mediante la inclusión de los pueblos originarios en la vida política del Estado colonial. Lo patricios han “hechos suyos tanto su alma como su cuerpo, aunque sólo mientras persista el **miedo** o la **esperanza**; pues, tan pronto desaparezca esta o aquél, el otro sigue siendo *jurídicamente autónomo*” (Espinoza B. , 1986, p. 90). Se consolida la integración mediante la *dominación* que en la dimensión política se entienden con dos categorías construidas por Andrés Guerrero: *ventriloquia y transescritura*.

Mediadores étnicos privados y públicos del bando progresista (del teniente político al tinterillo, pasando por el compadre del pueblo o de la capital) [en nuestro caso mediadores conservadores obligados por las circunstancias], un conjunto de agentes sociales blanco-mestizos hace, habla y escribe en nombre del indio en términos que justifican su opresión, degradación y civilización. Del sujeto indio parece provenir una voz (Guerrero, 2010, p. 152).

Dispositivo que no aparece en el periodo republicano del Ecuador, como hasta aquí lo había propuesto (Guerrero, 2010, p. 152), sino con la consolidación del proyecto colonial castellano. Estos dispositivos sociales son parte de una forma política mayor: el **Populismo-paternalismo**, relacionado con la *sublimación estética* (Marcuse, 2007, p. 62): una forma festiva, virtual y contingente de resolver las contradicciones esenciales que se manifiestan en el mundo de la vida. Se trata de la construcción de una *alegoría*, sustento orgánico y enajenado que, resuelven *artificialmente* la exclusión sistemática y estructural de la que somos víctimas las subalternidades, es la *reivindicación simbólica, abstracta, imaginaria o discursiva* de las clases oprimidas. Realidades/imágenes discursivas que potencialmente son aceptadas y objetivamente construidas, de acuerdo al interés de los poderes blancos-mestizos en disputa con las resistencias alternativas. Para materializar el pacto colonial, entre 1721 y 1752, “los visitantes Francisco de Quevedo y Juan Felipe Tamayo realizaron **nuevos repartos de tierras**, concentrando a las comunidades indígenas en las peores tierras (*se les entregó una legua a la redonda*), para entregar el resto a los hacendados” (Ramón, 2015, p. 76): se consolidó el sistema hacendatario castellano. Los sentires que comienzan a circular en la población son el **miedo**, la **culpa**, la **rivalidad** para la **sobrevivencia** y la **esperanza resignada**.

El modelo colonial castellano se trata del **gamonalismo**, gobierno de *ricos y blancos*: los *patricios* (Espinoza, 1986, p. 165) *hacendados* lojanos. Este gobierno se caracterizó por el libre ejercicio de la voluntad de los patricios, incluso por fuera de la

legalidad (Espinoza, 1986, p. 221). Se constituye una vinculación objetiva y simbólica entre riqueza y blanquitud, y entre indígena y pobreza. Se trata de la ética de la blanquitud basada en la honra (Benjamin, 1984) o pureza de sangre (blanquitud). El gamonalismo integra una larga jerarquía de empleados e intermediarios, todo un sistema burocrático-administrativo de dominación y sobreexplotación (Mariátegui, 2005). La hacienda nace de la Encomienda, institución socioeconómica, política y religiosa mediante la cual los indígenas eran obligados a trabajos forzados en plantaciones, obrajes o explotación mineral, como parte del proceso de evangelización: o necropolítica (Mbembe, 2006, pág. 19). Incluso el propio indio en medio de este sistema se convierte en opresor de sus propios hermanos (Alvarado, 1982, p. 186). *El gamonalismo es el sistema hacendatario andino.*

Para 1640-1740 entra en crisis la minería y entre 1740-1790 se da el boom de la *cascarilla* o quina que, termina por consolidar el modelo hacendatario. A nivel demográfico, según la Relación de Checa y el patrón tributario de 1763-1765, el 46,7% de la población es indígena y el 53,3% es mestiza, blanca o negra (Ramón, 2008, pág. 262). Ya para el censo de 1849, el 49,33% de la población es blanco-mestiza y los indígenas son 44,57% (Ramón, 2008, pág. 262). La *codigofagia* se relaciona dialécticamente con el avance del *gamonalismo hacendatario* y el *pacto colonial* que lo sustenta.

La consolidación de un *poder hacendatario totalizador* y la *perdida de la iniciativa india* que permitirá el desarrollo de un incontenible proceso de *ladinización* que terminará por dar una fisonomía *mestiza* a la provincia, en la que los indios quedan como el *olvido* antecedente de quien nadie dice recordar (Ramón, 2008, p. 163).

En la *codigofagia castellana*, el indio es aceptado por el blanco como indispensable para la reproducción del modelo hacendatario y los indios pasan de una estrategia de abierta resistencia mediante la guerra de guerrillas hacia una resistencia mediante la incorporación y transformación amañada (simulación/teatralidad) del mundo de los vencedores. Siguiendo a (Costa & Moncada, 2021, pp. 9-10), este periodo se divide en tres momentos históricos: 1. la utopía evangelizadora, bajo la cual se ejecutó a Atahualpa; 2. La sacralización del espacio, se movilizó principalmente mediante la evangelización de los jesuitas y la construcción de las ciudades, pueblos, iglesias, conventos, haciendas, minas, etc.; 3. En la construcción de la religiosidad criolla, Nuestra Señora del Cisne (1596) se convierte en el icono/agente principal de la fe católica de esta parte de la Audiencia.

Es la Imagen Sagrada de la Virgen la que consolida la coexistencia pacificada de heterogeneas tradiciones (Herrera, 2013). La nueva religión en manos del gamonalismo castellano, expone una espiritualidad orgullosa frente a la sensualidad (Freud, 1991, p. 111) indígena. La seguridad católica que exponen los gamonales castellanos se basa en un *principio moral de pulcritud y pureza de sangre*, que se relaciona necesariamente con la *blanquitud* y que deriva en prácticas como la endogamia. Este será uno de los fundamentos del apartheid social que crean los gamonales/hacendados preformándose como “*aristocracia de origen castellano*” (Gallardo, 1975); cuya contracara pagana es el “**Jibaro**”, nombre dado por los lojanos a los *shuars*, como indios no reducidos al orden del Estado-católico.

### 5.1.2 El Despotismo Ilustrado Castellano: del federalismo a la Republica (Siglo XIX)

A finales del siglo XVIII, con el Despotismo Ilustrado Borbónico, se inició un proceso de secularización, modernización iluminista y mercantilización de la España Católica. Las Reformas Borbónicas paradójicamente movilizaron a las elites latinoamericanas hacia su emancipación de la corona, incentivadas por la independencia de Estados Unidos (1776), la Revolución Francesa (1789), la Revolución Haitiana (1804) y por la Constitución española de 1812 (Lafit, 2014, pág. 70). En el caso lojano, el neobarroco ilustrado se expresa en el Federalismo lojano de 1859, es decir, dentro de la etapa republicana a nivel nacional, precisamente este es el principal antecedente de nuestro neobarroco ilustrado. El pacto colonia castellano, construido esencialmente *por y en* el barroco fundacional, es cuestionado por la *plutocracia lojana*.

Ante el proyecto independentista que recorría el continente, “los criollos de la Real audiencia se dividieron en **realistas, autonomistas e independentistas**” (Ramón, 2022, pág. 32). La elite lojana se aferraría al realismo ciegamente. El 9 de octubre de 1820 Guayaquil lograba su independencia y el 3 de noviembre Cuenca. En Loja el 18 de noviembre de este mismo año se dio un movimiento popular revolucionario, aparentemente marginal, encabezado por Ramón Pinto, José María Peña, Nicolás García, José Piocita y Manuel Zambrano que proclamaron la independencia de la provincia. Se activaron *indígenas y sirvientes de San Sebastián y El Valle* que, desde hace una década comenzaron a participar políticamente, en el contexto electoral dirimente de la disputa Valdivieso-Eguiguren por la herencia de Bernardo Valdivieso. La participación de pequeños hacendados en crisis y endeudados, también fue esencial.



Según el historiador lojano Galo Ramón, los independentistas habían elaborado la idea del “**Príncipe elegido**”, “que mezcla dos tradiciones: una **monárquica** (la idea del príncipe) y otra **democrática** (la del ‘elegido’, que evoca la soberanía popular)” (Ramón, 2022, pág. 110). Se trata de un proceso democratizador, que reconoce a nuevos agentes o grupos sociales como parte de la república de blancos, es decir, de la vida política del Estado. Este movimiento cuestiona y reafirma el pacto colonial, según el cual, la elite tiene el monopolio y exclusividad para la participación y representación política de la provincia. Los revolucionarios habían pedido a Juan Agustín Borrero (1783-1860), sea el líder del nuevo orden en ciernes, pero este no aceptó, “les fallo fue el liderazgo del proceso” (Ramón, 2022, pág. 110). De hecho, “la independencia provincial de Loja, fue considerada ésta en toda su trascendencia por el Cabildo (...), en relación con sus promotores, que fueron enjuiciados criminalmente y perseguidos” (Alvarado, 1982, p. 281).

Del 9 al 20 de octubre de 1822, Simón Bolívar visitó la ciudad de Loja, la elite colonial castellana asumía la nueva realidad republicana, como el cambio de un rey abstracto y distante, por uno orgánicamente vinculado al continente. Sobre las expectativas autonómicas de la elite, la “provincia siguió dependiendo de Cuenca” (Ramón, 2022, pág. 125). Bolívar creó la Junta Provincial para Loja en Quito (1829), que propuso, “la creación de un departamento, la reactivación económica y la *cohesión espiritual* en torno a una *jerarquía religiosa propia*” (Ramón, 2022, pág. 147). Concediendo “el privilegio de *feria* (...) desde el 10 de agosto hasta el 12 de septiembre de cada año, Durante la Festividad de Nuestra Señora del Cisne que antes se celebraba en la parroquia (...) se trasladará anualmente a la ciudad de Loja” (Alvarado, 1982, p. 254). Se trata de la modernización de la ciudad, siguiendo a (Echeverría, 2011, p. 81), 1. Se da un proceso de protoindustrialización (Ramón, 2022, pág. 67). 2. Reactivación comercial y de la ruta Piura-Loja-Cuenca. 3. Refuncionalización y homogenización de las comunidades originarias, principalmente mediante el Reglamento de Policía de 1862. 4. Estatalización nacionalista de la actividad política y religiosa, con la Peregrinación de Nuestra Señora del Cisne; se trata de una actualización nacionalista del rito sagrado.

Ecuador se convertía en República en 1830, “la independencia ecuatoriana no fue producto de una auténtica revolución, sino una exitosa insurrección de los marqueses criollos contra la Corona” (Cueva, 1988, pág. 13). Pero, las disputas regionales, la invasión bélica del Perú, la expansión del capitalismo imperialista inglés y

norteamericano, y las demandas populares; agudizaron la crisis hasta al punto de poner en riesgo la existencia de la joven república. En 1859 “se proclaman tres gobiernos simultáneos: en *Quito, Guayaquil y Loja*” (Portela, Ortega, & Godoy, 2013, p. 798). El gobierno lojano fue de carácter *federal*, comenzó el 19 de septiembre de 1859 hasta el 8 de enero de 1861, por 16 meses. El federalismo es un proyecto de la elite ilustrada castellana, que se mueve entre el *despotismo* y la *democracia*. Este proyecto político implicó un movimiento cultural que impulsó el *periodismo* y la *literatura*.

Bajo la influencia del federalismo colombiano nació el Lojano, que organizó asambleas populares, que incluyeron a “artesanos, profesores, músicos, estanquilleros, cabos, y escribientes o plumarios” (Ramón, 2022, pág. 244) e incluso se registró la participación de “por sus edades tres solteros, menores de 21 años” (Ramón, 2022, pág. 244), sin incluir a mujeres, sirvientes, indígenas, negros o campesinos. Se eligió como presidente al Dr. Manuel Carrión Pinzano (1809-1870). Las discusiones se centraron en la defensa de la democracia, críticas al caudillismo o centralismo, la defensa de las garantías individuales y la reunificación de la república. También se registraron asambleas ciudadanas en Catacocha, Cariamanga, Saraguro, Santa Rosa (Ramón, 2022, pág. 231). Los logros del gobierno federal fueron:

“(i) La ampliación de los derechos, libertades individuales y circulación de ideas; (ii) la administración de justicia; (iii) la desconcentración de la administración pública con la creación de los municipios de Paltas, Calvas y Jambelí; (iv) fortalecimiento de la educación; (v) las propuestas económicas de liberalización de las importaciones y la *creación de la feria<sup>96</sup> de diciembre en Loja*; y (vi) *la creación de un obispado auxiliar en Loja*” (Ramón, 2022, pág. 242).

El principal logro del federalismo fue “negociar una mayor autonomía de Cuenca (...) [que] recién se consolidó en la constitución de 1861 (..) Por fin tenía un puerto propio (...) pero no había una base productiva para exportar” (Ramón, 2008, p. 191). Paradójicamente, conservadores y liberales entienden que, los residuos comunitarios son los obstáculos que impiden el *desarrollo*. La elite “tenía un profundo sesgo anticomunitario, que fue detenido, en parte, por las movilizaciones indígenas” (Ramón, 2022, pág. 249). El federalismo rompió el pacto colonial que entregaba a las comunidades indígenas una legua de tierra, durante este periodo se dieron muchas reversiones, aumentando el poder blanco y apareció tímidamente una clase media-mestiza.

---

<sup>96</sup> Estas tres características están presentes en la feria de las Parrandas.

La Feria de Loja, cobró un papel central en la región. Siguiendo las definiciones dadas por la (Real Academia Española, 2023), la palabra feria, posee tres grandes características y orígenes: *teológico*, *comercial* y *festivo*. “En el lenguaje eclesiástico, cualquiera de los días de la semana, excepto el sábado y domingo; p. ej., la segunda feria es el lunes; la tercera, el martes, etc.” (Real Academia Española, 2023). La feria católica trata de la “fiesta litúrgica dedicada al culto” (Rodríguez, Muñoz, & González, 2013, p. 455). Originalmente hacía referencia a los días de descanso obligatorio, que incluían a los esclavos. La comprensión generalizada de feria es la económica como, “el mercado de mayor importancia que el común, en paraje público y días señalados”. Y finalmente, por feria entendemos al “conjunto de instalaciones recreativas, como carruseles, circos, casetas de tiro al blanco, etc., y de puestos de venta de dulces y de chucherías, que, con ocasión de determinadas fiestas, se montan en las poblaciones” (Real Academia Española, 2023). Precisamente la feria como festividad articula las dimensiones: económicas, litúrgicas, políticas y de recreación-ocio comunitario.

La blanquitud castellana, basada en la pureza de sangre, configurada esencialmente por el barroco fundacional, sufre una modernización neobarroca ilustrada, mediante la aplicación del ya mencionado, *Reglamento de Policía de Loja* (1862). La policía, en el horizonte del *biopoder foucaultiano*, se mueve en dos sentidos: primero, “es una forma individualizante de ejercicio del poder en beneficio del Estado, mediante la integración de los individuos en su totalidad” (Castro, 2019, pág. 194) o en nuestro contexto, la blanquitud como única posibilidad de la ciudadanía. Segundo, según (Castro, 2019, pág. 198) se encarga de las siguientes dimensiones: salud, religión-moral, ciencias- artes y el placer; en nuestro caso se trató de “extirpar lo rezagos rurales, disciplinar a los grupos subalternos y erradicar muchas costumbres indígenas [vagancia, fiestas y excesos]. En cuanto a *ordenar* a la ciudad, mejorar el *ornato*, las calles y edificios, y mejorar la *salubridad publica*” (Ramón, 2022, pág. 377). El neobarroco ilustrado modernizó los mecanismos de segregación.

Las ciencias para la elite y los oficios para los sectores populares. (...) el trabajo era (...) denigrante. (...) la escuela de ciencia para los blancos y mestizos que tenía cierta capacidad económica en las ciudades y principales pueblos donde llegaba la escuela, y los oficios para los sectores populares (Ramón, 2022, pág. 380).

La blanquitud castellana impuso el uso del idioma castellano en detrimento del quechua<sup>97</sup> y la preferencia por la literaria sobre otras artes pues, el espiritualismo católico se expresa por medio de la *escritura* (Freud, 1991, p. 111), marcando distancia con la *oralidad y espiritualidad festiva* de los pueblos originarios y clases populares. A nivel ideológico, se trata de la *cultura afirmativa* de Herbert Marcuse (1898-1979), es la afirmación de un “mundo valioso, obligatorio para todos, (...) afirmado incondicionalmente y que es eternamente superior, esencialmente diferente del mundo real de la lucha cotidiana por la existencia, pero que todo individuo ‘desde su interioridad’, sin modificar aquella situación fáctica, puede realizar por sí mismo” (Marcuse, 2011, p. 13); la felicidad y esperanza del paraíso cristiano pese al mundo.

La modernización neobarroca ilustrada incluyó la segregación-mercantilización de la vida, proceso impulsado por la iglesia local, principal monopolizador del capital disponible en la región, el español José María Masiá y Vidiella (1815-1902), primer obispo de Loja (1879), estableció tres clases de personas, “*las de primera*, ósea, los blancos con propiedades valiosas o profesiones lucrativas; *las de segunda*: los indios, negros y zambos con propiedades mayores a cien pesos, y *las de tercera*: todas aquellas que no tenían propiedades” (Ramón, 2022, pág. 360). Además, estableció un sistema de cobranza en moneda por los pecados cometidos por los fieles y por los servicios eclesiásticos “por matrimonios, los de primera y segunda clase debían pagar seis pesos, y los de tercera, tres, pero si el matrimonio era entre parientes el costo era mayor” (Ramón, 2022, pág. 360). De tal forma que, los sacerdotes actualizaron su labor como agentes espirituales y económicos al servicio del capitalismo colonial.

### 5.1.3 Neobarroco Republicano

Siguiendo a Alfredo Pareja Diezcanseco (1908-1993), la revolución liberal significó la emergencia de un nuevo sujeto político-social (Cueva, 1988, p. 19). Sobre la condición de los indígenas se suprimió el tributo de indios y se abolió el concertaje o prisión por deudas, “con el fin de movilizar más fácilmente hacia las plantaciones de la

---

<sup>97</sup> Razón por la cual, en 1836, se usaba el *Compendio de gramática castellana*; para 1847, la *gramática de la lengua castellana destinada al uso de los americanos* de Andrés Bello; en 1874, las *Corrección de defectos del lenguaje para el uso de las escuelas primarias del Perú* de Miguel Riofrio; y en 1881, se usó la *Gramática Ramon Guerrero Borja* (Ramón, 2022, pág. 250). Lo cual se complementó en 1841, con el uso del *Tratado de las obligaciones del hombre y reglas de urbanidad para el uso de las escuelas del Ecuador*, y en 1854, el famoso compendio del *Manual de urbanidad y buenas maneras de Manuel Antonio Carreño* (Ramón, 2022, pág. 250). No es casualidad que el federalismo se expresó principalmente mediante la *literatura y el periodismo*.

Costa la mano de obra acaparada por las haciendas de los Andes” (Cueva, 1988, p. 18). El éxito agroexportador costeño derivó en la creación de grandes bancos, que *fomento el rentismo y desincentivo la industrialización*. La plutocracia tomó el control del proyecto liberal, mediante o tras el asesinato de Eloy Alfaro (1912). “La burguesía concedió a los terratenientes serranos carta blanca de dominio a nivel local” (Cueva, 1988, p. 19). Lo cual favoreció a la elite lojana venida a menos. Los principales efectos del liberalismo en Loja fueron,

i. lucha con las tendencias **ultramontanas** de la Iglesia; creo los registros civiles en los cantones, (...) 1905 (la iglesia católica llevaba de manera paralela los registros de nacimiento, casamiento y defunciones), y auspicio la educación laica y gratuita en el nivel primario, (...); ii (...) se terminó de instalar la red de telegrafía en todas las cabeceras cantonales (...); mejor funcionamiento de las aduanas, especialmente la de Macará, (...) y iii. (...), se intentó ampliar el mercado a la costa y articular la producción de las haciendas a la demanda minera y urbana, (...). El crecimiento (...) estimuló la demanda de tierras, la instalación de riego y la expansión de las huertas y chacras familiares en pequeña escala, que aliviaron un poco la concentración de la tierra (Ramón, 2022, pág. 407).

Desde 1857 “con la ley de la igualdad ciudadana, (...) las poblaciones indígenas entran en una suerte de limbo político” (Guerrero, 2010, p. 122). Con la revolución liberal, y la “universalización de los principios de igualdad, la República degradó de su rango y jerarquía colonial a los ‘*ciudadanos populares*’ (...) blanco-mestizos [que] era el sustento del significado vivencial que tenía la ciudadanía, concebida como una preeminencia *social, racial y de civilización*” (Guerrero, 2010, p. 186); lo que agudizó la confrontación entre el antiguo orden y la democratización de la vida cotidiana. “La manifestación de los Ejidos, entre 1906 y 1920, mantuvo las tensiones entre este grupo [los patricios castellanos] con los campesinos era un recurrente ejemplo de esta alianza entre la oligarquía lojana” (Fauroux, 1983, pág. 239).

Sobre el Ejido de Loja, la comunidad indígena usó una estrategia inédita, contrataron al abogado Alejandro Solís Rivas. Pues, sobre la administración constitucional de los indígenas, desde 1857 se pasó del **Protectorado de Indios**, institución pública, hacia “la representación y mediación de indígenas a sujetos privados, a los llamados **tinterillos**” (Guerrero, 2010). El tinterillo maneja el ritual-técnica republicana, que (Guerrero, 2010, p. 229) define como *transescritura*, compuesta de tres pasos: *primero*, “redacta la solicitud en una forma concordante a lo que exigen los **rituales estatales**; *segundo*, (...) se ingenia un discurso apropiado al objetivo de la representación, en el sentido pertinente; y, [*tercero*] (...) decide a que instancia y a cuál funcionario concretos y precisos se debe encomendar la solicitud”. De esta forma, “el

gobierno central accedió a la protección que buscaban los indios frente a lo que se consideraba un abuso del Municipio local” (Ramón, 2022, pág. 580). Finalmente, en 1911-1912, los terrenos son vendidos a la comunidad indígena en resistencia. La modernización neobarroca republicana, crea mecanismos individualizantes y mediaciones privadas que les permite a los indígenas reclamar su condición de ciudadanos, ya que el *ritual democrático* aún es de uso exclusivo para hombres-propietarios, blancos o mestizos.

Hasta 1912, “el grupo terrateniente oligárquico de Loja alcanzó el mayor grado de concentración de la tierra, del poder y manejo ideológico, pero existieron varios cantones en donde los campesinos (medianos y pequeños) y las comunidades tenían importante peso” (Ramón, 2022, pág. 446). Los principales grupos económicos-familiares comenzaron a desintegrarse, la propiedad se moderniza hacia propietarios-individuos, propio del capitalismo. La desintegración de la gran hacienda comienza en 1880, “por vía de la compra, muchos accionistas, comerciantes e, inclusive, grupos comunitarios adquirieron tierras” (Ramón, 2022, pág. 447). La provincia en 1895 tenía 77683 habitantes y para 1925 fueron 136664 pobladores (Ramón, 2022, pág. 412). Se consolida la clase media, existió un 72,71% de pequeños propietarios (Ramón, 2022, pág. 492).

En tiempos del liberalismo, la lucha de las mujeres se expresa, de forma inédita, en tres procesos/proyectos/imágenes: *Rosaura*, la emancipada; *las cantineras populares*; y, la profesional y política *Matilde Hidalgo* (1889-1974). *Rosaura* es la protagonista de la primera novela publicada en Ecuador: *La Emancipada* (1863), del liberal lojano Miguel Riofrio (1822-1879), se trata de la crítica social más enérgica al orden castellano.

Después de aceptar la unión matrimonial se emancipó y **se dio la libertad a sí misma**, violentamente y bajo amenazas. Luego, por su voluntad se *prostituyó* por un asunto de supervivencia obviamente, pero además para contestar desde este oficio a una *sociedad prejuiciada y melindrosa*. El orden jurídico de la época garantiza las relaciones de *dominio* y también ahora. (...) *Rosaura* le debía obediencia hasta el matrimonio a su padre, y (...) pasa a subordinarse a otro hombre, su marido. Ella *resiste, protesta y subvierte* el orden impuesto por este aparato ideológico del que se sirve el Estado para *segmentar y distribuir* el *poder* en función de criterios de *género* y *patrimonio* (Andrade, 2019, p. 133).

Las condiciones objetivas de la época demuestran la estructura machista, pese a aquello, comparando el periodo de 1861-1894 a 1895-1924, observamos que en el manejo de capitales en manos femeninas pasó de 10,81% a 14,68%, en el manejo de negocios de 6,05% al 7,96%, y en relación a la posesión de tierras se pasó de 13,65% a 18,11%

(Ramón, 2022, pág. 542). Es llamativa la participación femenina en la administración de cantinas, en 1914 “se contabilizó 234 establecimientos” (Ramón, 2022, pág. 508), de los cuales, el 20,94% eran manejadas por mujeres. Para 1919, el 9,56% del total de las rentas fiscales provenían de este producto. En los espacios festivos de carácter popular, la figura de la mujer es central, su participación activa en el negocio de la diversión aparece como una afrenta para la moral católica.

Matilde Hidalgo, fue la primera mujer en **ingresar, estudiar y graduarse** en el colegio Bernardo Valdivieso. El tradicional colegio se resistió al ingreso de más mujeres a la institución, por lo cual, se creó el colegio femenino Beatriz Cueva de Ayora (1954), recién en tiempos la RC las mujeres son parte del Bernardo (Arias, 2021). La lojana fue la **primera médica** en el Ecuador, realizando sus estudios en Cuenca y Quito, en medio de un ambiente patriarcal sumamente hostil. Fue miembro y fundadora de diversas instituciones de profesionales. La lucha de Hidalgo involucró la politización de la mujer y el cambio de su rol social y familiar. Se trata de un cuestionamiento a la domesticación femenina (Federici, 2013, p. 19) (Rossi, 2009), rompe la segregación machista que excluía a las mujeres del espacio público, por ende, de la política. “Llegó a ser, en 1924, la **primera sufragista** del Ecuador y de Latinoamérica. Al año siguiente (1925) fue elegida **Primer concejal** del Cantón de Machala. En 1941 fue elegida diputado por Loja con lo cual se convirtió en la **primera diputada electa** en comicios populares en Loja, aunque por una artimaña machista no pudo ejercer” (Paredes J. , 2016, pág. 2).

La emancipada Rosaura, las cantineras populares y, la profesional y política Matilde, emprendieron un proceso de transformación del orden machista. Son las construcciones alternativas de la lojanidad, no castellana. Para finales del siglo XX e inicios del nuevo milenio, la participación activa de las mujeres es notable. Espacios de agroecología, de permacultura o de producción de sembríos especializados para exportación, son alternativas para el agro lojano, “cuyo motor inicial son las redes de finanzas populares tejidas por *mujeres campesinas*, que asumieron la jefatura del hogar a raíz del éxodo migratorio agudizado en la provincia como consecuencia de la crisis financiera de fin del siglo XX y la dolarización” (Ospina, Diego, Sinda, Manuel, & Patrick, 2011).

El acontecimiento histórico que formaliza la modernidad republicana en los Andes bajos, fue la celebración del **centenario de la independencia** (1920), “en el primer día, se realizaron partidos de *fútbol*, la *corrida de la sortija* y la *carrera de velocidad*,

*obstáculos y resistencia*. Hubo desfiles de los universitarios, *cine, poesía, retreta y ajedrez*” (Ramón, 2022, pág. 589). Las “*nuevas formas de recreación y socialización* habían ingresado a la ciudad, dejando atrás el carácter marcadamente religioso que tenía en el pasado” (Ramón, 2022, pág. 589). Y en el segundo día se dio la respectiva misa y desfiles. *Se trata de la actualización o nacionalización democratizante del rito en torno a Nuestra Señora del Cisne; lo religioso cobra un carácter lúdico-popular*. No es casualidad que, en Loja e Imbabura, durante esta época aparece y se populariza el ecuavoley (Galeano-Terán, 2020, pág. 314). Y comienza la era de oro de la literatura lojana.

Ante el avance de liberalismo, la repuesta conservadora fue la *modernización del catolicismo castellano* (Ramón, 2022, págs. 583-584), ya mercantilizado por el neobarroco ilustrado. Se trata de un proyecto/proceso cultural de *masificación de los sentispraxispensares de un catolicismo republicano* que, fue el sustento ideológico del sistema hacendatario en los tiempos republicanos.

Los conservadores moderados, (...) trabajaron en la creación de uniones, sociedades, institutos obreros que organizaban a artesanos y trabajadores urbanos, (...) para reclamar o iniciar obras públicas en los cantones. El principal promotor (...) fue el cura *Lautaro Loaiza*. En 1904, creó en la ciudad de Loja la primera organización de obreros (en realidad artesanos) (...) se unieron otras organizaciones como la Unión Obrera y Sociedad de Obreros de Loja. (...) estas organizaciones activaban su participación política y se alineaban en lo que hemos denominado el ideario de una **modernización católica** (Ramón, 2022, págs. 583-584).

Se trata de la actualización de los mecanismos de dominación “en la forma **paternalista** al decidir asentar nuevas formas de control sobre nuevos sectores sociales que antes habían conservado bastante autonomía” (Fauroux, 1983, pág. 240). Loaiza, comprende que la capacidad de difusión de la *prensa* y la *literatura* es demasiado limitada, siendo estos los límites del catolicismo neobarroco ilustrado: la escritura. La elite se abrió a lo popular, dándose “el encuentro entre la música académica y la popular” (Ramón, 2022, pág. 584). El compositor católico lojano Salvador Bustamante Celi (1876-1935) y su generación, influenciado por la, “literatura musical clásica-romántica europea, plasmaron sus ideas a través de la escritura de partituras para voz y piano (...) crearon un repertorio grande de géneros musicales vernáculos ecuatorianos con una nueva etapa de desarrollo estético y estilístico (pasillos, pasacalles, albazos, sanjuanitos, etc.)” (Bueno, 2017, pág. 181). Dentro de estos géneros destaca el pasillo, que es “producto mestizo intercultural, nace del vals europeo, recibe influencias locales (indigenización) toma elementos de repertorios variados vernáculos (fandango, costillar, montuvio) y modernos



(fox, one step, bolero, corrido, jazz, rock)” (Bueno, 2017, pág. 185). Este proceso se mueve entre: la **guitarra** del *chazo* bohemio, popular, del campo y de la ciudad; y el **piano**, símbolo del *alcanfor*, de la iglesia, del conservatorio y de las casas de la elite.

El proceso de formación estética-sentimental se expande con la reproductibilidad técnica-masiva de la música.

En Perú y Ecuador ocurrió a fines de los años sesenta una tropicalización de los ritmos andinos. Los sanjuanitos, yaravies o pasacalles [pasillos] ecuatorianos y los huaynos peruanos encontraban una nueva forma de musicalización y adoptaron el ritmo de **cumbia**. El apareamiento de un nuevo tipo de conjunto musical con órgano electrónico, bajo eléctrico y percusión facilitaba la tarea. A esto es lo que se llamó **cumbia andina**. Pero predominaban los arreglos musicales más cercanos al estilo musical colombiano (Ibarra, 2004, pág. 84).

Esta *tropicalización*<sup>98</sup> es expresión de las tradiciones, culturas y etnias oprimidas. Se trata de la apropiación popular del movimiento modernizador católico iniciado hacia medio siglo<sup>99</sup>. En este periodo se consolida el consumo masivo de la cumbia, de la música rockolera, chicha y posteriormente de la tecnocumbia.

#### 5.1.4 Neoliberalismo

La expansión del capitalismo periférico agudizó la inviabilidad productiva de las haciendas lojanas. Entre 1968 y 1980 “se cumplió una auténtica revolución en el ámbito

---

<sup>98</sup> Apareciendo Don Medardo y su Players, siendo la orquesta de cumbia andina más reconocida en el país.  
<sup>99</sup> Pese aquello, la segregación colonial se mantenía, entre hacendados y arrimados/peón; base para la construcción de las *identidades antagónicas, alcanfores-ciudadinos y chazos-rurales*. **El chazo** “es el poblador de la provincia o del área rural, y a nivel nacional para todos los que habitan en Loja” (García, 2021, pág. 301). De forma similar, **alcanfores** es la forma en que los chazos identificamos a los habitantes de la ciudad de Loja. Tal fue el antagonismo que, “en los cantones de la provincia se sentían traicionados y distantes de las élites urbanas de Loja; en 1931 pensaron formar una **provincia de chazos** distinta a la de los alcanfores lojanos” (Ramón, 2008, pág. 84). Siguiendo el análisis de (Pinza, 2021) (García, 2021, pág. 303) sobre la conceptualización de una lojanidad republicana hecha por lo intelectuales lojanos: Pío Jaramillo, Clodoveo Jaramillo, Ángel Felicísimo Rojas, Benjamín Carrión y Hernán Gallardo Moscoso; primero, mayoritariamente se considera a los chazos, como *leales servidores* al orden colonial castellano y menos como potenciales conspiradores. Segundo, todos los *chazos* tienen origen principalmente *español*, que se encuentra oculto por sus condiciones objetivas: la pobreza, el trabajo y la exposición al sol candente. Tercero, califican como *épica, heroica o estoica* la actitud resignada del chazo frente a condiciones de *injusticias*. Según el historiador Benjamin Pinza, el colombiano federalista Pereira Gamba sobre la lojanidad, “ricos sin dinero; sin alhajas ni godos; todos son parientes y enemigos todos”. De forma similar se habría expresado el literato vanguardista Pablo Palacio, sobre Loja al dejar la ciudad por última vez, “tierra de víboras” (Pinza, 2021). Es decir, “lojano come a lojano” (Pinza, 2021). **El chazo se mueve entre una ataraxia católica y la bohemia popular**. Del otro lado el alcanfor, se presenta como un mártir o tirano (Benjamin, 1984). Aquí, se juegan dos expresiones esenciales de la política lojana y nacional, **el caudillismo (represor) y el paternalismo (caridad)**. La ataraxia contemporánea es un extraño conformismo que se vincula a una esperanza ciega en la llegada de la prosperidad caritativa neoliberal; se trata del deseo popular que entiende que la posibilidad de acceder a los placeres de la elite, la movilidad social, es un verdadero milagro en medio de este orden excluyente. La **mojigatez**, se trata de construir un escenario o contexto en el que no existe libre albedrío, en el que, el ser humano se vería condenado a su destino. Dicha condena sería un castigo divino por nuestro pecado original (nuestros orígenes no occidentales), por ende, debe mantenerse en secreto estas acciones vergonzantes; y por otro lado, orientarse por la blanquitud castellana.

local. Se caracterizó por la desintegración casi total de los latifundios [modernizados] más grandes en provecho de propiedades de extensión más modesta” (Fauroux, 1983, pág. 244). Usando las palabras de (Gramsci, 1981-2000 , págs. 216-217) fue una verdadera *revolución pasiva*, “sin pasar por la revolución política de tipo radical-jacobino”. Fueron varios los factores que influyeron en estas transformaciones estructurales, entre ellos, la organización campesina, la llegada de pensamientos revolucionarios de origen en la Revolución cubana, el paro generalizado de obligaciones (Fauroux, 1986), “la Reforma Agraria o la venta parcial<sup>100</sup> o total” (Ramón, 1979, pág. 89) de las haciendas, la sequía de 1968 a 1971 y la consecuente crisis ideológica entorno a Nuestra Señora del Cisne.

A partir de 1968 “empezaron a florecer organizaciones campesinas. Algunas de ellas nacieron y crecieron gracias al apoyo incondicional que les dieron algunos sindicatos” Entre sus aliados están los partidos de izquierda, organizaciones eclesiales de base, la Federación de Estudiantes Universitarios del Ecuador (FEUE) (Alvarado & Bustillos, 2013) y sindicatos (Fauroux, 1983:249). La Universidad Nacional de Loja (UNL) se convirtió en un centro de democratización del conocimiento para las capas sociales emergentes, apareció el marxismo en sus versiones de guerra fría: Chinos (Maoísmo) y Cabezones (Internacionales soviéticas-estalinismo); razón por la cual, para la década de los 80 y 90 se llamaba a Loja, como la Roja (Pinza, 2021).

Frente a la hambruna y miseria provocada por la sequía de 1968 a 1971, muchas familias arrimadas se vieron obligadas a ocupar tierras junto a los ríos, tierras de administración exclusiva de los hacendados (Alvarado & Bustillos, 2013). Lo cual derivó en conflictos que terminaron en matanzas campesinas<sup>101</sup>, fue el caso de la Hacienda Santa Ana donde, fueron asesinados 8 campesinos. Se rompía el orden hacendatario, el tiempo católico castellano que administraba las fuerzas populares mediante la esperanza de la providencia cristiana, no respondió; los pedidos de ayuda a Nuestra Señora del Cisne no

---

<sup>100</sup> Las reformas agrarias en el Ecuador, encargada al Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria (IERAC) impulsó un repartimiento de tierras, débil y poco eficaz (Guerrero T. 2002).

<sup>101</sup> La recuperación de tierras que “sucieron a la de Santa Ana fueron más organizadas, con sistemas de comunicación que movilizaban a toda la comunidad, a veces armada con viejas escopetas para defenderse. En el cantón Calvas casi todas las haciendas fueron invadidas” (Salas, 2018, pág. 291). La organización campesina, también fue reprimida a bala por la policía y el ejército al servicio de los hacendados, es recordado el caso de Francisco Cumbicus, dirigente de la hacienda Usaime, asesinado 2 de julio de 1970 por el Ejército. Ante la inevitable democratización de la propiedad de la tierra los hacendados procedieron a “vender todas las parcelas de sus predios que no habían sido entregadas en el marco de la aplicación de la Ley. La mayor parte del tiempo, vendían lotes de 50, 60 y 80 hectáreas a los campesinos con capacidad de compra o a pequeños comerciantes rurales” (Galarza, 1976, pág. 256) y a cooperativas campesinas (Salas, 2018, pág. 291). En la década de los ochenta apareció la Federación Unitaria de Organizaciones Campesinas y Populares del Sur (FUPOCPS) y la Unión Popular de Mujeres de Loja (UPML).

tuvieron respuesta. La crisis orgánica rompe la apatía, la ataraxia católica. Ante la muerte solo quedaba la justicia, la esperanza de quien ya no puede esperar.

El nuevo orden según (Guerrero T. , 2005, págs. 68-69) organizó en tres tipos de propiedad a la tierra: los **minifundistas** sin “recursos financieros y en sus actividades utilizan fuerza de trabajo. **Los campesinos medios**, disponen de más tierra (10 a 50 hectáreas), de mejor calidad en cuanto a capacidad de producción y la familia es la fuerza de trabajo que en época de cosecha se ocupa a otras familias. **Los campesinos ricos (...)** con más de 50 hectáreas”. Es decir, “el 70% de las unidades de producción poseen menos de 10 ha y acceden únicamente al 14% de la superficie disponible; mientras que el 5% de las unidades de producción (unidades que son mayores a 50 ha), abarcan el 52% de la superficie” (Poma, Salcedo, & Guerrero, 2007). El nuevo orden se expresa esencialmente en la contradicción entre una *elite empresarial agroexportadora*, que monopolizó recursos y servicios agrícolas, y la gran mayoría *de campesinos empobrecidos*, bajo un nuevo régimen que los excluye sistemáticamente de las condiciones para la producción (Martínez, 2008).

Las opciones para los empobrecidos fue subsistir en tierras marginales poco aptas para el cultivo, migrar (Lefebvre, 2008) o esperar la caridad del **progreso asistencialista** prometido por organismos internacionales, sean universidades extranjeras, fundaciones u organizaciones sin fines de lucro (ONGs). Quienes se aferraron a la tradición campesina, se vincularon a la “riesgosa producción estacional de café, maíz, maní, fréjol, caprinos y vacunos” (Ospina, Diego, Sinda, Manuel, & Patrick, 2011). Se paso de la producción para autosubsistencia y venta de excedentes a los mercados internos (Guerrero T. , 1992) hacia la especialización productiva orientada al mercado (Ospina, Diego, Sinda, Manuel, & Patrick, 2011). La ley de la oferta y la demanda administrada por la elite impuso su lógica sobre las nuevas relaciones de producción. “La Ley de Desarrollo Agrario (1994) [...] en la práctica [ha] significado el archivo del proceso de Reforma Agraria y han abierto el camino para la liberalización del mercado de tierras y de capitales en el agro” (Guerrero & Ospina, 2003, pág. 34).

A nivel político, las elecciones de “1980 rompieron el tradicional triunfo conservador” (Ramón, 1979, pág. 88). La Democracia Popular (DP), liderada por el caudillo Bolívar el Chato Castillo venció, es decir, el *reformismo conservador*. Se consolidó una burguesía rural, dedicada principalmente al comercio, pero también beneficiaria del reparto de tierras por su disponibilidad de capital (Fauroux, 1986). Y la

ciudad, “creció de 38.300 en 1970 a 94.305 en 1990 y a 127.200 en el 2000” (García, 2021, pág. 171). Para 2010 existieron 180617 pobladores, en el 2020 hubo 230431 habitantes y para el 2030 se proyecta tener 286761 pobladores (Municipio de Loja, 2020, pág. 112). Loja se transforma en una verdadera ciudad moderna en los términos capitalistas para el nuevo milenio, que involucró una constante migración de los cantones hacia la ciudad, a nivel identitario podemos decir, que *los chazos se tomaron la ciudad de los alcanfores*.

El país vivió “programas de ajuste económico y de reforma estructural (...) desde 1982 hasta el año 2007” (Dávalos, 2022, pág. 17). El periodo más crítico fue a inicios de siglo, la única opción fue la migración. “En el año 2.000 “existieron 457.239 ecuatorianos registrados en España” (García, 2021, pág. 181), en Italia se calcula unos “80.000 ecuatorianos de los cuales el 65 % era mujeres” (García, 2021, pág. 181). Los inmigrantes lojanos “envían 10 millones de dólares mensuales. La mayoría trabaja en labores domésticas. Cuarenta mil lojanos, entre 1997 y el 2002, dejaron el país para trabajar en el exterior, según una investigación realizada por el Instituto Superior Tecnológico Los Andes y la Pastoral Social de Loja” (García, 2021, pág. 189). Nuestra Señora del Cisne se transforma en la Virgen Viajera.

En los tiempos de la RC, bajo los lineamientos de los Planes Nacionales de Desarrollo del Buen Vivir (PNDBV), lograron mejorar notablemente las condiciones sociales y económicas de la población. Para Loja, significó la llegada del *progreso*. Loja se integró al país mediante un sistema vial moderno<sup>102</sup>, comenzó a funcionar regularmente el aeropuerto, se instalaron los primeros super mercados de la ciudad, los servicios públicos comenzaron a funcionar, se construyó un parque eólico, se construyó el teatro “Benjamin Carrión” y comenzó el Festival Internacional de Artes Vivas de Loja (FIAVL). Hace un siglo la celebración del centenario de la independencia inauguró la vida republicana de facto, mediante la posibilidad heterogénea de construcción de la lojanidad, con la emergencia de nuevas formas de sociabilización de origen popular. Ahora mediante la propuesta del FIAVL, se plantea un proyecto de educación estética-sentimental que, vislumbra la inclusión de nuevos agentes sociales subalternizados. El FIAVL se celebra

---

<sup>102</sup> En 1934 se dio la construcción de la carretera Loja-Cuenca. En la década del 60 se abra vía a Guayaquil.

en noviembre, como parte y actualización de las fiestas de Independencia, se plantea como alternativa o complemento laico a las tradicionales celebraciones septembrinas en honor a Nuestra Señora del Cisne.

**Tabla 3 - Formación Estética-sentimental de Latinoamérica: modelo Barroco-neobarrocos**

	Imagen Sagrada	Festividad	Rito	Sentires	Prácticas	Pensares	Acontecimiento/ruptura : actores	Resistencias	
<b>Modernidad Capitalista, Colonial y Patriarcal</b>	Barroco fundacional	Nuestra Señora del Cisne Jibaro La Hacienda	Peregrinaciones – Misas	Liturgia	Miedo Esperanza resignada Culpa Rivalidad para la sobrevivencia	Teatralidad (codigofagia) Blanquitud Gamonalismo/Hacienda	Genocidio fundacional (1492): Invasores europeos-comunidades originarias Patricios lojanos Comunidades indígenas	Shuar (Jibaros)- Cacique Quiruba Chunga Acaro Cacique de la Confederación Palta	
	Neobarroco Ilustrado	La ciencia El libertador: Simón Bolívar	Sociedades científicas, escuelas y universidades	La ilustración (Masonería)	Positivismo- Ataraxia católica Temor Venganza Obediencia temor	Realistas (ultramontanismo), Autonomistas (regalismo) Independientistas Caudillismo Arrimazgo Peonazgo Empleado Escritura - oralidad	Racionalismo: constitucionalismo-despotismo ilustrado Populismo paternalismo-populismo andino Despotismo-democracia (Príncipe elegido)	Federalismo Liberalismo La policía (1862) La familia La Iglesia La Hacienda El Chulquero	Barrios San Sebastián y El Valle Antonio Tandazo, cacique de Mataconcho/ Matacunchuy La Emancipada/ Rosaura
	Neobarroco Republicano	La República (bandera, escudo, competencias deportivas) Progreso	Fiestas patrias o cívicas, competencias deportivas.	Democracia representativa Rito estatal o burocracia Civismo	Conformismo/apatía -malestar/bienestar segregado Ataraxia católica y la bohemia popular Alcanfor: mártir - tirano Caudillismo (represor) - el paternalismo/caridad	Guitarra-piano-Ecuavoley Pasillo-Cumbia andina	Populismo: paternalismo-tiranía Conservadorismo-liberalismo	Independencia: americanistas-realistas Shuar: Capitán Yoo Bandolerismo Centenario de la independencia Alcanfores Chazos Era de oro de la literatura lojana	Las cantineras populares Matilde Hidalgo Provincia de Chazos Liberalismo
	Neobarroco Neoliberal	Progreso asistencialista	Industria cultural y de la diversión	Espectáculo/ostentación	Hedonismo-Sadismo Temor-alegría Competencia-reciprocidad	Segregación necropolítica-comunidad	Racionalidad necropolítica Reformismo conservador Emprendedurismo Vida Loka o Rulay Neopentecostalismo	Dictaduras: fascismos coloniales-diversidades populares Fin hacienda/arrimazgo Minifundistas, Campesinos medios y ricos. Elite empresarial agroexportadora y comercial.	Movimiento campesino Levantamientos indígenas Protestas Populares Alianza País FIAVL

Fuente: Elaborada por el autor.

## 5.2 Contexto de las festividades en honor a Nuestra Señora del Cisne

### 5.2.1 Orígenes del catolicismo mariano

#### Ilustración 1 - Nuestra Señora del Cisne



Fuente: (GADPR del Cisne, 2022)<sup>103</sup>.

La devoción por diosas femeninas se relaciona principalmente con los primores de las sociedades humanas, nos referimos a la supremacía del *matriarcado* (Rossi, 2009), del que nos hablaba Bachofen que con el paso de los siglos cedería su poder al *patriarcalismo*. En el caso que nos convoca, las órdenes mendicantes europeas intentaron aplicar *tabla rasa* sobre las ideologías y religiones locales, “las acciones emprendidas fueron brutales; los sacerdotes paganos fueron *atemorizados* y *amenazados* de muerte. Esos ataques permitieron a los religiosos y a sus discípulos indígenas descubrir que *se habían mezclado imágenes de Cristo y de la Virgen con los ídolos*, y que habían sido irresistiblemente absorbidas por el *paganismo autóctono*” (Gruzinski, 1994, pág. 71) (Lafaye, 2015, p. 92).

Los evangelizados tenían una especial devoción a *María*, tradición fuertemente arraigada en los caudillos europeos, “cuya apariencia, por contraste, debió parecer tranquilizadora a los vencidos. Esta introducción del culto mariano a los indios fue pronto reforzada por la llegada de los primeros evangelizadores, especialmente de los religiosos franciscanos, que tenían particular devoción por la Virgen María” (Lafaye, 2015, p. 248). La presencia de la devoción mariana en Latinoamérica, se expandió bajo dos estrategias, “la *difusión contrarreformada del culto mariano y su territorialización*” (Gruzinski,

<sup>103</sup> Disponible en <https://vlex.ec/vid/actualizacion-plan-desarrollo-ordenamiento-907139242>

1994, pág. 105) o *segregación barroca*. Que significó que, “la imagen debía triunfar sobre el texto” (Gruzinski, 1994, pág. 105).

Como en el caso mexicano, en toda Latinoamérica, “después del decenio de 1580, el culto de las imágenes alcanzó en cierto modo su ‘mejor ritmo’” (Gruzinski, 1994, pág. 135)<sup>104</sup>. En el caso de Ecuador, “los primeros milagros de las vírgenes se realizaron tardíamente en 1581 (...). Los tres primeros obispos de Quito, especialmente Fray Pedro de la Peña, (...) fueron muy reacios a los milagros” (Ramón, 2008, p. 194).

El personaje que estimuló con mayor fuerza la realización de milagros y la aparición de vírgenes fue el cuarto Obispo de Quito, el Ilustrísimo Fray Luis López de Solís [1534-1606]. Desde que llegó 1594, (...): organizó sínodos, fundó conventos y seminarios, edificó la iglesia de la virgen de Guápulo, trajo de Oyacachi a la Virgen del Quinche, y propició todo tipo de milagros, de la mano de jesuitas, Orden que no se andaba por las ramas: (...) había empezado a dramatizar y difundir en los sermones numerosas experiencias visionarias y decenas de milagros como métodos de evangelización a los indios (Ramón, 2008, p. 195).

Es el paso del erasmismo al barroco contrareformador (Gruzinski, 1994,). Desde este periodo comienza a consolidarse la devoción masiva por Nuestras *Señoras del Quinche* y *del Cisne*. Con esta apertura “sobre la base de una amplia adhesión popular, los clérigos iban a elaborar *una ideología nueva* que rompería no sólo con las antiguas creencias indígenas, sino también con las de los colonizadores” (Lafaye, 2015, p. 92). La codigofagia significó la posibilidad de la convivencia de heterogéneas tradiciones, para la construcción de un Estado colonial bajo el amparo de María. Lo cual, se visibilizó en dos dimensiones principalmente, en las *prácticas religiosas* y en la *arquitectura* de las nacientes ciudades; ambas caracterizadas por el *barroquismo*.

### 5.2.2 La parroquia del Cisne

El Cisne es una parroquia rural (1986) del cantón Loja, que tiene 1.628 habitantes (INEC, 2010), ubicada a 72 Km de la ciudad de Loja. Esta parroquia se encuentra “asentada en las agrestes estribaciones del Fierro Urco en la cordillera Occidental de Los Andes y a una altitud de 2.440 metros sobre el nivel del mar” (GADPR del Cisne, 2022). El nombre del Cisne tiene dos orígenes posibles: primero, la “palabra cuizne de origen quechua, (...) hace referencia a un lugar donde se encuentran dos corrientes neblínicas”

<sup>104</sup> El 12 de diciembre de 1531, se dio la aparición de Nuestra Señora de Guadalupe. En Perú, que incluía a Bolivia en aquella época, “conoció la misma suerte entre 1570 y 1600: el milagro de la Virgen de Copacabana (...) data de 1583” (Gruzinski, 1994, pág. 143); el Perú moderno tiene por patrona a Nuestra Señora de las Mercedes; Nuestra Señora de Caacupé apareció en Paraguay, Nuestra Señora de la Paz en la Bolivia moderna, Nuestra Señora de Lujan en Argentina, La Virgen de los Remedios de Timalchaca en Chile, La Virgen del Cobre en Cuba, Nossa Senhora Aparecida en Brasil, La Virgen de Los Ángeles en Costa Rica, etc.



(Aguilar, Herrera, & Sánchez, 2019, pág. 2); segundo, dado por los invasores europeos, entre ellos los franciscanos que llegaron a la zona, “montaña sagrada, escogida por Dios y entregada a María, para que sea, en el tiempo, símbolo de gracia y perdón” (GADPR del Cisne, 2022).

### Ilustración 2 - El Cisne, 15/08/2022



Fuente: El autor.

Este pueblo es conocido por la Iglesia de estilo gótico, construida en 1934, casa de NSC. “Los principales pobladores, a no dudarlo, fueron procedentes del valle de Chucumbamba (Chuquiribamba), a cuya jurisdicción perteneció al Cisne, (...) Los cisneños fijaron probablemente su residencia en aquel sitio, hacia los años de 1560” (GAD Loja, 2023). El Cisne, “en el año 1873, en la Presidencia de Gabriel García Moreno, fue considerada como Parroquia civil y en el año de 1986, se la reconoce como Parroquia rural” (GADPR del Cisne, 2022) del cantón Loja. La disputa entre el Cisne y Chuquiribamba perdió vigencia al monopolizar la centralidad política e ideológica la ciudad de Loja (Riofrio, 2000) (GADPR del Cisne, 2022).

En el ámbito económico, según el laboratorio Smart Land de la Universidad Técnica Particular de Loja (UTPL) (2019), “la actividad de agricultura ocupa el 46,6% de la población, seguido del comercio al por mayor y menor con 31% de la población, y servicio de alojamiento con un 7,8% en tercer lugar. (...) un fundamental motor en la

parroquia que es el *turismo religioso*” (GADPR del Cisne, 2022, p. 152). Prácticamente el 39% de la actividad económica de la parroquia se relaciona con la devoción a NSC. En el año 2022, según, Frans Obaco, presidente de la Cámara de Turismo de Loja, esta institución “calcula que, en estos dos meses, cada semana se mueven unos USD 2 millones en esta provincia. Los 16 cantones se activan a la producción, turismo, gastronomía y ventas en general” (Castillo, 2022). Y a nivel parroquial, según César Uyaguari, presidente de la Junta Parroquial, “no hay vivienda que no habilite un cuarto para rentar, porque los hostales se llenan” (Castillo, 2022). Esta celebración es la que más movimiento económico, turístico y religioso promueve en la provincia, un verdadero milagro.

### 5.2.2 La Basílica de Nuestra Señora del Cisne

#### Ilustración 3 - Parroquia del Cisne



Fuente: (Waltham, 2016)<sup>105</sup>

A lo largo de la historia se han construido cuatro templos para Nuestra Señora del Cisne: en 1596, un templo primitivo, una choza de paja; en 1618, se realizó una ampliación del primer templo, colocando un techo de tejas; en 1570, se comenzó la construcción del tercer templo de adobe y tejas, (Durán, 2002, Pag, 244-245) colocando en su interior imágenes de “Pampite o Legarda y fue embellecido con retablos de estilo *Churrigueresco* bañados con pan de oro” (Durán, 2002, pág. 245). Y finalmente el cuarto templo, “se construye a partir del 15 de agosto de 1934 concluyendo su edificación el 17

<sup>105</sup> Disponible en <https://www.alamyimages.fr/photo-image-el-santuario-de-la-virgen-del-cisne-dans-le-village-de-el-cisne-pres-de-loja-southern-highlands-equateur-amerique-du-sud-130426559.html>

de noviembre de 1978 (...). Su Santidad Juan Pablo II, lo elevó a la categoría de Basílica en el año de 1980” (GAD Loja, 2023).

Como parte de la Coronación Canónica de NSC el 8 de septiembre de 1930, la Diócesis de Loja planificó la construcción del actual templo. “La construcción, a cargo del arquitecto Padre Lazarista Pedro Bruning, tardó aproximadamente 45 años. Su diseño se basó en la Catedral de Guayaquil” (La Hora, 2020). Se trata de una basílica *gótica*, estilo neobarroco nacionalista, clara vinculación entre María y el *apocalipsis* (Gruzinski, 1994). Esta formada por “tres amplias naves en forma de crucero, con un área total de 1.800 metros cuadrados, con 75m de largo, 40m de ancho y 45m de alto. Al nivel del coro y con vista hacia la nave central tiene una galería a cada lado de 3m de altitud, formando realmente un claustro artístico entre las columnas, arquerías y balaustres” (La Hora, 2020). Originalmente existía una torre de 55 metros de alto.

#### **Ilustración 4 - Fachada de la Basílica El Cisne, 15/08/2022**



Fuente: El autor.

El altar de canon gótico, fue diseñado por el artista de Cotacachi Don Guido Aguirre, quien diseñó algunos elementos de la Basílica del Voto Nacional, de la Virgen del Panecillo, ambos en Quito, y los tallados de las mamparas de la Basílica (Ojeda, 2010). Llama la atención el contraste entre el altar cubierto por pan de oro, característico del barroco, y el entorno que mantiene un aspecto más bien sobrio, propio del gótico, dándole fuerza y centralidad al altar central. Los hermosos y gigantes vitrales que mantienen iluminado el interior de la iglesia, fueron construidos en Cali-Colombia, los

de la parte inferior exponen, imágenes de la Virgen María; y, los de la parte superior presentan a los obispos de la Diócesis de Loja (Ojeda, 2010). La basílica está acompañada por un campanario, una plaza externa, un Museo de Arte religioso y la Casa del Peregrino.

Si observamos el complejo religioso de Nuestra Señora del Cisne en medio del poblado empobrecido, es evidente el obscuro contraste. Esta imagen nos remite al modelo hacendatario tradicional, el contraste entre la casa de hacienda y las chozas de los campesinos empobrecidos. Parece el tipo ideal de la distribución jerárquica del espacio de acuerdo al orden castellano, vinculado con un orden celestial y eterno. Usando las palabras que nos compartió el historiador español José Carlos Arias, “la iglesia es una obra de teatro espectacular” (Arias, 2021): centro sagrado de la cultura afirmativa castellana.

**Tabla 4 - Sentispraxispensares: Nuestra Señora del Cisne**

Elementos	¿De dónde viene?	¿Dónde estamos?	Utopía	Sentires	Prácticas	Pensares	
<b>Imagen Sagrada</b>	Nuestra Señora del Cisne Gancheros y protocolo Autoridades eclesiásticas Policia Nacional Peregrinos	Cuizne-montaña sagrada (Franciscanos)  Pisaca (Perdiz)(Pisaquilla, y Pisaquita)-leyenda alemana de Lohengrin, el caballero del Cisne  Pachacámac-Vichama - Jesús  Secuestro/recuperación Imagen Chuquiribamba (1756)  Estampa 1917 (Centenario de la Republica)  New Haven 2004  Peregrino cautivo de Piura-Perú (2022)	Crisis - pobreza	Apocalipsis-Pachacutec	Miedo-esperanza	Mingas  Generalísima de la policía y del ejército nacional (Invasión 1940)	Cofradía Nuestra Señora del Cisne
<b>Fiesta</b>	Imagen Sagrada Música: chicha, pasillos, villancicos, cantos religiosos, cumbia, tecnocumbia, reggaetón. Comida: roscones, bocadillos, blanqueados, colaciones, etc. Banda de pueblo Parlantes de música. Peregrinantes Turistas Ciudadanía en general Autoridades eclesiásticas y civiles	Itu/ Kapak Raymi-día de la Concepción laguna Zarihuiñay y de una roca sagrada llamada Potochuro  Tres ceques: collano (Incas), payán (locales) y cayao (forasteros)  religiosidad indígena, (diablicos, contradanza, castillos, arcos de frutas) (1862)	Tradición – industria de la diversión	Mercantilización neoliberal Resistencia conservadora Interculturalidad -Movimiento cultural	Alegría Rabia Energía Correspondencia grupal Parte de la masa Fuerza	Mote Serenos, Libaciones en los parques Peleas Cohetes Castillos, Vacas locas Arcos de frutas Comedias Danzas (1862)	Imaginación festiva

	Medios de comunicación Medios digitales (influencers, tictockers, youtubers)						
<b>Rito</b>	Imagen Sagrada Autoridades eclesiásticas, militares y civiles Familias tradicionales y/o ricas Protocolo de la policía y la iglesia (participación popular) Peregrinantes Medios de comunicación tradicionales y digitales Ostias y/o tortillas de maíz Pachamama	Tempestad Indios del Cisne (1517)  Mineros de Zaruma-Hacendados Lojanos  Simón Bolívar (1829) Peregrinación y Feria de Loja.	Terror Miedo Dolor Incertidumbre Sufrimiento	Mercantilización-emancipación  Leviatán/Generalísima/caudillismo-Madre/paternalismos  Pachamama - Pachacútec	Reciprocidad Complementariedad Correspondencia Alegria Fuerzas Felicidad Conformismo	Pestes: 1779, 1823 y 1900  Migraciones  Hacienda-familia La Bendita-Monterey  Castillos, Vacas locas Bandas de pueblo  Fiesta de la integración/intercultural  Rebelión de los Paltas	Catolicismo popular  Castellanidad  Mojigatería

Fuente: El autor.



### 5.3 Análisis de los Elementos Festivos

En este apartado realizamos una genealogía de la Imagen Sagrada NSC en formato barroco-neobarrocos. Luego, analizamos la Imagen Sagrada y el rito entorno a ella, para comprender la gramática o dialogo posible entre las heterogeneidades-diversidades mediante la ejecución de nuestra etnografía experimental y multisituada. Sobre el rito nos enfocamos en la Peregrinación y en la Fiesta de la Integración. Para lograr nuestros objetivos tenemos como principales aportes los compartidos por aliados y entrevistados, en dialogo con todos los elementos teóricos y prácticos recolectados hasta ahora. Pasamos a analizar los elementos rituales mediante los cuales se celebran las festividades *de y en* honor a NSC que, acontecieron del 13 al 24 de agosto de 2022. Las entrevistas se clasifican en 4 grandes grupos: 1. Entrevistas a profundidad realizada a historiadores de los Andes bajos del Ecuador, 2. Entrevistas a profundidad realizada a sacerdotes católicos de la ciudad y provincia de Loja, 3. Entrevistas a profundidad realizada a Yachays o Amautas de los Andes bajos del Ecuador y 4. Entrevistas rápidas realizadas a los peregrinantes (resaltan 2 casos, aunque se mencionan otros).

**Tabla 5 - Entrevistados sobre Nuestra Señora del Cisne**

Entrevistados	Cargo
<b>Benjamin Pinza</b> <sup>106</sup>	Historiador y cronista lojano
<b>José Carlos Arias</b> <sup>107</sup>	Academia Nacional de Historia capítulo Loja
<b>Enry Armijos</b> <sup>108</sup>	Presbítero Enry Armijos, párroco de la parroquia Malacatos
<b>Padre Máximo Calva</b> <sup>109</sup>	Párroco de Chaguarpamba

<sup>106</sup> Benjamín Pinza Suárez es escritor, historiador, cronista, poeta, músico y promotor cultural. En la Universidad Nacional de Loja, obtuvo el título de licenciado en Filosofía y Letras, doctor de Ciencias de la Educación y de magíster en Investigación Educativa. Fue docente en el colegio “Beatriz Cueva De Ayora”, y en la UNL.

<sup>107</sup> Dr. José Carlos Arias, jefe del Archivo Histórico de Loja y director del Capítulo Loja de la Academia Nacional de Historia. Fue analista del Archivo Histórico Municipal de Loja. Ha escrito más de 35 libros, siendo tres de los recientes sobre Loja: El Monasterio de las Conceptas, Líder Villamagua y La Virgen del Cisne.

<sup>108</sup> Presbítero Enry Armijos, párroco de la parroquia de Malacatos. Fue director de la Pastoral Social Cáritas de Loja, donde vivió su conversión ecológica. A recibido una serie de premios y reconocimiento por su labor, por ejemplo, Naturaleza y Cultura Internacional le entrego, “*El Chilalo de Barro*”.

<sup>109</sup> Es el guía espiritual del cantón Chaguarpamba. Ha cumplido el papel de presidente del comité de emergencias de este cantón.

<b>Luis Enrique Minga Sarango</b> <sup>110</sup>	Comunero de Oñacapac, Saraguro, Loja
<b>Benigno Zhingre</b> <sup>111</sup>	Taita, Yachay y docente, quechua Saraguro
<b>Gonzalo Poma</b> <sup>112</sup>	Taita, Yachay
<b>Edgar Valle</b>	Romeriante peruano
<b>Estefany Armijos</b>	Romeriante lojana

Fuente: Elaborada por el autor.

### 5.3.1 La Sagrada Imagen de Nuestra Señora del Cisne

Cuando comenzaba la investigación, sostuve un breve dialogo con Galo Ramon, uno de los más importantes historiadores vivos de los Andes bajos del Ecuador, quien mencionaba que, “la Virgen del Cisne sin duda es el elemento sincrético más importante en la vida de los lojanos; los lojanos somos conocidos por nuestro profundo catolicismo”; precisamente dicha religiosidad fue el sustento del *modelo hacendatario* y la *blanquitud castellana*. Ramón me comentó que cuando realizaba una investigación en el cantón *Quilanga*<sup>113</sup>, había entrevistado a mi abuela, y que recordaba claramente que le comentó, “que cuando conoció al hacendado de esas tierras, no entendía que pasaba, había llegado alguien muy importante, que parecía el Papa, de origen divino”. En este pasaje anacrónico, se entiende el mundo de la vida católico, organizado jerárquicamente, por la administración que tiene la elite castellana de la Imagen Sagrada de NSC, como obra de arte aurática (Benjamin, 2017., pág. 57), icono (Aguirre, 2021, pág. 83) o agente sagrado fundamental en la vida comunitaria de Loja y Ecuador; nos remite al barroco originario que, hace no mucho pervivía en el modelo hacendatario lojano; pero también, nos expresa o encarna los neobarrocos: ilustrado, republicano, neoliberal; y otras posibilidades.

<sup>110</sup> Abogado en libre ejercicio. Ha sido dirigente comunitario.

<sup>111</sup> Taita quechua-Saraguro, Benigno Zhingre, ha sido docente de escuela primaria y secundaria, titulado de la Universidad Intercultural Amawtay Wasi, ha sido rector de la Unidad Educativa Inka Samana. Es uno de los principales líderes en el proceso reconstitutivo de su **Sami** (espíritu en quechua) Quechua-Saraguro.

<sup>112</sup> Maestro ancestral reconocido por Ministerio de Salud Pública del Ecuador. Líder en la defensa y reconocimiento de la medicina, saberes y prácticas andinas.

<sup>113</sup> En quechua significa “*Nido de Gavilanes*”, en el cerro El Chiro de la localidad, anidan gavilanes o *quiquillicos*.



### 5.3.1.1 Barroco fundacional

#### Ilustración 5 - Procesoión El Cisne, 15/08/2022



Fuente: El autor.

Como sabemos, siguiendo a (Gruzinski, 1994, pág. 105) la codigofagia en el barroco fundacional se caracteriza por dos procesos orgánica y dialécticamente vinculados “la difusión contrarreformada del culto mariano y su territorialización” o segregación originaria. Ambos procesos se desarrollan en tres momentos: la utopía evangelizadora, la sacralización del espacio y la construcción de la religiosidad criolla (Costa & Moncada, 2021, pp. 9-10). Para el taita Benigno Zhingre el proceso de invasión y dominación, comenzó cuando “la Corona entregaba las encomiendas, tierras e indios, para [1.] trabajar la tierra, [2.] para la evangelización y para [3.] proteger o explotar, ahí estaban las mitas u obrajes” (Zhingre, 2022)(información oral).

Sobre este primer momento, la utopía (Bloch, 2004, p. 15), se trata de la construcción social de la memoria-historia y del olvido-subalternización; es la solución estética-festiva al genocidio inicial, a la falta de origen o al recuerdo traumáticamente reprimido que, se resuelve en una metáfora (Sarduy, 1999, p. 1267), alegoría o Imagen Sagrada. El genocidio inicial o tabla rasa incluyó la muerte de los dioses precolombinos, precisamente este es el *origen del imaginario barroco americano* (Martínez L. Á., 2015, p. 197), las comunidades originarias encuentran en la Imagen Sagrada de NSC la posibilidad de lo sagrado. Como indica (Aguirre, 2021, pág. 80) la Imagen Sagrada tiene dos características esenciales: prototipo histórico (genérico-general) e icono/agente

sagrado (signo-símbolo) (Singular-concreto); el relato sobre el aparecimiento de NSC es la construcción de su imagen virtual, para posteriormente tomar cuerpo y posesión de su reino.

Nuestra Imagen, como prototipo se enmarca en el contexto de una *conquista por imagen* (Gruzinski, 1994, pág. 81) grabada, pintada o tallada. La fe mariana de los invasores fue difundida con facilidad por el continente debido a la afinidad que tenía con los oprimidos. La Guadalupe, es la réplica barroca y mexicana de la Virgen de Extremadura, La Virgen del Cisne es la réplica barroca y ecuatoriana de la Guadalupe. José Carlos (Arias, 2021) nos aclara, “se trata de una réplica de la Guadalupe de Extremadura, que se la referencia con la Guadalupe de México” (información oral). De hecho, “en los anales que Odriozola se relata que los indios de Oyacachi, [de forma similar a los del Cisne,] pidieron a Diego Robles (S. XV-1594) la elaboración de una Virgen” (Alvarado, 1982, p. 250). Siendo elaboradas dos replicas, Nuestra Señora del Cisne y Nuestra Señora del Quinche, “por los años de 1595” (Alvarado, 1982, p. 250) (Armijos, 2022) (información oral). *La imagen de NSC es la primera Imagen Sagrada que vieron y bajo la cual fueron conquistados los pueblos originarios de los Andes bajos.*

Precisamente “la virgen se le aparece a una indígena” (Zhingre, 2022) (información oral) pues “ella tenía afinidad por los campesinos e indígenas” (Armijos E., 2022)(información oral). De forma similar a la Guadalupe-Tonantzin (1531) y otras Marías latinoamericanas, se caracteriza por poseer *rasgos indígenas y afrodescendientes, una piel morena y cabello rizado*. “El Abya Yala se llenó de vírgenes” (Zhingre, 2022)(información oral). Esta “imagen femenina del principio dual universal, debía, inevitablemente, aparecersele a los indios como ‘Dios ’” (Lafaye, 2015, p. 261), naciendo así, el catolicismo andino.

Según (Alvarado, 1982, p. 248) (Riofrio, 2000) (Ramón, 2008) en los primeros años, nuestra imagen era una réplica exacta de la Guadalupe; pero cuando Fray Diego de Córdova (1647) describe la “Santa Imagen de Nuestra Señora de poco más de una vara de alto, con un niño en la mano la cual dicen los naturales trajeron de la ciudad de Quito” (Alvarado, 1982, p. 248). Siguiendo a (Rossi, 2009, pág. 287), se trata de la domesticación de la mujer, de protectora a protegida, configurando el orden patriarcal/machista en términos católicos occidentales, basada en la figura de *Jesús*. Nuestra Sagrada Imagen como prototipo histórico abstracto y genérico se transforma en un icono/agente sagrado concreto y propio de la comunidad. NSC es “el prototipo de la *mujer al servicio, cuidado,*

*ayuda* a gobernar el mundo; detrás de cada hombre hay una mujer que lo asesora, pensante, contemplativa, intuición y afectividad” (Calva, 2022) (información oral). Dentro de la jerarquía divina del catolicismo castellano, “la Virgen María no es Dios, hay que estar claros, ella es una intercesora que nos indica el camino hacia Dios, sabe cómo llegar a la Divinidad” (Calva, 2022) (información oral). Es claro el papel asignado a la mujer dentro de la tradición castellana, orgullosamente machista.

NSC toma personalidad a través de los relatos de su aparición, el clásico se encuentra en los Anales de Fernando de Montesinos de 1596.

Hubo en este año (1596) hambre muy grande en el pueblo del Cisne (..). Trataron los indios de dejar aquel puesto (...) *huir de la religión católica*, (..). se les apareció la Virgen Santísima (...) les dijo: Fundasen aquí una iglesia que allí los quiero asistir para que no tengáis hambre. Hicieronlo así y pusieron a la Iglesia (el nombre) de Nuestra Señora del Cisne, como al pueblo. Desde aquel punto comenzaron a sentir los favores que la Virgen Santísima les había prometido, por medio de aquella milagrosa imagen, con lo que se hallaron consoladísimos en todo el tiempo de *siembras*, cuando era necesaria el *agua*, y libres de enfermedades de *salud*, que lo uno y lo otro les ofrecía tan a tiempo, que venía a juzgar aun las cosas naturales como divinas (Alvarado, 1982, p. 248).

El genocidio inaugural, involucro la pretensión de dar muerte a los dioses originarios, la destrucción de la técnica andina y la ruptura de la organización política-administrativa originaria. Precisamente, la domesticación de nuestra divinidad, la destina al cuidado y servicio de sus hijos en crisis. Tanto (Calva, 2022) (información oral) como para (Armijos E. , 2022)(información oral) señalan que, era un periodo de *sequía, pobreza, falta de fe, desesperanza, miedo y terror*. Por otro lado, “también es expresión de la Madre tierra para esas personas” (Armijos E. , 2022)(información oral). Los pueblos originarios “*rencontraban* en la nueva religión a la diosa madre que habían tenido en la antigüedad. (...): espontáneamente, los indios la denominaron **Pachamama**, la diosa-tierra” (Lafaye, 2015, p. 250).

Las tradiciones originarias eran afines a la *Virgen-madre*, según (Ramón, 2008) por su relación con el mito andino de “*Pachacámac-Vichama*”<sup>114</sup>, recogido por los

---

<sup>114</sup> “En tiempo antiguo hubo una gran seca y falta de comida en esta tierra y que en ella salió una vieja al campo a buscar algunas raíces que comer y estandolas buscando con muchas lágrimas bajo el cielo el sol y preguntándole la causa de su llanto le prometio fácil remedio y le mando se inclinasse como de antes estaba congiendo sus raíces. Hizolo ella y él salto por encima della como quien juega al juego de officios y deste salto quedo preñada y al cabo de cuatro días pario un hijo. Apenas avia parido quando llego luego ahí el Pachacama (que es una guaca muy célebre y muy común en este reino y esta a quatro leguas de Lima junto al mar a la parte del zur); el qual despedazo el muchacho a vista de la madre y le dios dientes como semilla de mais, los güesos para semilla de yerbas y camotes y la carne para semilla de pepinos y otras frutas y desde entonces aca dizen no haber avido falta de esas cosas” (Duviols, 1983, pág. 387)

extirpadores de idolatrías Calancha Teruel y los jesuitas, según el cual, una divinidad andina sacrifica a un niño a cambio del bienestar comunitario (Duviols, 1983, pág. 387). Es fácil relacionar esta tradición con la mitología cristiana, según la cual, Jesús, hijo de Dios, es sacrificado para redimir los pecados y garantizar la salvación de la humanidad; a tono con el carácter *apocalíptico* de NSC.

El padre Enry nos explica la versión popular del aparecimiento de NSC,

la virgen tiene un origen colonial, del periodo de los hacendados, los indígenas huían a las partes altas, huyendo de las haciendas, así nace El Cisne; con gente sufrida, en una época de sequía terrible (..) la gente invocando ayuda tiene el aparecimiento de la virgen; los indígenas se organizan y van a Quito a buscar a alguien que haga la imagen que se les había aparecido (...) viaje de semanas (..) con los franciscanos dan con Diego de Robles (...) les costaba mucho; se organizaron para recolectar dinero (..) se les aparece un señor blanco en un caballo, siempre huían de los blancos pero que este hombre les dio el dinero exacto que les faltaba (Armijos E. , 2022)(información oral).

En el caso de la confederación Palta, en el centro de sus territorios, en Catacocha, “la diosa encargada de la lluvia y la fertilidad, (...) era una montaña femenina, denominada **Pisaca**, que tiene dos hijos, *Pisaquilla*, el mediano y *Pisaquita*, el pequeño. El significado de *Pisaca*, tanto en kechwhua como en aymara, es ‘**perdiz**’” (Ramón, 2008, pág. 2002). Está sería la razón para denominar a la nueva Virgen como, *El Cisne*; ya que, en la localidad que pasa a denominarse con el nombre de nuestra virgen, se ubica la laguna *Zarihuiñay*, “de acuerdo al Inca Garcilaso de la Vega, *Suri* significa *prado de avestruces* y *Uiñay* significa *siempre*, por lo cual, *Zarihuiñay* podría ser entendido como un lugar en que siempre hay aves” (Ramón, 2008, págs. 203-206). Mientras que, para la aristocracia castellana, el nombre de la Virgen lojana, tiene sus orígenes en la leyenda *alemana* de **Lohengrin**, el caballero del Cisne (Alvarado, 1982).

El segundo momento de la codigofagia, en el barroco fundacional, es la sacralización del espacio (Costa & Moncada, 2021, pp. 9-10). Se trata de la segregación originaria (Costa & Moncada, 2021, p. 19) de la **Pachamama**. Pacha es, “todo el tiempo y espacio, todo lo que hay” (Zhingre, 2022)(información oral); es “el universo ordenado en categorías espacio-temporales, (...) es ‘lo que es’, el todo existente en el universo, la realidad” (Estermann, 2006, p. 157) (Mejía, 2011, p. 269). En este sentido nos referimos a *Pachamama* como madre-tierra, naturaleza-cosmos; de la que somos parte orgánica. “Somos de la tierra y en tierra nos convertiremos, eso compartimos con el cristianismo” (Zhingre, 2022)(información oral) o en otras palabras “vinimos de la naturaleza, vivimos con la naturaleza y regresaremos a la naturaleza” (Poma G. , 2022)(información oral).

La segregación fundacional incluyó territorios-cuerpos (tiempo-espacio). Primero, NSC escoge a El Cisne como su hogar e inaugura un catolicismo orgánico en los Andes bajos. “Los invasores construyeron los nuevos templos en los lugares sagrados de los pueblos originarios” (Pinza, 2022) (información oral), en nuestro caso el templo de El Cisne, se construyó cerca de la laguna *Zarihuiñay* y de una roca sagrada llamada *Potochuro*, que fue un lugar de veneración para los pueblos Paltas (Ramón, 2008, págs. 198-199). Se trata de la estetización, sacralización o encantamiento originario del mundo andino con el catolicismo reformador europeo que subsume las tradiciones oprimidas. Segundo, se trata de facto de la segregación originaria, Fray Diego de Córdova, explica que, los cisneños fueron reducidos hacia Chuquiribamba, por decisión del visitador Diego Zorrilla en 1517. La resistencia indígena al nuevo orden, uso por primera vez la imagen de NSC como suya, esta fue secuestrada por las comunidades originarias, la convirtieron en su diosa (Alvarado, 1982, p. 248). Se trata de los inicios de un *catolicismo dionisiaco* (Campos, 2003, pág. 77).

Finalmente se dividió el espacio-territorios-cuerpos entre la republica de indios (Barrios: *El Valle* y *San Sebastián*; y las *reducciones*) y la república de españoles (El *Sagrario*). La segregación involucro la dominación y administración de cuerpos,

hubo violación, un amigo indígena de Colta, con apellido Maldonado, yo le preguntó, ¿Como así? Mi abuelo es producto de una violación; que en esa época les daban el apellido o les tenían que heredar alguna cosa; más fácil dar el apellido, así ha sido (Zhingre, 2022)(información oral).

La segregación originaria incluye la reorganización tiempo-calendario, en torno a las festividades de Nuestra Señora del Cisne. En sus inicios, se celebraba en los “días 8, 9 y 10 de diciembre, coincidía con los inicios de las lluvias del patrón costeño y se ubicaba cerca de la fiesta incaica llamada **Itu**” (Ramón, 2008, pág. 211), festividad que “es el preludio de la celebración del **Kapak Raymi**” (Ramón, 2008, pág. 211); se trata de la fiesta del “solsticio de verano, (...) y celebración del periodo de siembras” (Minga, 2022) (información oral). Precisamente esta fiesta sigue siendo la principal celebración de las comunidades quechuas Saraguros, que coincide con la navidad. (Minga, 2022) (información oral). Efectivamente la Churonita era la Virgen de las lluvias. Una vez consolidado el poder castellano, “Fray José Lucero nos informaba en 1647 que la fiesta ya no se celebraba el 8 de diciembre en el **día de la Concepción**, sino el 8 de septiembre, es decir, cuando las *elites de Loja* y *Zaruma* tenían la oportunidad de celebrarla” (Ramón, 2008, pág. 226). Este calendario de fiestas sigue vigente hasta nuestros días.

Si nos referimos al calendario andino (los raymis o fiestas mayores), La fiesta de NSC, está cerca del “**kulla Raymi**, 21 de septiembre, fiesta del inicio de la siembra, se trata de la feminidad, de la fertilidad, en sentido científico ancestral” (Minga, 2022) (información oral). El segundo raymi es el **Kapac Raymi**, “es el 24 de diciembre, la fecha de la navidad cristiana, se da el cambio de autoridades, ahí vienen también los jóvenes con sus vocaciones” (Minga, 2022) (información oral). El tercer raymi, es el **Pawkar Raymi**, se celebra el 21 de marzo, “nosotros la llamamos la *chagararina*, aparecen los primeros productos, se la relaciona con la Semana Santa” (Minga, 2022) (información oral). Y finalmente tenemos el **Inti Raymi**, “la fiesta de la cosecha, en agradecimiento a taita Sol” (Minga, 2022) (información oral). Todas estas festividades, relacionadas con el calendario agrario, “se cambiaron por las fiestas religiosas católicas, por las fiestas de las vírgenes” (Minga, 2022) (información oral). Siendo la principal la de NSC que, “es un tipo de fiesta que dura tres meses, comienza en mayo y termina a finales de agosto” (Pinza, 2022) (información oral), organiza el ciclo vital, tiempo o calendario comunitario de los Andes que se agachan.

El tercer momento en nuestra codigofagia, en el barroco fundacional, fue la construcción de la religiosidad criolla (Costa & Moncada, 2021, pp. 9-10), en medio de la disputa entre los hacendados lojanos y los mineros zarumeños. Este conflicto se expresa a nivel político-ideológico en la disputa por NSC. En medio de la rivalidad, la Sagrada Imagen pasó a administración minera, el relato religioso de su recuperación castellana expresa que,

había determinado santificar aquel mineral con su presencia, por ser oro lo que se gastó, en la conquista y propagación de la fe de su Hijo, la consoló diciéndole [a una indígena entristecida] que no tardaría en volver a su amado pueblo El Cisne. (...) pasado pocos días, cuando la santa Imagen volviéndose por sí sola desde Zaruma al Cisne (Riofrio, 2000).

Se trata de la consolidación del modelo hacendatario (1640-1740), una vez acabado el esplendor minero (1556-1625), convirtiéndose NSC en el principal icono/agente político-ideológico del proyecto colonial castellano hacendatario. “Con la evangelización todo fue organizado por la iglesia, para los bautizos, confirmaciones, casamientos; todo era pagar diezmos, primicias y por los sacramentos” (Zhingre, 2022)(información oral)

Fueron los patricios lojanos, “terratenientes y curas, los interesados en convertirla en una Virgen regional” (Ramón, 2008, pág. 219). El proyecto castellano “requería de una legitimación ideológica” (Ramón, 2008, pág. 219) que, permitiera el encuentro de las

tradiciones heterogéneas que convivían en los Andes bajos. “El clero, la nobleza y el pueblo, no tardaron en dar sus nombres para inscribirse en la Cofradía canónicamente erigida bajo el título de Nuestra Señora del Cisne” (Riofrio, 2000, pág. 48). Pero fue “a través de la creación de la Hermandad de los ‘*Caballeros de Nuestra Señora del Cisne*’, en la que se agruparon todos los miembros de la elite terrateniente lojana” (Ramón, 2008, pág. 226), que comenzaron a administrar la nueva fe. Lo cual trajo no pocas resistencias indígenas.

En 1756, los indios de la parroquia de Chuquiribamba, “habíanse concertado a abandonar todos los pueblos, e internarse a la soledad de las montañas, impulsados a lo que parece, del deseo de obtener amplia libertad para entregarse a prácticas gentílicas y ritos supersticiosos (...) hurtaron las dos veneradas imágenes de la Virgen” (Riofrio, 2000, pág. 201). Si bien posteriormente se impondría el orden castellano, este no fue un evento aislado, se trata de la expresión de un **catolicismo dionisiaco**, en los términos esteto-centricos (aisthesis); similar a la religiosidad católica hispana-mapuche durante los siglos XVIII y XIX identificada por (Campos, 2003, pág. 77). En la *codigofagia castellana*, el indio es aceptado por el blanco como indispensable para la reproducción del modelo hacendatario; y los indios pasan de una estrategia de abierta resistencia mediante la guerra de guerrillas, o separatismo dramático-sacrificial (Alvarado-Borgoño, 2016, p. 331), hacia una resistencia mediante la incorporación y transformación amañada (simulación/teatralidad) del mundo de los vencedores.

### 5.3.1.2 Neobarroco Ilustrado

El secuestro elitista de Nuestra Señora del Cisne la convierte en icono-agente sagrado de la blaquitud castellana. El neobarroco ilustrado actualiza o moderniza el proyecto castellano a través de la aplicación del Reglamento de Policía (1862) que, involucró las pretensiones de “reprimir los últimos vestigios de la **religiosidad indígena**, eliminando los *diablicos, contradanza, castillos, arcos de frutas* y otras expresiones” (Ramón, 2022, pág. 378). La respuesta de las clases populares,

frente a la prohibición de los apodos, toda persona fue rebautizada con un *mote* tan descriptivo y preciso que marcara al sujeto y lo heredara a sus descendientes; frente a la prohibición de cantar más allá de las diez de noche y de beber en las calles, se instituyeron los *serenos*, las *libaciones en los parques*, las *peleas* y otras formas de expresión; frente a la prohibición de comer burros, caballos e, incluso, perros, permanecieron las concepciones sobre el carácter curativo de estos animales en diversas formas y el engaño al desprevenido; frente a la prohibición de las formas de *religiosidad popular*, los *cohetes*, *castillos*, *vacas locas*, *arcos de frutas*, *comedias* y *danzas* acompañaban a la

Churona de El Cisne, tal como, inclusive, lo narró Miguel Riofrio en *La Emancipada*” (Ramón, 2022, pág. 381).

Este proceso derivó en la construcción del proyecto de Loja federal, liderado por la elite castellana, periodo en el que se consolidó su poder político-religioso. En este periodo la principal crítica al orden castellano fue la novela *La Emancipada*. Una imagen alternativa a la de NSC.

### 5.3.1.3 Neobarroco Republicano

#### Ilustración 6 - Estampa clásica de Nuestra Señora del Cisne 1917.



Fuente: (El Telégrafo, 2023).

Para el nuevo siglo, si bien “antiguamente existieron otras estampas a plumilla. Pero la oficial es la de **1917** que se hizo para la **celebración del centenario**, policromada con pintura hecha en la imprenta ‘Hormiga de Oro’ de Barcelona-España, como preparación para la coronación de 1930” (Espinoza, 2018) (Rodríguez, 1934). La sublimación/encantamiento/estetización republicana de la vida se da mediante la *reproducción técnica* de la Imagen Sagrada de NSC que, se vuelve omnipresente en toda la provincia y país. Es la expansión de los sentispraxispensares nacionalistas y católicos.

La República del Ecuador fue entregada a la protección de Nuestra Señora del Cisne, de manos del Libertador Simón Bolívar, fue declarada la generalísima de la policía y del ejército nacional. Por ende, siempre estuvo presente en las confrontaciones limítrofes con el Perú, durante la *invasión de 1940*,



foi a própria Virgem do Cisne quem salvou a cidade de Loja, capital da província. Em particular, se diz que foi ela quem evitou o bombardeamento dos caças inimigos, criando uma densa bruma –como a que se levanta todas as tardes em El Cisne– que dificultou a visão dos pilotos peruanos; fazendo impossível sua identificação dos alvos (Romizi, 2014, pág. 121).

Nuestra Señora del Cisne, no sólo ha sido nuestra protectora frente agresiones bélicas, sino también, frente a *pestes* como las de 1779, 1823 y 1900 (Riofrio, 2000).

El periodo republicano castellano se caracteriza por la disputa entre facciones de la elite, bajo la contraposición ideológica de identificarse maniqueamente como conservadores o liberales, y la hegemonía absoluta del catolicismo castellano. El pulpito es “característico de las iglesias de aquí, (...) también de México, es como desde donde salgo y los adoctrino (...) es mi imaginación. (...) la iglesia armada como una obra de teatro espectacular” (Arias, 2021) (información oral). Se trata de la dimensión ideológica que garantiza el modelo de apartheid-blanquitud. “Antes solo servíamos para dar el voto, de antes, mi mamá decía hay dos listas, la de Dios y la del diablo; así que decían los curas en la misa” (Zhingre, 2022) (información oral).

Loja se consolida como una ciudad “*blanca*”, hasta los 70 y 80 “todos se vestían con terno y sombrero; si había indígenas aún [en referencia a los Paltas], por el racismo se perdió” (Zhingre, 2022) (información oral). La blanquitud castellana se estable como único horizonte de vida, la literatura y la música fueron esenciales en la formación estética sentimental e integración ideológica de la ciudad en torno a NSC.

De pequeño me he dado cuenta, de las fiestas que ellos hacían, las veladas literarias, pero sus poetas refinados no eran tan buenos; (...) los músicos ya no eran de ellos, (...) invitaban a los poetas y músicos que no eran de su clase (...) así, se entró a los espacios prohibidos, se allanaron a la fuerza y calidad de los de acá (Pinza, 2022) (información oral).

El historiador José Carlos (Arias, 2021), nos llamaba la atención sobre elementos iconográficos pequeños, propios de la vida familiar, me refiero a la tradición de los **nacimientos navideños**, replicas barrocas del nacimiento de Jesús, “era un elemento traído de Europa, propio de la ideología cristiana y católica, pero en él que se encontraban elementos como la negra o la palmera. (...) tuvieron forma de respirar los de acá (...) vida en medio de una invasión total” (Arias, 2021) (información oral). Se trata de la vinculación material e ideológica entre los elementos iconográficos de la vida cotidiana con los elementos mayores y abstractos del catolicismo; pero también la resistencia y expresión de la religiosidad de los oprimidos.

#### 5.3.1.4. Neobarroco neoliberal

El periodo neoliberal comienza con la descomposición del sistema hacendatario-gamonalista castellano; y con la migración masiva hacia Loja desde la década de los sesenta del siglo pasado. “Tenemos que aceptar que una ciudad como Loja tuvo tantos éxodos de la gente de la provincia, que se piensa que estamos todos, y eso no es verdad; la cultura sigue en todos esos cantones; y luego extenderlo a la región, los *Andes que se agachan* que dice Eduardo Kingman (1913-1997)<sup>115</sup>” (Arias, 2021)(información oral). Precisamente sus culturas se quedaron en la provincia, la posibilidad objetiva de ocupar Loja es bajo el horizonte de la blanquitud y apartheid castellano. Paradójicamente, Cuenca-Azuay aplica un tutelaje similar sobre Loja, al aplicado por Loja a los cantones. Cuenca “se cree la administradora, (...) lo cual también, se relaciona con el mito del *último rincón del mundo* [como se autodenomina Loja], hay un complejo de inferioridad” (Arias, 2021)(información oral). En este sentido, se entiende el proyecto de la *República de Chazos* y su vinculación con Perú; también la elite “se sienten más peruanos, pero era para tomar distancia de Cuenca” (Arias, 2021)(información oral).

En el contexto de los efectos causados por el neoliberalismo, la migración fue una de las principales consecuencias, pasando NSC de ser la Virgen de las lluvias a ser la *Virgen viajera o de los emigrantes*. La agencia milagrosa de la Churonita se mantiene en nuestro milenio, en el año 2004, el párroco del barrio popular de New Haven (Connecticut-Estado Unidos de América), había cometido un error al momento de solicitar la imagen de NSC, razón por lo cual, llegó una virgen distinta, que además había sufrido golpes durante el viaje y se le había roto la nariz (Romizi, 2014). Lo cual, asombro al padre y devotos que en un primer momento se sintieron desencantados, pero luego cambiaron su sentir.

A versão piorada da Virgem, com respeito à original, encarnava fisicamente a novidade da experiência que eles estavam vivendo; e, sobretudo, todas as suas “**fealdades**”: as dificuldades sofridas para entrar na “**tierra prometida**”; a distância de sua terra e de seus entes queridos; a falta de emprego; a condição de viver **ilegalmente**; os **estigmas desagradáveis** aos quais, frequentemente, se sentiam reduzidos (Romizi, 2014, pág. 121).

Desde ese momento la imagen es adorada, querida e incluida como parte fundamental de la comunidad, la experiencia entre la comunidad y la imagen, construye su historia en dos niveles: el primero, la historia singular y concreta de esta imagen; y

---

<sup>115</sup> Reconocido pintor lojano, recordado por las manos de sus pinturas; fue un pintor, dibujante, pensador, grabador, crítico de arte y muralista, uno de los maestros del expresionismo y el indigenismo ecuatoriano del siglo XX junto a Oswaldo Guayasamín (1919-1999) y Camilo Egas (1889-1962).

segundo, la imagen como representación o reproducción barroca, icono central de la castellanidad. Entre estas dos dimensiones se mueve lo sagrado, entre lo abstracto-general y su acuerpamiento concreto en la imagen, entre la utopía social-comunitaria y los proyectos de vida individuales (deseos, placeres, metas); en esta relación dialéctica se juega la constitución de los sentispraxispensares. En los momentos de crisis se expone la relación explícita entre los grandes acontecimientos y los cotidianos; precisamente es aquel tiempo-espacio esencial donde la codigofagia se re-configura. Esta experiencia, se expresa claramente en el documental de María Cristina Carrillo, titulado, *La Churona* (2010), que narra la llegada de la Sagrada Imagen a la Plaza de Madrid-España.

La procesión de la Churona portando la banda presidencial crea una geografía ecuatoriana en el Madrid contemporáneo, pero se trata de un Ecuador efímero y que ante todo hace visible un sentimiento de exclusión. La codigofagia de los migrantes, por tanto, refleja un drama que resiente la hospitalidad local y que está urgido a recrear un sentido de pertenencia; pero paradójicamente saben que las puertas de regreso a su país están cerradas y que por eso está obligada a buscar que les permitan integrarse en la sociedad española. Dicho de otro modo y siguiendo las categorías de Echeverría, los migrantes usan la banda presidencial que porta la Churona para obligarle a este símbolo de poder a solucionar el malestar que el mismo generó. En *La Churona*, por eso, propiamente no vemos la simbólica del poder, sino una población que se resiste a ser excluida e ignorada (Herrera. 2013, p.LXXXVIII).

La Churona como expresión del proyecto neobarroco nacionalista, moviliza un tiempo-espacio mítico, que establece virtualmente las coordenadas (tiempo-espacio), en las que ella gobierna. Pero principalmente, permite la resistencia de las tradiciones oprimidas pese al contexto objetivo en el que las tradiciones hegemónicas imponen su ley.

De hecho, muchas personas que nos encontramos en la Peregrinación, cumplen penitencias a favor de sus familiares migrantes. La Virgen se convierte en la ligazón ideológico-sentimental entre el Ecuador y los expulsado o desplazados por la pobreza y violencia. Precisamente, los gancheros cargadores de la urna NSC nos comentan que, esta actividad es una “herencia, una fe, porque somos hijos de ella. Somos gancheros por la devoción, la fe, llevó 40 años de ganchero, es una felicidad. Me ayudo a mi rodilla, *me llevo a mi hijo sano y ya llegó, y está trabajando*. Nos da salud, comida y todo” (Gancheros, 2022) (información oral). De forma similar María que viajó con su mamá, hija y una sobrina desde la parroquia Quingeo, en el cantón Cuenca, expresó, “mi milagro lo más, lo más, que hice una promesa, *un hijito que viajó y permanece con trabajo (...)* por mi salud, (...) la virgen me sacó de mis peores momentos, es una virgencita milagrosa” (Sigcha, 2022) (información oral). Como observamos se trata de la madre de

los migrantes, y también observamos que, “la única dependencia que tiene Cuenca-Azuay de Loja es la religiosa” (Arias, 2021)(información oral).

Pese a Loja a ser el centro religioso de la región austral, desde la experiencia de taita Benigno Zhingre “en Loja hay más racismo que en Cuenca o en Quito” (Zhingre, 2022) (información oral). Por ejemplo, en las universidades de la localidad,

la UTPL ha cambiado un poco, menos la UNL; tú vas y te respetan, hasta te aprovechan para una investigación no es como en el Bernardo [Valdivieso], o en [el colegio] La Porciúncula. ¿Quién es ese?, cuando me ven. (...) el proceso educativo sostiene eso (...) 500 años de ideologización (...) yo que soy rector, tengo acceso, los rectores de los colegios bien cerrados. (...) En la Azuay es más fácil ser actor. Como en el caso de Luis Macas fue al [colegio] Benigno Malo (Zhingre, 2022) (información oral).

Pese a la persistencia del proyecto colonial castellano, desde finales del siglo pasado, se consolidó la ideología neoliberal, “ahora está la cultura del descarte que se impone, todo es desechable, hasta los vasos, que es un modo de vida del descarte” (Armijos E. , 2022), de la prosperidad.

### 5.3.2 Las Peregrinaciones como rituales de/para Nuestra Señora del Cisne

La Peregrinación, que la diócesis llamó, “*Con María caminamos juntos*”, comenzó el día 17 de agosto de 2022 a las 6 de la mañana, desde la basílica de El Cisne hacia San Pedro de la Bendita, a 21,4 kilómetros de distancia. En el segundo día, el peregrinaje avanzó hacia Catamayo, a 13 kilómetros de distancia Y finalmente el día sábado 20, la peregrinación avanzó hacia Loja, a 38 kilómetros de distancia. La primera peregrinación aconteció en 1720, se trasladó la Sagrada Imagen a la ciudad de Loja entre otras romerías ocasionales a Zaruma o Santa Rosa (Riofrio, 2000). Desde el decreto emitido por Simón Bolívar (1829) se institucionalizó la peregrinación de la Santa Imagen desde la Parroquia del Cisne hasta la ciudad de Loja, como expresión del nacionalismo, propio del proyecto republicano en ciernes. La función ritual de la peregrinación es recrear o recordar la segregación originaria (Costa & Moncada, 2021, p. 19) sacralizando el tiempo-espacio (Costa & Moncada, 2021, pp. 9-10) de acuerdo a los cánones e intereses de la elite que la administra.

Como parte de un proyecto mayor, la procesión de NSC fue el ritual-festivo por y para el nacimiento de la nueva república, “apenas cesado que hubo el fragor de los combates en la jornada de Tarqui (1829)<sup>116</sup>, contra el invasor peruano, inmediatamente

<sup>116</sup> Esta batalla se dio el 27 de febrero de 1829, fue la disputa armada contra Perú que definió el futuro de los Andes Bajos del actual Ecuador, que en caso de victoria peruana estos territorios les pertenecerían.

nuestra ilustre Municipalidad inicio con plausible entusiasmo las labores previas a la inauguración solemne de dicha romería” (Riofrio, 2000, pág. 196). En medio de un contexto de *guerra, crisis, incertidumbre y terror social*, NSC aparece como la madre salvadora/pacificadora/integradora de la naciente patria, ante la amenaza de la desintegración y agresión de un Estado extranjero. Mientras que la peregrinación de NSC, a nivel local y regional, fue la expresión nacionalista de la elite hacendaria. Se trata del *catolicismo castellano*.

Hemos identificado un catolicismo castellano y otro popular-dionisiaco. De manera concreta, “sabemos que podrían existir dos rutas de la peregrinación de NSC, lo cual verdaderamente sería otra perspectiva” (Arias, 2021) (información oral); efectivamente, los dos rumbos posibles son: “la ruta el Cisne-Chuquiribamba-El Valle-Loja, en cuyo caso la virgen pernoctaba en El Valle, *un pueblo indio*, para ingresar el segundo día al Santuario de la ciudad. La otra ruta era El Cisne-San Pedro-La Toma-Loja, alternativa en la que la Virgen pernoctaba en una *hacienda de la Toma*” (Ramón, 2008, pág. 226). La ruta que seguimos es expresión del catolicismo castellano. Mientras la otra ruta, expresión del catolicismo dionisiaco y popular permanece invisibilizada.

### Ilustración 7 - Ruta oficial de la Peregrinación de Nuestra Señora del Cisne

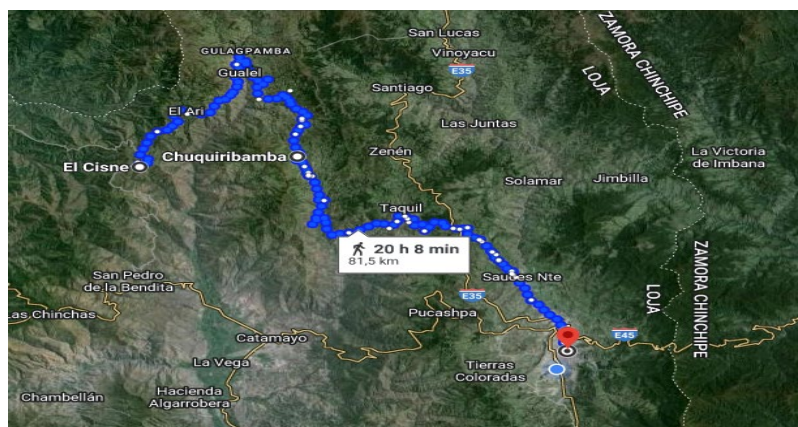


Fuente: (Redacción El Universo, 20 de agosto, 2009) <sup>117</sup>.

<sup>117</sup> Disponible en <https://www.eluniverso.com/2009/08/20/1/1447/churonita-tambien-llegan-lluvias-catamayo.html/>

La Peregrinación castellana de NSC, visita todos los sitios de poder e interactúa con autoridades eclesiásticas, civiles, empresariales, policiales, militares y familias/estamentos.

### Ilustración 8 - Peregrinación alternativa de las comunidades andinas



Fuente: (GoogleMaps, 2024)<sup>118</sup>.

Una de las paradas tradicionales es en el ingenio y hacienda Monterey, la más importante del valle de Catamayo y una de las principales de la provincia. En el siglo XVIII, esta hacienda se llamaba Ucaranga “del maestro doctor Pedro Sánchez de Orellana, hermano del Marques de Solanda y Villa Orellana, y de don Clemente que era Corregidor y Justicia Mayor de la ciudad” (Ramón, 2008, pág. 232). En 1736 paso a manos de los Jesuitas, quienes introdujeron poblaciones esclavizadas de origen africano en la región. En 1767 paso a ser propiedad de Daniel Carrión Riofrio, hacendado que obtuvo el permiso para celebrar la misa en su hacienda (Riofrio, 2000). Para finales del siglo XIX la hacienda le pertenecía al señor Agustín Anselmo Burneo Burneo, a quien Don Alberto Hidalgo Jarrín le compro la Hacienda con el nombre de ‘Trapichillo’ (Diario La Hora, 2022).

<sup>118</sup> Disponible en

<https://www.google.com/maps/dir/El+Cisne/Chuquiribamba/El+Valle,+Loja/Catedral+Cat%C3%B3lica+de+Loja+-+Parroquia+El+Sagrario,+Jos%C3%A9+Antonio+Eguiguren,+Loja/@-3.8993679,-79.4711658,47990m/data=!3m1!1e3!4m26!4m25!1m5!1m1!1s0x9034b262820af683:0x657328e9e>

**Ilustración 9 - Llegada a la Hacienda Monterrey y avance hacia Catamayo, 18/08/2022**



Fuente: El autor.

Actualmente el Ingenio Monterrey es propiedad de la familia Hidalgo Gutiérrez, se trata de la elite agro empresarial, que se constituyó posterior al colapso del sistema hacendatario tradicional castellano (1960-1980), del que esta hacienda fue parte importante. Actualmente es el centro económico de esta región, según “estudio de la Cadena de Valor de la Caña de azúcar, la Provincia de Loja se ubica en el tercer lugar de producción nacional con el 4%, el cantón Catamayo es de mayor aportación con el 95% a nivel provincial” (GAD Catamayo, 2019 - 2023) y este ingenio, casi exclusivamente, es el encargado de esta producción a nivel cantonal. Uno de los miembros de la familia, nos comentó,

excelente tradición de la familia, mis abuelos le recibían ya en los años 50 me parece, no sé exactamente, para proveer un descanso en el transcurso de San Pedro a La Toma (...) dos cosas por lo general, un guarapo para todas las personas, de la azúcar de la caña del ingenio, y también una comida para todos los religiosos, los padres, que acompañan a la romería y a la policía, a toda la protección. Entonces nosotros proveemos esa comida al medio día, la *santa misa* y luego continua hacia la población de Catamayo (Hidalgo, 2022) (información oral).

La imagen ingresa a la casa de hacienda y es administrada por la familia, tienen una misa privada, mientras los peregrinantes esperamos en la parte exterior de la casa. Se delimita una clara frontera segregadora entre la familia de los hacendados y los demás. Estéticamente resalta la diferencia entre la familia y los demás peregrinantes, los primeros, con ropas elegante y de color blanco, y el resto en las condiciones propias de las exigencias de la caminata. Resalta la actitud paternalista y caritativa de los hacendados, manteniendo una jerarquía entre la elite y el pueblo. Esta familia representa los SPPs neoliberales, como herederos de la blanquitud castellana. Benjamin (Pinza, 2022) para caracterizarnos la castellanidad nos menciona, “el dicho popular: lojano come



lojano, es verdad; (..) el federalista Pereira Gamba expresó, rico sin dinero, sin fagañas godos, todos son parientes y enemigos todos” (información oral). El poder real de la elite castellana ha sido la exclusión y desconocimiento totalitario de las otredades; y su vinculación caritativa paternalista con las subalternidades.

### Ilustración 10 - Peregrinación de Nuestra Señora del Cisne, 20/08/2022



Fuente: El autor.

Por otro lado, en la llegada a la ciudad de Loja, las personas se apostan en las orillas de la carretera en espera de la llegada de la Santa Imagen, se observan carteles y arcos de bienvenida, colocados por familias, organizaciones barriales, empresas e instituciones en general. **Los arcos de flores y frutas**, nos remiten a los usados por las comunidades indígenas en sus celebraciones, como en el caso Saraguro, son una puerta o umbral que “conecta con otras dimensiones del universo (...). El arco constituye aquí un nodo simbólico, un elemento en el que confluyen y se articulan diversos componentes de su sistema religioso, entre los que se encuentran representaciones cosmológicas, pneumatológicas, naturalistas y litúrgicas” (Moulian & Garrido2, 2015, pág. 207). Estas expresiones contemporáneas de las tradiciones originarias nos remiten a un **catolicismo popular** que sigue latente y subsumido dentro del catolicismo hegemónico alineado con los poderes locales y nacionales. No recuerda el culto a la Pachamama y el *ecologismo de los pobres*.



### Ilustración 11 - Peregrinación de Nuestra Señora del Cisne, 20/08/2022



Fuente: El autor.

En medio del último tramo de la peregrinación, nos encontramos con Edgar, peregrino cautivo de Piura-Perú que viaja con su hija.

Bueno, quién habla este año que paso se enfermó y la verdad que solo con la ayuda de la *ciencia médica* y del *amor a Cristo*, el *amor a la Virgen María*, es como me ayudado a recuperarme y eso me ha dado una fuerza para venir a la Madre Santa al Cisne (...) siento que ella quiere que  *siga viniendo a visitarla*, por ejemplo siempre vengo con un hermano, hermana nueva, este año he traído a mi hija, tal vez el otro año venga con más hermanos de un grupo que congreco: *carismáticos Rosa Mística* o *Jesús cautivo*. También por la salud de mi familia, este año nos tocó las pruebas que Dios pone pero eso no nos hizo desmayar, aquí estamos de la mano de Dios, de la mano de María seguimos para adelante (...) justamente *estoy llevando la Churonita*, la estoy llevando a Perú al grupo Rosa Mística que le ofrecí, como es Dios, una hermana me dice Dios provee, justamente una hermana que dice que todos los años la regala, le recibí solo le pregunte y me la regalo y va con la bendición que la llevo al grupo (...) he sentido en el corazón que la regale al grupo; ahí la lleva mi hija (Valle, 2022) (información oral).

La escultura como icono, expresión material y esencia simbólica, es la mediación indispensable que vincula cada miembro de la comunidad con el proyecto histórico-social que representa nuestra divinidad. En la historia particular, en la experiencia que tiene la comunidad con el icono sagrado concreto, se construye una personalidad particular con los rasgos generales y abstractos del catolicismo. Se trata del *trabajo sobre sí*, sólo posible en la interacción con los agentes sagrados de la comunidad. La Imagen Sagrada, obra de arte aurática, icono-agente social, es la mediación ideológica-material entre los proyectos individuales con los proyectos históricos; siguiendo a (Echeverría, 1986, p. 198) se trata de un *fetiché*,

una acción, una palabra o una cosa que sirve de instrumento para lograr un *hechizo (feitiço)*, es decir, para provocar la actualización de lo *sobrenatural* en una situación singular concreta. (...) Su presencia real es así necesariamente *doble o "mística"*, a un tiempo *profana y sagrada, material y espiritual*,

*terrenal y celestial*. Es un objeto cuya función ordinaria o natural en la vida social se halla visitada y absorbida por función *milagrosa y sobrenatural*.

En este sentido, las fiestas populares-religiosas se tratan de un tiempo-espacio de excepción, un tiempo-espacio de ruptura (Echeverría, 2011), de regeneración (Bajtín, 2003), metamorfosis (Cruz, 1995) o de sublimación estética para la continuidad del status quo (Cruells, 2006) (Balandier, 1990). Estas características dan lugar a la epifanía del objeto celebrado (Aguirre, 2021, pág. 76) o experimentación de la fantasía-deseo-utopía, en tanto, fetiche-sagrado. De forma similar a la Edgar, Lucas de 40 años, de la ciudad de Loja, nos comentó,

lo importante es la devoción, ante todo, el sacrificio y la devoción, el sacrificio de la entrega de estos pasos, es por todo lo que nos ha dado a uno, y nos sigue dando salud (..) es una tradición de cuantas generaciones de mi familia, mi padre también tenía la tradición de venirse en un solo día desde Loja (...) uno siente un alivio (..) por la salud, por mis hijos, amigos, cuñados, familia (..) son muchas las bendiciones y favores que nos ha hecho (..) que ella sea la que antecede ante Dios (Sozoranga, 2022) (información oral).

El rol que se le da a la Churona es de intercesora ante Dios (Calva, 2022) (información oral), lo cual es significativo, por que muestra que si bien tiene un carácter divino también posee una esencia humana, que le permite estar en ambas dimensiones. Se trata al mismo tiempo de la domesticación femenina, como intercesora, siempre al servicio y cuidado de sus hijos. Reforzando los roles y la moral de la familia tradicional católica castellana. De esto se trata lo que llamamos encantamiento weberiano, sublimación (Marcuse, 2007, p. 62) o estetización (Echeverría, 2011, p. 91) que propicia un *stimmung*, clima espiritual o pathos (Fernandez, 1988, p. 184), que re-configura o actualiza el *trabajo sobre sí* de los creyentes católicos. Los peregrinantes cantan las siguientes canciones:

En el centro de una nube blanca  
Se vino volando desde Portugal  
Es María la blanca paloma  
Que ha venido a América  
A traer la paz  
Es por eso que los ecuatorianos  
La llamamos Madre de bondad

Ven con nosotros a caminar  
Santa María ven  
Aunque te diga algunos que nada puede cambiar  
Lucha por un mundo nuevo  
Ven con nosotros a caminar

En medio de este ambiente festivo conservador, Estefany, nos comentó,

fue una decisión con unos compañeros *voluntarios* de un albergue (...) decidimos venir y *experimentar esta experiencia* (...) necesito la **renovación**, sientes, como que en cada pisada estuviera pasando algo por tu **cuerpo** y **experimentando** eso y también como que en el *camino* te vas dando cuenta de

todo lo que has hecho en el transcurso de tu vida y también como que te va diciendo que es lo que *debo cambiar y mejorar para bien*, ahí te das cuenta realmente lo que estas dando a la Virgen, también es algo para ayudarte a ti. (...) **No se trata solo de creer sino de sentir lo que nos mueve** (Armijos E. , 2022) (información oral).

Esta condición particular de experimentar lo sagrado, de impulsar un *trabajo sobre sí* en horizonte comunitario católico, es lo hemos llamado de **SPPs místicos**, al ser el espacio-tiempo en el que se configuran de manera esencial los SPPs festivos, de incidencia esencial en los SPPs recreados cotidianamente en los proyectos de vida individuales y comunitarios. En el caso de la peregrinante Estefany, se trata de ajustar su comportamiento y proyecto de vida, a la moral tradicional católica, es decir, a la *blanquitud*, como tipo ideal. Se trata de la mística católica conservadora, de la mera contemplación, del tiempo inmutable e inamovible que, prolonga un orden jerárquico divino y su expresión territorial; en cuyo orden la elite cumple el papel de intermediarios y representantes de la divinidad en la tierra. A diferencia, la teología de la liberación, no se reduce a la contemplación, sino a la interpretación y acción respecto a la totalidad-realidad (seres humanos, comunidad y cosmos) (Castillo, 2020, pág. 1) (Londoño, 2021, pág. 143).

Obviamente en este caso, la mística sirve para enajenar no para liberar; no rompe el orden social y expone sus injusticias, en miras a transformarlo transcendentemente (Mora, 1979, p. 209), como lo proponen los teólogos de la liberación, Bergson, Sorel o Mariátegui. En este caso, la mística actúa de forma conservadora, como tiempo-espacio excepcional, integra los SPPs (ser humano) rotos por la modernidad capitalista, colonial y patriarcal: se trata de la posibilidad de acabar (sanar-cuidar-disfrutar) con la segregación barroca fundacional (en cuerpo-territorio + alma-tiempo). Pero, esta integración virtual de lo humano-cosmos, enajena la inmanencia y potencialidades humanas y no humanas, bajo el orden impuesto por la Sagrada Imagen en manos de la elite. La peregrinación como tal, rememora el poder del neobarroco federal; también es la actualización de la segregación originaria y expresión del neobarroco nacionalista que traza la frontera de la república.

Con el neoliberalismo se fragmenta o rompe definitivamente las Imágenes Sagradas, su capacidad y potencialidades teológicas-milenarias se instrumentalizan, los ritos sagrados se transforman mercancías. De forma similar lo considera Boris Salinas, artista lojano, “se trata de la moda, debes estar así, pensar así, trabajar así. (...) en el arte, el capitalismo trae un problema, sólo se fija a lo estético o técnico, se ve estético, llama

la atención, pero no hay una propuesta” (Salinas B. , 2022) (información oral). Las mercancías definen el horizonte de los SPPs posibles, en confrontación y complementariedad con NSC. Los antiguos santos y vírgenes persisten en la reproducción incesante de imágenes-mercancías en la virtualidad del mercado. La utopía neoliberal del mercado totalitario, disponibiliza SPPs realistas, como única posibilidad para la construcción, o mejor dicho para la destrucción, de cualquier tejido social o utopía comunitaria.

Cuando dialogamos con adolescentes y jóvenes, entendemos los SPPs realistas contemporáneos y su relación con las Imágenes Sagradas; tanto para Dayana (Montiel, 2022) (información oral)<sup>119</sup>, una joven de 18 años que viene desde la ciudad de Lago Agrio (Amazonia), como para Yaret (Pucha, 2022) (información oral)<sup>120</sup>, un joven de 16 años, de la ciudad de Catamayo, la peregrinación es una actividad ludica-religiosa, relacionada con el *turismo* y la *actividad física*. Pero también se desarrollan activismos relacionados con el trabajo pastoral de la iglesia, por ejemplo, Sara voluntaria de colideres la Cascarilla, se dedican a la ecología, emprende la campaña “*no ensucies el camino de María*”, nos explicó, “queremos concientizar a las personas para que clasifiquen su basura, en esta romería es verdad que se generan muchos residuos plásticos, orgánicos e inorgánicos, y lo que nosotros queremos es llegar a la gente y que puedan colocar la basura en su lugar” (Chávez, 2022) (información oral). Precisamente, la Pastoral Social Cáritas y el padre Enry, han trabajado mucho sobre la *ecología* y cuidado de la *casa común*; como veremos más adelante. Dentro de los jóvenes peregrinantes al menos hemos identificado esas dos tendencias: una moderna-mercantil y otra ecológica.

---

<sup>119</sup> “por mi mamá, ella es muy devota (..) todo lo que se le pida nos ayude a cumplir, claro portándonos bien (..) un pedido por mi hermana (..) es una experiencia única, muy bonita para qué” (Montiel, 2022)

<sup>120</sup> “Como todos los años a ver si me perdona mis pecados (...) para distraerse, bajar de peso, ejercicio, y también la devoción para venir a ver a la Virgencita (...) para ver si me ayuda a seguir mi carrera, para ser militar” (Pucha, 2022) (información oral).

### Ilustración 12 - Misa en las afueras de la Catedral



Fuente: (Loja, 2022).

Sobre el populismo, la peregrinación se cierra con la eucaristía más importante del año. La Sagra Imagen fue recibida, por el Ejecito, por las autoridades civiles y finalmente por las principales autoridades eclesiásticas. La Imagen recorre la ciudad que, en palabras del historiador José Carlos Arias,

las ciudades latinoamericanas nacen del vacío (...) [*tabla rasa*] y ese vacío es la plaza central; a partir de ahí, se distribuían los poderes (...) la gobernación, la catedral, municipio, ahora los bancos, monasterio e iglesias de las Conceptas, Santo Domingo y San Francisco (...) y luego el reparto de tierras de los conquistadores; un cuadrado de ajedrez entre los dos ríos (Arias, 2021) (información oral).

NSC arriba a la plaza central y llena el vacío barroco del que nace la ciudad; la plaza se convierte en palco, desde donde Monseñor Walter Heras Segarra, Obispo de la Diócesis de Loja, hospicio la misa de bienvenida a la Virgen. Además, la tarima estuvo ocupada por el arzobispo de Quito, Alfredo Espinoza Mateus; arzobispo de Cuenca, Marco Pérez; y, Monseñor Jaime Castillo Villacrés, obispo de Zamora Chinchipe. El sermón de monseñor, se enfocó en pedir por la *salud* frente a la *pandemia del COVID-19* y por la *paz* frente a la *inseguridad*. Además, convocó a la unión de todos los miembros de la iglesia frente a intereses *políticos* e *ideologías*, en referencia a la izquierda realmente existente: el correísmo. Resaltó que el **terror**, **miedo**, **dolor**, **incertidumbre** y **sufrimiento** que nos causó la pandemia, los pudimos superar con la ayuda de Dios y de la Virgen María. Los sentimientos sociales esenciales que se construyeron en el barroco fundacional, siguen siendo re-creados por la iglesia. Tanto la izquierda como la pandemia son identificados como enemigos y vinculados al pecado o enfermedad; paradójicamente, nada se decía sobre la coyuntura, en la que se formalizó la existencia de bandas

criminales, se pagó la deuda externa y no se prestaron servicios sociales básicos para enfrentar la pandemia. Frente a la crisis, el sermón del Obispo vincula a María con las madres de cada uno de los creyentes, se trata de naturalizar el trabajo doméstico y no doméstico que realizan las mujeres sin reconocimiento familiar, salarial, comunitario u estatal. Al mismo tiempo reafirma los roles de la familia tradicional vinculándolos con el desarrollo económico familiar y nacional.

La eucaristía es el acto ritual central de toda la peregrinación, por ende, en ella se expresa el mensaje espiritual-político a ser entregado por NSC a sus hijos; se trata de la expresión esencial del populismo latinoamericano (paternalismo-despótico), en términos de los Andes bajos. Se trata de la sublimación estética (Marcuse, 2007, p. 62): una forma festiva, virtual y contingente de resolver las contradicciones esenciales que se manifiestan en el mundo de la vida (las contradicciones: capital-trabajo; macho-mujer; sujeto-objeto; ser humano-naturaleza; raza-comunidad). Son alegorías-metáforas, de la “reivindicación” simbólica, abstracta, imaginaria o discursiva de las clases oprimidas. Lo cual, deriva en la reproducción de una *cultura afirmativa* (Marcuse, 2007) que precisamente, reafirma el status quo, que causa objetivamente los males que resuelve en la virtualidad. Se trata de la dimensión ideológica, de la codigofagia, en términos de la blanquitud castellana; realidades/imágenes discursivas que potencialmente podrían ser aceptadas y objetivamente construidas, dependiendo de los intereses de las oligarquías blancas-mestizas, en disputa con las resistencias alternativas.

Siempre queda la felicidad y esperanza del paraíso cristiano. Así se entiende el conservadurismo vigente en la provincia, y porqué recién en 1980 se rompió el tradicional triunfo conservador (Ramón, 1979, pág. 88), con victoria conservadora-reformista de la DP. El populismo desde una mirada teológica-política se trata del monopolio de las Imágenes Sagradas y su ritual,

con esos elementos eclesiásticos que son sagrados, tu puedes reconstruir lo que les de la gana (...) me parece que la política usa muchas cosas de la religión (...) los ritos son al final, es haber que les damos, una ostia o algo; la gente sale satisfecha (...) que partido político no quisiera tener a sus militantes todos los domingos, la influencia es brutal hasta el día de hoy; está en las entrañas, desde todos los símbolos que la iglesia usa (Arias, 2021) (información oral).

Y a nivel de la provincia, como en el caso del cantón Chaguarpamba, “casi todos los barrios tienen una imagen de NSC, algunos incluso tienen sus fiestas; está presente con todos los fieles” (Calva, 2022) (información oral).

Me gustaría cerrar esta sección con un proceso de desublimación estética o desencantamiento de nuestro icono sagrado mediante la experiencia que nos compartió el historiador José Carlos Arias.

Ya no tiene nada de lo que pudo ser; se toca una fibra muy sensible, tuve la oportunidad de descubrirla, de tenerla ahí; es policromada pero desnuda (...) intentaron hacer como una versión de Guadalupe de Extremadura, que la vinculan con la de México, pero eran imágenes de candelabro (...) era más fácil. Encontré un orificio de cinco centímetros, encontramos dos pergaminos de 1956 y 1837 de las dos veces que la virgen se quemó (...) que casualidad se quemaba todo menos cabeza (...) ¿Qué representa la cabeza? ¿Qué son los serafines?; representan la sabiduría (...) se trasvasa lo mismo a NSC; no se nos quemó toda, quedó la cabeza, es la misma. El escultor le puso el cuerpo. Para saber hay que hacer un análisis de la madera (...) además que el escultor era malo (...) hay que ver si tiene las fosas nasales, mascarilla de plomo, ni eso. Creo que tenían mucha premura y precisión social. Imagínate que se nos quemó la Virgen, se quemaba la fe, la gente no entiende que son mediaciones (Arias, 2021) (información oral).

### 5.3.3 Fiesta de la Integración

#### Ilustración 13 - Elaboración de Tortillas en Chuquiribamba



Fuente: (Chuquiribamba, 2022).

Toda jornada religiosa termina con el respectivo baile popular, en la plaza central de Loja, del 4 al 8 de septiembre, se desarrollaron “*Las noches del peregrino*” que, son conocidas como las noches de los castillos, por el uso de este tipo de artefacto festivo. El compañero fotógrafo Santiago León, quién me acompañó durante la peregrinación oficial, me habló sobre una celebración que acontece en su pueblo, *Chuquiribamba*; me comentó, “se trata de una fiesta diferente, que tiene presencia campesina e indígena; que toda la comunidad organiza, muy festiva”, por esta razón nos enfocaremos en la fiesta de la integración, esta celebración es periférica y marginal dentro de la programación oficial

de las fiestas marianas. Esta celebración es expresión de la ruta alternativa a la oficial, expresión del catolicismo dionisiaco y popular.

Las fiestas de las tradiciones subalternizadas “no tienen feriados nacionales ni locales” (Minga, 2022) (información oral), son invisibilizadas por las celebraciones hegemónicas. Estas celebraciones suelen ser vistas como cosas marginales o de cholos, “todavía existe mucho racismo, aun es un insulto decir indios o chinas; en relación con la ignorancia de Colón, que pensaba que llegaba a otro lado” (Zhingre, 2022) (información oral). La fiesta de la Integración es parte de las celebraciones tradicionales de origen quechua y también es expresión del orden festivo católico.

Para contextualizar nuestra festividad desde una perspectiva quechua, debemos caracterizar las celebraciones andinas, teniendo como referencia en la región la de las comunidades Saraguros.

Las fiestas se organizan en base a los *pinshis*<sup>121</sup>, como base la **reciprocidad**; en este periodo se dan los [1] *cambios de autoridades o mando comunitario*; [2] *directiva del colegio y escuela*; y [3] *las directivas de grupos de mujeres o jóvenes*. Por eso, antes existen las *asambleas comunitarias*, para revisar la *planificación anual*, base de la **democracia comunitaria**, se trata de *consenso comunal andino*, tratar de **mandar obedeciendo**. El día de fiesta, hay los baños de florecimiento en *los lugares sagrados*. También comienza la vocación de los jóvenes de las comunidades (Minga, 2022) (información oral).

Precisamente, las relaciones económicas quechuas-saraguros se basan en un sistema amplio de intercambios recíprocos. La mayoría de prácticas y celebraciones comunitarias son producto de *mingas*. “Dos niveles de reciprocidad operan en gran parte de estas mingas. Hay una paga inmediata al trabajador (*mingado*) en forma de alimento y bebida. En segundo lugar, en la mayoría de los casos, se espera que el hospedero (...) ofrezca su trabajo cuando la gente que le ayuda auspicio en lo posterior sus mingas propias” (Belote, 1998, p. 190). Las mingas responden a la construcción de proyectos comunitarios (casas comunales, puentes, caminos, escuelas, iglesias, festividades). Las festividades (*raymis*) son organizadas mediante mingas y en estas, el anfitrión obtiene reconocimiento social por su generosidad. El **anfitrión** es un mecanismo de control de la *desigualdad*, mediante la *re-distribución* comunitaria de la riqueza. Taita Benigno (Zhingre, 2022) nos comenta que estas fiestas son producto de las resistencias,

en este sentido nuestros referentes son [1] *Tupac Amaru y Fernando Daquilema*, [2] *Mama Dolores Cacuango y Mama Transito Amaguaña*, [3] *Las escuelas clandestinas y Leónidas Proaño*, y [4] *el levantamiento de los 90*.

<sup>121</sup> Aportes económicos en dinero, productos o servicios de los invitados a la fiesta; se considera un acto de reciprocidad.



Recién en esta época el Estado nos consideró como actores, no como antes, como animalitos. En Saraguro, recién en el 2000 ganamos una elección. Para 1986 [las fiestas] ya perdimos con el capitalismo. En el 87, wambra de 17 años, nos íbamos a Otavalo, tenemos afinidad con ellos, no con otros. (...) Y el grupo de danza íbamos al Inti Raymi, ahí descubrimos que era. Y prendimos el fuego sagrado. Para 1988 ya hicimos en Lagunas el Inti Raymi. Los curas excomulgaron a nuestros padres (...) los curas se enriquecían con el trabajo de los indígenas y trabajadores. Así avanzamos hasta 1996, cuando comenzamos con la educación bilingüe” (Zhingre, 2022) (información oral).

En este contexto, entre la hegemonía católica y la resistencia Saraguro, podemos ubicar a la *fiesta de la integración* en honor a NSC, se trata de una celebración de las parroquias Chuquiribamba<sup>122</sup> y Chantaco<sup>123</sup>. El día 22 de agosto de 2022, se dio el encuentro entre estas comunidades en el barrio el Carmelo. Lo característico de esta celebración es que, cada una de las parroquias tiene su propia Imagen Sagrada de NSC, indiferente al principio del dios único occidental. De forma tradicional, las autoridades civiles y eclesiásticas encabezan las peregrinaciones. A diferencia de la sacralización hegemónica, actualización barroca de la segregación originaria, esta peregrinación se trata de lo que Rodolfo Quiroz Rojas, lector de Mariátegui, denomina como una “*espacialidad indígena*”; otra sacralización en resistencia, expresión de un catolicismo reprimido bajo la hegemonía del orden oficial.

Siguiendo el esquema de fiesta de Maximiliano Salinas Campos, los elementos festivos son la salud, comida, amor, (Campos, 2003, pág. 88) música, danza y fantasías/utopías. La comida es central en las celebraciones religiosas. En el caso de las comunidades andinas, se trata de la **pambamesa**; que es, “un contenedor de la memoria; un **achikyachik**, su realización. Rememora el sentido, los valores, los principios del **ayllu**; nos recuerda la importancia de la **reciprocidad**, del **ranti ranti**, del **saber compartir**” (Kowii Maldonado, 2019, p. 26). El valor fundamental de y para la organización de las festividades populares de origen quechua es, “la **reciprocidad** o los **pinshis**” (Minga, 2022) (información oral). Lo cual es evidente, en la preparación de las tortillas de maíz, la comunidad se integra mediante el trabajo comunitario y colaborativo.

Se trata de los buenos vivires disponibles en los Andes bajos, siguiendo a (Storini & Quizhpe, 2021, pág. 845) es una expresión de **Mukuna de los Saraguros**. “Lo que la mukuna busca concretar es el **comunitarismo**, entendido este último en el sentido de **minka**, un conjunto de personas que se benefician mutuamente de la **contribución recíproca** y que no pueden tener existencia individual” (Storini & Quizhpe, 2021, pág.

<sup>122</sup> En quechua significa, la llanura de Dios-Inti (Sol).

<sup>123</sup> En quechua significa, Corral de llamas.

845). Desde, “un enfoque económico la mukuna es un proceso de **redistribución y reciprocación**” (Storini & Quizhpe, 2021, pág. 841).

implica una estrecha relación con la tierra, con las chacras donde florece la vida y el alimento, con el cuidado y la crianza de los animales, *con la fiesta en el trabajo colectivo*, en la minga. (...) los pueblos ligados a la tierra, no buscan transformar el mundo sino entenderlo, aspiran a la crianza mutua entre todas las formas de vida (Avendaño, 2009, p. 17).

**El mukuna es una expresión concreta de los buenos vivires, es un SPP.** Una forma bonita de vivir la vida, en medio de la virtualidad festiva. Los buenos vivires se manifiestan como un tiempo-espacio “unificador en torno a la vida ya que la vida es el gran elemento totalizante y relacional (Friggeri, 2021, p. 4). A diferencia del antropocentrismo occidental se reproduce un paradigma **cosmocéntrico**. La vida comunitaria se mueve en “una dinámica que consiste en un ‘mirar atrás para ir hacia adelante’ como expresa el principio aymara del quip nayra/quip ñawi” (Friggeri, 2021, p. 4); la fiestas como marco general, de la reproducción del rito, es la rememoración de una raíz diversa (Glissant, 2002, p. 25). Lo cual nos invita a pensar en otros tiempos por venir (Pachacútec).

En el caso de los Saraguros, resiste una organización festiva-cosmocéntrica de la comunidad, es decir, el orden económico no se hegemonizó imperialmente sobre las otras dimensiones de la existencia. Por eso, podemos hablar de otra economía subsumida a un orden festivo-cosmocéntrico, organizado por una democracia comunitaria. Se trata de las prácticas “económicas de **rantimpa, makipurana o contribución recíproca** en el actuar colectivo de la mukuna que abarcaría la *redistribución y el consumo comunitario* con el fin de aproximarse al **bienestar colectivo y al cuidado de la vida**” (Storini & Quizhpe, 2021, pág. 838). Se trata, “en kichwa la **mukuna o muguna**, en aymara la **mokota** significa: *masticar, triturar o reducir a lo mínimo alguna cosa*. Lo dicho a la vez permite hacer una crítica del individuo como sujeto de acumulación, consumo y proliferación del hambre, contraria al cuidado de la vida **kawsay hichushka**” (Storini & Quizhpe, 2021, pág. 838). Se trata en la dimensión política de una democracia comunitaria, en la dimensión económica del rantimpa, makipurana o reciprocidad; y en la dimensión ideológica-religiosa del comunitarismo. Se trata de sentir la conexión con la Pachamama/comunidad; de hacer comunidad mediante la reciprocidad y el cuidado y disfrute de la vida.

Regresando a la fiesta, después de la eucaristía se realiza la bendición pública de las *tortillas de maíz* y el *intercambio* de las mismas. Es inevitable vincular a la hostia

católica, como símbolo del cuerpo de Cristo, con las tortillas de maíz. Simbólicamente, el *maíz*, es una planta *sagrada*, desde donde viene la vida, para las comunidades indígenas y campesinas de los Andes. Conocido por los pueblos originarios “como grano de los dioses por sus nutrientes, el maíz ha sido el grano que ha servido de alimento principal de nuestros indígenas. El mote pelado, con cáscara y choclo hasta la ‘chicha’, se consumen en la actualidad, especialmente en la Sierra ecuatoriana” (El Tiempo, 2023). El intercambio festivo o expresión del mukuna quechua-saraguro, recrea los principios andinos de *reciprocidad*, *complementariedad* y *correspondencia* (Estermann, 2006) entre las comunidades de ambas parroquias. Se trata del uso del **rito con fines interculturales**, es decir, para el *reconocimiento e integración*; no como herramienta de dominación (Walsh, 2010). *Se pasa de la adoración al encuentro*.

#### **Ilustración 14 - Fiesta de la Integración de Nuestra Señora del Cisne e Intercambio de tortillas**



Fuente: (Barrio Llanitos Verdes Cumbe, 2022).

La música, como ritmo y manera particular de administrar el tiempo de forma festiva, permite o incentiva la sincronización o encuentro entre los participantes. “A través del baile se mueven los centros energéticos, se toma energía, son saberes” (Poma

G. , 2022) (información oral). Suena una *banda de pueblo* que toca *chicha*, *cumbia* y *tecnocumbia*. Las bandas de pueblo existen desde las “primeras décadas del siglo XIX, este ensamble instrumental le permite al *mestizo* identificarse con los géneros musicales *militares*, en una primera instancia, y eminentemente *nacionales* en una segunda, aspecto que le permitió un gran desarrollo de varios estilos, incluso los religiosos al finalizar dicho siglo” (Mullo, 2009 , págs. 42-43). Estas bandas “mantienen una fuerte relación con las comunidades a las que pertenecen, de ahí que inclusive los nombres que asumen como agrupación sean los mismos de los lugares en los que viven: Banda de Zábiza, Banda de Nayón, Banda de la Magdalena, Banda de Guayllabamba, etc.” (Puchaicela, 2016, pág. 44).

#### Ilustración 15 - Banda de Pueblo, 15/08/2022



Fuente: El autor.

En el caso de Loja, la popularización del consumo de música de banda, tomo impulsó con la vinculación entre la música académica de la elite y los ritmos de carácter popular, y con la masificación del uso del radio, desde las primeras décadas del siglo XX. No es casualidad que, durante este periodo el cura Lautaro Loiza y el músico Salvador Bustamante Celi impulsaron la modernización del catolicismo que, podríamos llamar de lúdico, en el contexto del centenario de la independencia, expresión del barroco republicano. En este periodo se popularizaron piezas musicales como, el “‘Himno de la Coronación a la Virgen del Cisne’ con música del maestro Salvador Bustamante Celi (1876-1935) y letra de Máximo Rodríguez (1874-1948), o el pasodoble flamenco ‘Virgen del Cisne’ con letra y música de Rafael Carpio Abad (1905-2004) con arreglos para banda del profesor Ángel Huiracocha” (Ramírez, 2016, pág. 84). Como nos comentó el

historiador lojano Benjamin Pinza, los espacios festivos, relacionados con la música y la literatura, no sólo significaron la comunión transitoria de las diversas clases sociales, sino también la posibilidad de movilidad social para grupos subalternizados.

Con el colapso del sistema hacendatario-gamonalista castellano se cuestiona el monopolio de la elite sobre la Imagen Sagrada de NSC, la reproductibilidad técnica de las imágenes pasa a ser cuestión de la burguesía y del mercado, se rompe el orden jerárquico castellano, pese a su persistencia. Con el aburguesamiento de nuestra economía, llega la *televisión local*. En este periodo se reconfiguran mercantilmente las jerarquías tradicionales, lo cual se entiende en este pasaje comentado por Benjamin Pinza.

Hace unos cuarenta años era una aristocracia cerrada (...) yo me recuerdo que Walter Jaramillo, alto bien puesto, no era de los ojos azules; pero, era moreno y buena pinta. Se enamora de una Valdivieso, de la crema; a la final le propuso matrimonio. ¡¡Era un escándalo, como así un cholito!! Luego la cosa se dio (...) el fue el que trajo la televisión (...) creo fue el primero en romper ese círculo (Pinza, 2022)(información oral).

La frontera social castellana, se vuelve permeable, por la emergencia de la nueva burguesía de las imágenes-espectáculo.

#### **Ilustración 16 - Noche del Peregrino, 02/09/2022**



Fuente: El autor.

La fiesta de la Integración, al igual que las noches del peregrino, vienen acompañadas de *castillos*, *fuegos artificiales* y *vacas locas*, financiadas tradicionalmente por los priostes del Azuay. Los castillos “combina una aparatosa arquitectura efímera con el elemento del fuego y la luz (...) buscaba la creación de un día artificial en medio de la noche (...) son la máxima *apoteosis visual de lo lúdico a nivel colectivo*” (Sánchez, 2002,



p. 251). El padre Enry, a quién conozco por su labor en la Pastoral Social Cáritas (PSC), caracteriza las fiestas populares-religiosas como,

cuestiones que se han combinado, del mundo del cristianismo, lo festivo, esas formas de vida; idiosincrasias se van combinando (...) te queman un castillo que cuesta entre 1500 a 2000 dólares, contratan una orquesta que puede costar unos 6000 dólares. (...) compran trago y se emborrachan, bailan (...) sobre todo gente de la Azuay. Es algo irracional, se quedan pobres; es la fe. Desde la razón no se entiende, gastan tanto dinero y tiempo; que tanto necesitan (Armijos E. , 2022) (información oral).

La importancia de estas actividades se remite a varios episodios de resistencias alternativas, como la respuesta popular al Reglamento de Policía de 1862. Para el padre Enry, “la fe, las creencias de los fieles más humildes, de los que se endeudan para celebrar a NSC, también es una expresión de las culturas y tradiciones indígenas; por eso, la presencia de María con los campesinos que, son en su mayoría indígenas. También es la madre tierra” (Armijos, 2022) (información oral). Se trata de la expresión de los SPPs barrocos en resistencia ante los SPPs neoliberales.

**Ilustración 17 - Campaña Salvemos El Cisne de Pastoral Social Cáritas – Loja, 11/08/2022**



Fuente: El autor

Para finalizar me gustaría compartir la experiencia de dos luchas comunitarias en torno a NSC. La primera en dialogo con el padre Enry Armijos, quién es reconocido por su activismo social, sobre la relación de NSC y la Pachamama, expresó que,

Se trata de escuchar el llamado de *Laudato si'* o del *Fraterno tuti*, la protección de la Casa Común y enfrentar la cultural del descarte, se trata de la conversión ecológica de la iglesia, es un cambio de vida (...) es cuidar la casa común, los páramos, pastizales, agua; tener responsabilidad del cambio climático, buscar el desarrollo humano y solidario con la Madre tierra no solo vale la economía (Armijos, 2022) (información oral).

Lo interesante es la “aproximación integral para combatir la pobreza, para devolver la dignidad a los excluidos y simultáneamente para cuidar la naturaleza” (LS 139) (Francisco, 2015, pág. 108). Actualmente, en la cordillera de Fierro Urco, incluida la parroquia de El Cisne, lugar sagrado para las comunidades quechuas y católicos, el Estado ha entregado “siete concesiones mineras que suman 27.272 hectáreas en las que se han detectado yacimientos de oro, plata y cobre, según información del Catastro Minero del Ecuador” (Beltrán, 2022). Razón por la cual, el padre lidera la *Campaña Salvemos El Cisne* de la Pastoral Social Cáritas-Loja, que moviliza a una parte de la iglesia, al movimiento indígena local, a movimientos juveniles, feministas y ecologistas en la lucha antiextractivista/antiminera/antineoliberal. Confrontación entre SPPs realista con SPPs barrocos.

### Ilustración 18 - Peregrinación Nuestra Señora del Cisne; 20/08/2022



Fuente: El autor.

La segunda experiencia que me interesa mencionar es la *Rebelión de los Paltas*. Me gustaría partir de la reseña hecha por el historiador Benjamin Pinza,

Una vez que escribí un artículo porque esto de la Basílica ha servido para hacer un atraco a la gente pobre, nunca a los ricos; me fui al Cisne y hablé con el síndico. ¿Cuántos miles de millones de dólares han entrado al Cisne? Por lo menos pongan talleres artesanales para que la gente se ayude a vivir; ¿Para qué sirve la Basílica con tanta pobreza alrededor? Me mando a llamar el Obispo Cerasuolo, fui y hablamos punto por punto y no era mentira; no tuvo argumento. (...) Este obispo fue de una codicia, él tuvo la osadía de ir a los pueblos a vender las custodias de oro y plata, y los Cristos. La gente se rebeló contra eso... (Pinza, 2022) (información oral).

Precisamente el año 2001, “un grupo numerosos de cisneños se tomaron las principales instalaciones religiosas del Santuario: la Basílica y el convento, en protesta de la disposición diocesana de negar la negociación de contrato con los oblatos” (GAD Loja, 2023), es decir, por el cambio arbitrario de las autoridades que administraban el templo.

“El pueblo de El Cisne contra la enajenación de su patrimonio; la diócesis de Loja venía gestionando a su favor ante el Instituto Nacional de Desarrollo Agrario (INDA) la legalización de algunos predios patrimoniales considerados cisneños” (GAD Loja, 2023). Ante lo cual la Junta Parroquial del Cisne, apoyada por la CONAIE y La Confederación Nacional de Afiliados al Seguro Social Campesino-Coordinadora Nacional Campesina (CONFEUNASSC-CNC), se opusieron al avance de este proceso irregular.

Los principales argumentos presentados por los movilizados fueron,

pretender privatizar el patrimonio ancestral del Cisne; por la constante discordia entre la *Diócesis* y el *pueblo* de El Cisne desde tiempos ancestrales; ausencia de información sobre los donativos de la imagen e incumplimiento del acuerdo del 2001 entre la curia y el pueblo; [y el] abuso de autoridad y nepotismo del cura encargado del Santuario (GAD Loja, 2023).

Este proceso de resistencia fue llamado como, **La Rebelión de los Paltas**. Luego del levantamiento los dirigentes de estas movilizaciones fueron perseguidos por los poderes eclesiásticos y civiles. Para el año 2008, se dio el *retorno de los Paltas*, por resolución del El Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos de Ecuador (CODENPE) se legalizó la comunidad indígena del Pueblo Palta. La sublimación estética administrativa-burocrática que no cambia nada. Aun así, “el pueblo Palta poco queriendo recuperar, ahora tienen su organización parte del Ecuarunari, su representante ahora quedo dirigente de territorio, no tienen su lengua o vestimenta, pero si la autoidentificación” (Zhingre, 2022) (información oral); se mantiene la posibilidad latente de acuerpar un proyecto emancipador.



**Tabla 6 - Sentispraxispensares festivos en Nuestra Señora del Cisne 2022**

	Resistencias	Pactos/Imagen	Segregación		Dispositivo	Imagen Sagrada (Leviatán- Pachamama)	Rito	Sentires	Prácticas	Pensares
			Espacio	Tiempo						
<b>Barroco Fundacional</b>	Guerrillas	Hacienda	Haciendas Indígenas una legua a la redonda	Calendario de fiestas católicas	Segregación originaria- Necropolítica	Madre mestiza- Diosa del agua	Misa-Fiesta en el Cisne	Miedo Venganza  Dionisiaco Castellano Popular	Guerra Reducción Guerrilla	Dramático- Sacrificial esteto- centricidad
<b>Barroco Ilustrado</b>	Ejidos	Cabildo- Federalismo	Haciendas Ciudad moderna (Integración repúblicas)	Tiempo- literatura (fantasía)	Biopoder Ley	Literatura- Rosaura-La emancipada Símbolo federal	Misa-Fiesta-Feria- El Cisne	Orgullo Humillación  Resistencias políticas	Escritura Oral	Positivismo Liberal
<b>Barroco Republicano</b>	SPPs de origen andinos	Estado católico	Hacienda Ciudad- integración lúdica-festiva	Tiempo lúdico- recreación	Catolicismo republicano	Estado madre- paternalismo Despótico	Misa-Feria- Peregrinación- Fiesta en Loja	Sedante Opio Tropicalización	Transescritura Ventriloquia Fiestas, juegos	Burocrática colonial Popular
<b>Barroco Neoliberal</b>	SPPs populares	Mercancías	Hacienda moderna	Artes Vivas	Necropolítica de la prosperidad	Madre de los migrantes	Misa-Feria- Peregrinación- Fiesta en Loja y residencia de los Migrantes	Apatía Terror Hedonismo	Compra- venta Minka	Romántico- melancólico Instrumental necropolítico

Fuente: Elaborada por el autor

## 6 Las Parrandas de Remedios en la región central de Cuba

Los dioses más fuertes son los de África. Yo digo que es positivo que volaban. Y hacían lo que les daba la gana con las hechicerías. No sé cómo permitieron la esclavitud. La verdad es que yo me pongo a pensar y no doy pie con bola. Para mí que todo empezó cuando los pañuelos punzó. El día que cruzaron la muralla. La muralla era vieja en África, en toda la orilla. Era una muralla hecha de yaguas y bichos brujos que picaban como diablo. Espantaron por muchos años a los blancos que intentaban meterse en África. Pero el punzó los hundió a todos. Y los reyes y todos los demás se entregaron facilito. Cuando los reyes veían que los blancos, yo creo, que los portugueses fueron los primeros, sacaban los pañuelos punzó como saludando, les decían a los negros: <<Anda, ve a buscar pañuelo punzó, anda>>. Y los negros embullados con el punzó, corrían como ovejitas para los barcos y ahí mismo los cogían. Al negro siempre le ha gustado mucho el punzó. Por culpa de ese color les pusieron las cadenas y los mandaron para Cuba. Y después no pudieron volver a sus tierras. Esa es la razón de la esclavitud en Cuba. Cuando los ingleses descubrieron ese asunto no dejaron traer más negros y entonces se acabó la esclavitud y empezó la otra parte: la libre. Fue por los años ochenta y pico.

Biografía de un Cimarrón, Miguel Barnet (1966) (2016)

En este capítulo se presenta el análisis de las Parrandas de Remedios en la región central de Cuba, en el caribe Latinoamericano. Para lo cual, en un primer momento realizaremos un acercamiento al contexto histórico de la Isla, con enfoque en la región central. Usaremos como referencia la lectura barroco-neobarrocos de la historia-historiografía latinoamericana. En un segundo momento, realizaremos una contextualización de Las Parrandas. Para finalmente dedicarnos al análisis ritual de las Parrandas Remedianas del año 2022, enfocándonos en las imágenes sagradas, elementos festivos y rito. Para desarrollar el presente capítulo se realizó un análisis histórico-historiográfico, una genealogía de nuestra festividad y una etnografía experimental-multisituada. Nuestro objetivo es comprender los mecanismos para la construcción estética-sentimental de la cubanidad; y encontrar *sentispraxispensares festivos* que tienden hacia la construcción intercultural, diversa y alternativa de nuestras sociedades. Los apartados que componen este capítulo son: 1. Breve historia estética-sentimental de la cubanidad, 2. Contexto de las Parrandas de Remedios, y 3. Análisis de las Parrandas de Remedios.

## 6.1 Breve historia estética-sentimental de la cubanidad

### 6.1.1 Barroco fundacional

Cuba se remontan a la vida de diversas comunidades originarias caribeñas de hace 6000 años (Pino, 1995) e incluso más antiguas. En 1492 arribó **Cristóbal Colón** (1451-1506), desde aquellos tiempos fue conocida como Cuba, ya sea por “Cubanacán” o por “Colba” (Márquez Arranz, 1985), nombres indígenas. En 1511, Diego Colón (1479-1526), hijo de Cristóbal Colón, fue nombrado virrey en La Española, lo cual provocó que Diego Velázquez de Cuéllar (1465-1524) invadiera Cuba, junto con “su secretario **Hernán Cortés** [1485-1547], el entonces encomendero **Bartolomé de las Casas** [1484-1566], Cristóbal de Olid [1488-1521], Bernal Díaz del Castillo [1492-1584], etc.” (Benavent, 2001, pág. 92). Las comunidades caribeñas contemporáneas se caracterizan por su *esteto-centricidad (aisthesis)*, *pragma-centricidad* (Estermann, 2006, p. 78) no solo por las comunidades originarias, también por los afrodescendientes que llegaron posteriormente esclavizados al continente y las tradiciones populares de origen occidental. Los caribeños originarios fueron percibidos como una amenaza para los europeos (Echeverría, 2011, p. 213), el monoteísmo occidental fue cruzada católica (Freud, 1991, p. 20), guerra y tabla rasa imperial (Hobbes, 2003). Ante lo cual, la resistencia indígena fue encabezada por **Hatuey**, cacique quisqueyano de la región de Guahabá, en la actual Haití, desde donde migró su resistencia a Cuba. A los dos o tres meses el caribeño fue preso y quemado vivo por los europeos (Centro de Estudios Militares de las FAR, 2014, pág. 151). Así se configuró nuestra *característica dramático-sacrificiales* (Alvarado-Borgoño, 2016, p. 331) o *guerra santa necropolítica*.

Remedios “es reconocida como el *octavo emplazamiento español* más antiguo de Cuba, (...) de manera oficial, ha quedado establecido 1515 como año de su *fundación*” (Castellón, Aróstegui, & Medina, 2015, pág. 574). Originalmente el poblado se ubicó en Carahata (Cayo Conuco), “tierras del norte de la región [que] pertenecían a la provincia India<sup>124</sup> de Sabaneque, donde los descubridores encontraron los pueblos indios de Cavana o Savana, Caharate y Caybarién” (López, 2015, pág. 150). El asentamiento nació “con el nombre de Santa Cruz de la Sabana de Vasco Porcallo” (Castellón, Aróstegui, & Medina, 2015, pág. 574); quien fue “uno de los primeros conquistadores, que no contento con el poder adquirido con las *mercedes* de tierras y las *encomiendas* de indios, decide fundar su propia villa” (Martínez, 2009, pág. 71). Luego de dos movilizaciones del poblado, la

<sup>124</sup> Se refiere a territorios de comunidades originarias.

tercera fue la definitiva en 1578, “por producirse el 24 de junio, día de San Juan Bautista, llevó el nombre de *San Juan de los Remedios*, quizás con la esperanza de que fuera el «*remedio*» a tanto padecer. (Castellón, Aróstegui, & Medina, 2015, pág. 574). La fundación es el ritual, mediante el cual se procede a la segregación originaria del barroco fundacional; que, se compone de tres etapas (Costa & Moncada, 2021, pp. 9-10): la utopía evangelizadora, la sacralización del espacio y la religiosidad criolla.

Sobre la *utopía evangelizadora* (Costa & Moncada, 2021, pp. 9-10), a inicios del siglo XVII el “Real Consejo de Indias ordenó la destrucción de los pueblos de la banda norte de la isla, debido a que el comercio de rescate y contrabando” (Castellón, Aróstegui, & Medina, 2015, pág. 281). Se impone la soberanía de la corona, para proceder a la segregación originaria. Según la lógica del decreto real, fundada fuera de la soberanía real, Remedios era una ciudad *endemoniada*. Este periodo histórico se representa en la obra literaria de Fernando Ortiz (1881-1969), *La pelea cubana contra los demonios* (1959), llevada al cine por Tomás Gutiérrez Alea<sup>125</sup> (1928-1996). Este relato se refiere al proceso de *tabla rasa*, reparticiones y concentración de tierras que, “propició la formación de una fuerte **oligarquía terrateniente**” (Castellón, Aróstegui, & Medina, 2015, pág. 275); se trató del **pacto colonial**. Se establecen las *repúblicas de indios*” o “*indios reducidos a pueblos*” (Costa & Moncada, 2021, pp. 18-19), base del modelo hacendatario, y las república de españoles, base de la ciudad. El 15 de julio 1689 se *funda* de manera oficial el *Pueblo Nuevo* o *Santa Clara*, actual capital de las Villas. El historiador remediano Jesús Díaz nos comenta una definición dada por Leonardo Padura, “*Santa Clara es la única ciudad santa que tiene un origen diabólico*” (Díaz, 2022). Entre demonios, el exorcismo católico de la negra Leonarda (Evangelización) y la disputa por la administración de la tierra, se fundan las bases del Estado Colonial.

Segundo, se trata de la *sacralización del espacio* (Costa & Moncada, 2021, pp. 9-10), estetización (Echeverría B. , 2002) o sublimación (Marcuse, 2007, p. 62) originaria. Paralelamente, a la segregación, a la construcción de la ciudad y modelo hacendatario rural, se da la expansión de la nueva ideología. La Virgen María, “cuando en 1600 llegó

---

<sup>125</sup> Tomás Gutiérrez Alea (1928-1996), es uno de los principales representantes del Nuevo Cine Latinoamericano, movimiento que se presentó como crítica al cine comercial de Hollywood y al cine arte europeo, se preocupó por expresar una identidad latinoamericana, criticar al neocolonialismo y plantear una función social del cine dentro de los procesos históricos. Resaltar que el Instituto Cubano del Arte e Industria Cinematográficos (ICAIC) (1959), se convirtió en el espacio de creación artística y cultural de mayor relevancia crítica en los tiempos del Estado revolucionario.

hasta los predios remedianos como patrona del «*Buenviaje*» (Castellón, 2013, pág. 40) pacificó la villa como reino moderno colonial-católico. Nuestra Señora llegada de Barcelona-España, se presentó a unos pescadores y mostró afinidad con un *negro viejo ex esclavo lucumí desamparado*, integrando en su reino/villa las más heterogéneas tradiciones.

Tal fue el efecto de la llegada de María que se le construyó una iglesia, pese a que ya existía una, se “convierte en la única población de Cuba, (...) donde en una misma plaza central se erigen dos templos católicos” (Martínez, 2009, pág. 78). La historiadora remediana Marta Flores nos indicó que, la primera *iglesia, la de San Juan Bautista de Remedios*, fue “construida en 1545, (...) entre 1660-1690 tuvo su primera restauración, (...) posee arte *morisco*, aquí fuimos fundados (..) por *andaluces*, vinieron *moros* y *cristianos* unidos. La Iglesia es hoy el ultimo exponente del arte barroco del siglo XVIII en Cuba. (...) el pan de oro es de la última restauración en el siglo XX, entre 1944-1954” (Flores, 2022). Y la otra iglesia es, la *de Nuestra Señora del Buen Viaje* (1600). Esta referencia nos ubica frente a dos tendencias, la primera expresa un **catolicismo colonial imperial** y la segunda el surgimiento de un **catolicismo popular cubano** de heterogéneos orígenes. Lo que significó el nacimiento de una *religiosidad criolla* (Costa & Moncada, 2021, pp. 9-10) o catolicismo orgánico en suelo americano.

Frente al barroco fundacional (XVI-XVII), las comunidades originarias caribeñas resistieron como tales “hasta el siglo XVIII” (Castellón, Aróstegui, & Medina, 2015, pág. 275), a los “supervivientes indios olvidados se les unieron los esclavos negros huidos, formando conjuntamente *palenques*, las aldeas independientes que prestaron apoyo a los movimientos de resistencias más generales de los siglos XIX y XX” (Gott, 2007, pág. 39). Simultáneamente, las autoridades “intensificación del arribo (...) de nómadas indígenas provenientes del *septentrión novohispano*, particularmente de *chichimecos* y *apaches*” (Delgado, 2021, pág. 209). Paradójicamente, la codigofagia se caracterizó por la negación de cualquier otredad, mediante la *asimilación* y/o por la muerte sistemática de las comunidades que permanecían como tales. Desde el siglo XVI es “distinguible la existencia de negros libres (y de esclavos ‘cimarrones’ que escapaban a las ciudades y se hacían pasar por libres), (...) tempranamente surge y se desarrolla una sociabilidad negro-blanca (especialmente en La Habana) (López R., 2010, págs. 275-276) (Gott, 2007, pág. 39) que caracteriza la codigofagia cubana.

Durante estos dos primeros siglos “de ocupación española había en Cuba muchos ranchos de ganado; el azúcar y tabaco llegaron después” (Gott, 2007, pág. 521). Las principales amenazas al orden español-católico, fueron los piratas y corsarios, predecesores del tráfico de mercancías del naciente capitalismo y su moral; y los pueblos originarios y afrodescendientes, por lo seductor de su **sensualidad**<sup>126</sup>, por sus **religiones** (brujería) y por ser potenciales **subversores** del orden colonial (revolucionarios). El **pacto colonial** que impusieron las elites enfrentadas por la posesión sobre territorios y seres humanos esclavizados, negó o subsumió cualquier otredad, para construir ciudades, iglesias y haciendas; prolongación y parte del Gran Imperio Español.

### 6.1.2 *Neobarroco ilustrado*

El Imperio Español en crisis, buscó fortalecer el control burocrático y militar de sus colonias mediante las Reformas Borbónicas impulsadas por Carlos III (1759-1788). Cuba fue elegida como “lugar de ensayo de las primeras medidas reformistas en América” (Delgado, 2021, págs. 212-213), inició un proceso de “liberalización del comercio exterior en 1765, al autorizarse el comercio directo de Cuba con nueve puertos peninsulares” (Cienfuegos, 2001, pág. 143). Este proceso, fortaleció la posición de la oligarquía hacendaria cubana, y también gracias a los siguientes factores: la toma inglesa de la Habana (1762), la independencia de Estados Unidos (1776), que intensificó su compra de café, tabaco y azúcar; la Revolución Haitiana (1804), y “las continuas rebeliones y sublevaciones de los esclavos en la sureña isla británica de Jamaica” (Delgado, 2021, pág. 209), que promovió la migración de plantadores, técnicos, capital y esclavos dedicados a la producción de azúcar y al café; y, la independencia de Hispanoamérica continental que afianzó la relación de las elites cubanas con la metrópoli (López R. , 2010, págs. 273-274). En 1764, se crea la Intendencia de La Habana, que según el historiador Allan Kuethe, se trató de “la **refundación del pacto colonial**.”

Desde finales del siglo XVIII y durante el siglo XIX se consolidó el modelo del Ingenio, de la **sacarocracia**<sup>127</sup>, ligado con el monocultivo enfocado en suplir las demandas del mercado global. Es el paso de una feudalidad modernizada a una modernidad afeudalada” (Echeverría, 2011). Los oligarcas azucareros “administraron las

---

<sup>126</sup> A las mujeres afrodescendientes se las considera como “mujeres de vida sexual libre, sin el dogma de la virginidad ni los frenos e inhibiciones de la alta sociedad blanca, exhibiesen una bajísima fecundidad (Fraginals, 2001, pág. 201).

<sup>127</sup> Término usado para referirse a la “aristocracia” azucarera cubana.

instituciones que incentivaron la *innovación* y controlaron las *patentes*, lo que facilitó su participación en las *redes de transferencia tecnológica internacionales*” (García, 2014, pág. 180). En el Ingenio azucarero convivieron formas “de avanzado *capitalismo tecnológico y comercial* y un *régimen laboral compulsivo*” (García, 2014, pág. 170) o *esclavitud*.

A nivel global, los grandes imperios “abolían la trata en 1808<sup>128</sup> y la esclavitud en 1838” (García, 2014, pág. 172), lo que trajo crisis a Puerto Rico y a las Antillas. A diferencia, “Cuba inició su fase más expansiva gracias al *ferrocarril*<sup>129</sup> y a cambios tecnológicos, (...) dieron lugar al *modelo más complejo de plantación esclavista*” (García, 2014, pág. 180). La introducción de “maquinaria obligó a la contratación de blancos en las plantaciones, pues los africanos carecían de instrucción” (Vilches, 2001, pág. 122). Se acentúa la **segregación, división y especialización racial de la vida/trabajo**, característica esencial de la colonialidad del poder (Quijano, 2014, pág. 285). El modelo azucarero funcionaba mediante la articulación de tres elementos: La colonia (segregación racial de viviendas), la central (fabrica moderna) (distribución técnico-racial) y el ingenio (producción agrícola tradicional).

La sacarocracia cuestiona el monopolio ideológico de la Iglesia, “una clase que tiene más *fe en sus capacidades organizativas y técnicas que en la bondad divina*” (Fraginals, 2001, pág. 65). La **ideología del progreso** se presenta más eficiente y eficaz que el catolicismo tradicional en la consolidación del capitalismo periférico. Al respecto (Fraginals, 2001, pág. 67) señala que esta ideología se consolida a través de tres momentos históricos interrelacionados: 1. Introducción de la maquina a vapor hasta 1820; 2. El interés azucarero de manejar *sus propias capillas al interior del ingenio*; y, 3. Por Real Orden de 21 de marzo de 1800, el Rey permitió *edificar capillas en los ingenios*. La sacarocracia construye su propio **catolicismo o religiosidad criolla** al ritmo de la producción del azúcar.

La leña cortada se mide en tareas, de las que el mayoral lleva cuidadosa cuenta. **Jesucristo es así como el mayoral**: todo lo apunta, nada se olvida. Un día se acabará el mundo y será como el día de la semana en que se acaba el corte de la leña. Y del mismo modo que el mayoral nos castiga si no hemos hecho las

<sup>128</sup> En 1808, Estados Unidos prohíbe el tráfico de personas esclavizadas; en 1810, Miguel Hidalgo proclama un bando en México aboliendo la *Esclavitud*. Y en 1838, es el fin de la esclavitud británica.

<sup>129</sup> Significó la colonización objetiva de los territorios mediante el ferrocarril, Cuba fue el “séptimo país en el mundo que utilizó el transporte ferroviario. Se estableció la primera línea en 1839 entre La Habana y Güines, y rápidamente se extendió al este, formando una red que comunicó ingenios, puertos y ciudades” (Navarro M. E., 2015, pág. 80).

tareas de leña necesarias, Jesucristo nos condena si no hemos cumplido con nuestro deber espiritual (Fraginals, 2001, pág. 68).

En el lado oscurecido de la codigofagia, los afrodescendientes<sup>130</sup>, “traspasaron los símbolos y cualidades de sus ídolos a similares cristianos, tomando de ellos también sus nombres. Ello dio lugar a las festividades de la santería dedicadas a *Changó (Santa Bárbara)*, *Ochún (Virgen de la Caridad del Cobre)*, *Babalú Ayé (San Lázaro)*” (Herrera, 2001, pág. 81), entre los más representativos.

Sus santos se asomaron a los bateyes cuando reunida la dotación explotaba el contenido furor de los tambores. Agrupados en un solo y aniquilador trabajo hombres de las más diversas culturas, juntos por fatalidad histórica, pero con distintos idiomas, concepciones religiosas, expresiones musicales y todos con un mismo **terror** y una misma **ansia de liberación**, el batey fue como un *templo demoníaco* donde se iniciaba **una nueva creencia. La religión con dioses blancos y dioses negros, con rezos católicos al compás de tambores.** La ciudad habría de darle, mucho más tarde, la forma definitiva a este sincretismo. Pero allá estaban ellos, desahogando el dolor contenido, retomando a sí mismos y renaciendo. El ingenio, además de tumba, fue fragua (Fraginals, 2001, pág. 74).

Se trata de lo que (Campos, 2003, pág. 77) llamo como **catolicismo dionisiaco**. Alain Yacou (1940-2016) menciona, “allí los esclavos tuvieron que desarrollar muy rápido sentidos de esta **otra espacialidad**. Estos sentidos, claro está, forman parte de la ‘**cubanía**’ (en el sentido de la identidad nuclear cubana) o tal vez, fueron la base de *la cubanía desde abajo*, ya que muchísimos cubanos blancos habían llegado a la isla como inmigrantes” (Zeuske, 2002, pág. 129). Es lo que, en el caso andino, Rodolfo Quiroz Rojas llamo de “*espacialidad indígena*”, a partir de su lectura de Mariátegui, podríamos hacer un símil, “*espacialidad negra*”.

Simultáneamente, “la vida habanera adquiere un nuevo sentido. Se trata de una honda transformación ecológica que crea un extraordinario mundo de interrelaciones y negocios subsidiarios del azúcar” (Fraginals, 2001, pág. 55). Se trata de la mercantilización del mundo de la vida en medio de la modernización urbana. Cobraron relevancia “*la Sociedad Económica de Amigos del País*, *la Real Junta de Fomento*, los

---

<sup>130</sup> La presencia negra fue considerada una amenaza al orden social, “hasta el último tercio del siglo XIX la esclavitud es rural. (...) En cada siglo las reiteradísimas noticias de los alzamientos y palenques de negros cimarrones y hasta de los *suicidios colectivos* a que acudían los infelices esclavos en su desesperación” (Ortiz, 1963, pág. 82); pasando por *reclamaciones legales por la libertad, el uso de técnicas abortivas, envenenamiento de amos y mayorales, uso de las lenguas, saberes y prácticas originarias, desidia por el trabajo entre otras resistencias por documentar* (Lanier, 2023). Conspiraciones importantes al orden colonial ocurrieron en “1809, 1812, 1823, 1829, 1836 y 1848” (Estrade, 1998). Las más significativas, fueron la de 1812, “el *Cabildo Shangó Teddún* fue escenario de los preparativos de la conspiración de Aponte (...) (su líder, José Antonio Aponte [1760-1812], negro libre, presidía este cabildo)” (Herrera, 2001, pág. 85). Olga Portuondo, “lo interpreta como una de las primeras muestras de una conciencia política dentro de la población rural multiétnica de la Isla, que más adelante iba a ser la clase en la que se apoyaba en gran medida la rebelión independentista” (Portuondo O., 2003, págs. 158-167) (Kemner, 2023, pág. 36).



proyectos de una Escuela de Química, la fundación de las cátedras de Derecho Político y Economía Política, la *legislación burguesa sobre la tenencia de la tierra* y la modificación del *régimen fiscal* de los diezmos” (Fraginals, 2001, pág. 239).

La segregación originaria se actualiza y se extiende a través de división racial, sexual y de clase del trabajo, se trata del biopoder foucaultiano. Las artes y los oficios “estaban en manos de los negros. *El blanco trataba con desprecio las ocupaciones del negro*, pero en la **música** este alejamiento no era tan marcado. No obstante, el oficio de músico era inestable y pobre” (González & Rojas, 2008, pág. 33). En la reproducción fáctica del mundo de la vida los negros además de músicos “eran, (...) sastres o ebanistas; sin embargo, no podían ascender a plazas en las catedrales ni eran incluidos en los coros, por lo tanto, se inclinaron al **baile** (...) y ejecutaban danzas españolas, francesas y mestizas, que fueron conformando la **música cubana**” (González & Rojas, 2008, pág. 34). *Las primeras relaciones interculturales que posibilitan la construcción de una comunidad política heterogénea, al menos virtualmente, se da “al calor de la invención rítmica del negro, los aires andaluces, los boleros y coplas de la tonadilla escénica, la contradanza francesa, (...) originaron cuerpos nuevos”* (Carpentier, 1989, pág. 130). Carpentier expresa “que sólo el instinto -en este caso el **instinto rítmico**- de esos negros contribuyera a evolucionar la música cubana en su primera fase, sin afectar la forma ni el acervo melódico existente” (Carpentier, 1989, pág. 163).

La música negra siempre estuvo ligada a la *fiesta*, lo cual fue favorecido por “una circular del general Ezpeleta [que] estableció en 1839 que debía permitirse a los esclavos de las fincas de campo bailar a usanza de su país, en días de fiesta, bajo la vigilancia de los mayores, sus bailes conocidos por *tambores*” (Carpentier, 1989, pág. 264) (González & Rojas, 2008, pág. 36) (Herrera, 2001, pág. 80). En la ciudad, durante este periodo, “se pusieron de moda las escuelas de baile para señoritas y los bailes llamados de cuna, efectuados en casas particulares de baja posición económica que *acudían los jovencitos criollos de la época (petimetres) para bailar con las mulatas*” (Herrera, 2001, pág. 84). En estas tendencias festivas identificamos la construcción estética-sentimental de la cubanidad.

En la región central,

se encontraban las centrales más grandes del mundo entero, como la central Caracas, (...) *En esta región se encontraron las dotaciones más grandes de esclavos o patrocinados hasta 1886*. Con la separación del trabajo agrícola del trabajo industrial en el proceso azucarero (ingenio-central-colonia), que se

verificó justamente un poco antes de estos mismos años, la región se convirtió en un centro de atracción para labradores del campo, es decir, cortadores de caña, tanto negros libertos como más y más blancos pobres e inmigrantes (Zeuske, 2002, pág. 131).

Además de los africanos<sup>131</sup>, arribaron a la región, canarios y chinos culíes (Castellón, Aróstegui, & Medina, 2015, pág. 276). Es conocida “la presencia de **cabildos congos**<sup>132</sup> desde el siglo XIX, fundamentalmente en las antiguas provincias de Las Villas y Matanzas” (Valdés, González, & Hernández, 2017, pág. 42). Los cabildos “congos Musundi y Loango [de Matanza] y [en Las Villas] los Kunalungo o Kunalumbu – [acentuando] el de Sagua la Grande- [los cuales] se destacaron por sus atavíos suntuosos, camisas almidonadas, sombreros de copa, casaca, bastones, ajorcas, pulsos, collares y otros muchos adornos”<sup>133</sup> (Barnet, 2011, pág. 249) (Valdés, González, & Hernández, 2017, pág. 43).

En Remedios se observa una tradición de religiones africanas de origen **Bantú**, “que tenía su centro cultural en Mbanza Kongo, actual San Salvador, al norte de Angola” (Valdés, González, & Hernández, 2017, pág. 45). *Los Bantú* se encuentra presente en “*Santa Isabel de las Lajas, Placetas, Camajuaní y Remedios*, lo que manifiesta que el bantú es el elemento africano de más alta densidad demográfica histórica de la región central de Cuba” (González & Rojas, 2008, pág. 169). La expresión Bantú más importante en la isla es el *palomonte*, “organizado a través de toda Cuba en las llamadas **familias religiosas**” (Valdés, González, & Hernández, 2017, pág. 45); se caracteriza por el animismo, veneración de los ancestros, ritualidad centrada en la *enganga*<sup>134</sup> y en la creencia de un dios superior, deidades y espíritus (Valdés, González, & Hernández, 2017, págs. 46-47).

---

<sup>131</sup> Entre los años de 1722 a 1869, los archivos de la Parroquiales, “registran un total de 2504 negros de 26 denominaciones étnicas” (Valdés, González, & Hernández, 2017, pág. 38): Carabalí, Bambara, Congo, Mandinga, Mina, Bibí, Arará, Bran/Bras, Ganga, Lucumí, Bricchi, Guinea, Movinda, Costa de Oro, Macuá, Fanti, Mozambique, Marambi, Masgin, Suamo, África, Caramanti, Inglesa, Costa Ayuaco, Nación, Lalá. (Valdés, González, & Hernández, 2017, pág. 39). De forma similar que en la región “centro-occidental del país (...) las principales denominaciones metaéticas llegadas (...) [son] congo, carabalí, mandinga, mina, lucumí, gangá, macuá y arará” (Valdés, González, & Hernández, 2017, pág. 32)

<sup>132</sup> Posteriormente aparecen las *Asociaciones Mutualistas o de Recreo*, “debajo de esos nombres oficiales se escondieron antiguos *cabildos de nación, asociaciones de obreros, agrupaciones de personas que ejercían el mismo oficio y sociedades exclusivas de mujeres*” (Lanier, 2023, pág. 71). Las comparsas al igual que las “fiestas carnavalescas se suscita la misma situación; estas se convirtieron en escenario de amparo para las actividades revolucionarias subversivas (Herrera, 2001, pág. 85).

<sup>133</sup> Los paréntesis fueron agregados por (Valdés, González, & Hernández, 2017, pág. 43)

<sup>134</sup> “Recipiente mágico constituido por elementos de la naturaleza de todos los orígenes, base de todas las acciones rituales de los creyentes” (Valdés, González, & Hernández, 2017, pág. 47).

La región central de Cuba (Remedios, Placetas, Camajuani) se caracteriza por el **Lombanfula**, de “origen bantú que utiliza el **agua** y las **piedras** de ríos en sus ritos. No utiliza la enganga ni trabaja con muertos. Su práctica es estrictamente familiar y criptica, y por designio ancestral del clan” (Valdés, González, & Hernández, 2017, pág. 123). Los orígenes cubanos de esta religión se ubican en el *ingenio San Rafael*, luego *Jinaguayabo*, “propiedad de la acaudalada familia de los Rojas y enclave (...) para la entrada de africanos esclavizados a la jurisdicción” (Valdés, González, & Hernández, 2017, pág. 62). En Remedios

*la desembocadura del río Jinaguayabo es el lugar sagrado de la purificación, ahí se efectúa la cunayanga*<sup>135</sup>, pues ha sustituido al río Congo de las selvas de los Yombes; los balaos se han integrado a algunas partes de los rituales, hábitos cristianos se han incorporado a las ceremonias y a los altares (Valdés, González, & Hernández, 2017, pág. 146).

En este contexto de asimilación necropolítica barroca y su actualización en el biopoder neobarroco despótico, resisten en la oscuridad de la historia diversas tradiciones oprimidas.

### 6.1.3 Neobarroco republicano y sus límites

De manera sintética el siglo XIX nos trajo “la emancipación de los esclavos”<sup>136</sup> (1868-1886); la concentración y modernización de la industria azucarera (1870-1880); las guerras de independencia y la construcción de las bases del Estado cubano<sup>137</sup> (1868-

<sup>135</sup> Cunañanga – kunañanga – ñanga – cunayanga – kunayanga – yanga (R) (P) s.: río, poza sagrada // s. (R) lugar sagrado donde se une el río y el mar. (...) yanga: agua consagrada a fines rituales. (...) yanga: recipiente con agua para fines rituales; (dial) lago, estanque (Valdés, González, & Hernández, 2017, pág. 114)

<sup>136</sup> En el ejército mambise destacaban dirigentes orientales afrodescendientes pertenecientes a los llamados “**libres de color**”: Antonio Maceo (1845-1896), José Maceo (1849-1896), Quintín Banderas (1837-1906), Flor Emiliano Crombet (1851-1895), Agustín Rabí, Guillermo Moncada (1841-1895), entre otros. La lucha independentista se fusionó orgánicamente con la lucha por la igualdad racial, “Agramonte o Cisneros Betancourt: declaraban la igualdad de todos los cubanos por encima de las divergencias raciales” (Kemner, 2023, pág. 45). Mientras, el patriciado criollo “de las provincias insurgentes esperaban del éxito del movimiento independentista principalmente para poder participar en el ejercicio del poder y conseguir mejores condiciones económicas” (Kemner, 2023, pág. 45). Era su forma de enfrentar, “la alianza engañosa entre la sacarcracia cubana y los gobiernos liberales españoles. [Que] consistía en que, a cambio de la conservación de la esclavitud los sacarócratas no apoyarían ningún movimiento independentista” (Vilches, 2001, pág. 121). Precisamente, “*explotar los ‘miedos raciales’ latentes habidos entre la población criolla blanca de la Isla era una de las herramientas más eficaces de la propaganda española que llevó al fracaso del primer movimiento independentista*” (Kemner, 2023, pág. 46). La guerra se resuelve parcialmente con el pacto de Zanjón (febrero 1878), más que un acuerdo de paz fue una tregua, ya que en 1879 empezó la Guerra Chiquita (1879 - 1880), breve pero sangrienta.

<sup>137</sup> Durante el siglo XIX, los Estados Unidos se convirtió en el principal imperio capitalista, desde este periodo se establece la dependencia “económica de la Isla; la anexión político-militar será posterior. De tal suerte, la mayoría de movimientos políticos cubanos se mueven entre el **anexionismo** a los Estados Unidos y la *independencia* republicana. La guerra de independencia estalló con el Grito de Baire (1895), el republicanismo popular encabezado por Gualberto Gómez y José Martí es secuestrado por la elite. Finalmente, la guerra necesaria se resolvía con “la intervención norteamericana de 1898 en Cuba, Puerto

1898-1909)” (Zeuske, 2002, pág. 130). Ante el persistente racismo estructural, los exesclavos “necesitaron tres guerras (casi cinco, si se cuentan la ‘guerra chiquita’ y la llamada ‘guerra hispano-americana’ (...)), para aparecer como actores militares y políticos en fuentes oficiales” (Zeuske, 2002, pág. 129). Las guerras por la independencia fueron secuestradas por la elite que construyó un “*orden republicano excluyente, oligárquico y racista* que fue disputado por un movimiento de pensadores y líderes negros contrarios a este modelo de nación” (Fernández & Hall, 2023, pág. 115) (Cabrera, 2008, pág. 211). La oligarquía posee el ímpetu de la *contraconquista* de Lezama Lima, es la fuerza del neobarroco estatal, se trata de la construcción de la *transculturación* de Fernando Ortiz, como mecanismo homogeneizador del ciudadano cubano.

Por idea de Gualberto Gómez y su círculo (Lanier, 2023), en 1888, aparece el **Directorio Central de las Sociedades de la Raza de Color**; luego se creó la **Agrupación Independiente de Color** (1908), “movimientos políticos más trascendentes en materia de integración, igualdad y justicia social en la historia de la región” (Fernández & Hall, 2023, pág. 127). Pocos meses después se creó el **Partido Independiente de Color** (1908) (PIC),

que proyectaba, mediante una actuación autónoma, la búsqueda de la igualdad negada a los negros. En el año de 1912 en la provincia de Oriente, como respuesta a una movilización pacífica del Partido, el ejército reprimió a los supuestos alzados. Al margen de las polémicas cubanas más recientes, en torno a si fueron 3.000 o 300 los negros asesinados en la provincia oriental durante la denominada “**Guerra Racista**”, sí quedó claro que éstos no podrían aspirar a poseer un partido político propio para reivindicar los derechos que les fueron arrebatados en la práctica social (Cabrera, 2008, pág. 213).

Esta respuesta consensuada entre los principales actores del statu quo, fue una verdadera contra revolución preventiva (Fernandes, 1987, pág. 317), la negación de cualquier otredad o actualización nacionalista del barroco fundacional. Este *genocidio* es el acto ritual, dramático-sacrificial (Alvarado-Borgoño, 2016, p. 331) del **pacto republicano** que, pretende mantener y actualizar la segregación originaria. Esta perspectiva higienista y racista, se prolonga formalmente en los inicios de las ciencias humanas cubanas, liderada por Fernando Ortiz (1881-1969), quien influido por el pensamiento de Cesare Lombroso (1835-1909), desarrolló la premisa que “las actitudes criminales del negro en la sociedad cubana están relacionadas a sus orígenes africanos y salvajes” (Cabrera, 2008, pág. 211), es decir la “explicación de la criminalidad del negro

---

Rico y Filipinas” (Estrade, 1998, pág. 87). Estado Unidos impone la “*Enmienda Platt , Tratado Comercial y cesión de las bases navales y carboníferas como la de Guantánamo*” (Estrade, 1998, pág. 101).

se encuentra en el atraso, en la inferioridad racial y étnica” (Cabrera, 2008, pág. 211). El objeto de estudio de las ciencias humanas<sup>138</sup> son las poblaciones negras e indígenas, y su supuesta incompatibilidad con la vida moderna y el progreso.

De forma marginal, los **feminismos negros** emergieron en el seno del PIC pese, a que, “no les fue posible ser miembros” (Almeida & Rodríguez, 2023, pág. 226). Aun para los hombres negros, “las mujeres afrocubanas eran intelectual y moralmente deficientes” (Almeida & Rodríguez, 2023, pág. 227). Pese a aquello aparecen “figuras como Úrsula Coímbra de Valverde, América Font, Lucrecia González Consuegra (1848-1929), África Céspedes, Ángela María Storin y África Font (Lanier, 2023, pág. 83). El *periodismo negro femenino* fue “precursor en revistas y periódicos de un discurso crítico sobre la población negra, convirtiéndose en una herramienta indispensable para demandar y reclamar derechos” (Almeida & Rodríguez, 2023, pág. 224).

Tardíamente las mujeres negras lograron la inclusión “en el II Congreso feminista en 1925” (Almeida & Rodríguez, 2023, pág. 227). En estos espacios las “necesidades de las mujeres negras no fueron tenidas en cuenta” (Almeida & Rodríguez, 2023, pág. 227). Para el III Congreso (1939), “Villa Clara tuvo una convocatoria de (...) 300 de 2.000 delegadas al Congreso” (González Pagés, 2005, pág. 95) (Almeida & Rodríguez, 2023, pág. 229). Como representante, “la intelectual villaclareña María Dámata Jova marcó a través de su discurso un hito en la historia, porque nunca antes una mujer negra había podido expresar abiertamente en un congreso” (Almeida & Rodríguez, 2023, pág. 229). Ellas, mujeres negras, “no tenían el derecho al acceso a la educación, al empleo, a la salud, a los medios legales para reclamar la manutención de sus hijas e hijos, etcétera” (Almeida & Rodríguez, 2023, pág. 230).

Las mujeres fueron ciudadanas de segunda, consideradas menores de edad, naturalizando “sus llamadas dotes maternas o su inclinación asistencial, como parte intrínseca de la llamada feminidad” (Solano, 2021, pág. 316) o domesticación (Federici, 2013, p. 19) (Rossi, 2009). El Estado prolongo la lógica machista a la burocracia, la mujer por “su ‘instinto maternal’ [fueron]: maestras, enfermeras, trabajadoras sociales, etcétera”

---

<sup>138</sup> Durante el barroco republicano, las ciencias humanas, según (Gutiérrez, 2005, pág. 349) tienen cuatro periodos de su evolución: 1. De finales del siglo XIX a inicios del XX, los primeros pasos en su conformación; 2. De 1900 a 1930, los intentos parciales de institucionalización; 3. De 1930 a 1959, expansión y diversificación académica”. Y durante el neobarroco neoliberal, “4. de 1959 hasta la actualidad, zigzagueos de la Sociología en la Revolución”. Dentro de la Revolución sólo “desde la segunda mitad de la década del 80 hasta la actualidad [hay] determinados signos de maduración y ascenso en la consolidación de esta ciencia” (Gutiérrez, 2005, pág. 349).

(Solano, 2021, pág. 316). De acuerdo a la segregación de género, raza y clase, las mujeres negras se “colocaron en la parte más baja de la escala social a *desempleadas* o con empleos ínfimos, así como a *sirvientas, domésticas, nanas y prostitutas*” (Solano, 2021, pág. 316). Solo las mujeres de la elite, desempeñaron “actuaciones políticas (como militantes de partidos, diputadas, o funcionarias públicas) y para desarrollar su activismo social, de beneficencia pública, en la enseñanza, en la esfera diplomática, etcétera, dentro de un orden social heteronormativo conservador y masculino” (Solano, 2021, pág. 316). Preocupación que se incluyó marginalmente en la Revolución del 59.

Cuba inicio su vida republicana (1902) bajo el tutelaje norteamericano, con la vigencia de la Enmienda Platt (1901). A partir de 1940 una nueva Constitución permite la irrupción de nuevos partidos, donde los sectores medios tienen un peso relevante” (López R. , 2010, págs. 278-279-280). El Capitalismo cubano de la primera mitad del siglo XX (...) es complejo, discontinuo y estructurado alrededor de la dependencia de Estados Unidos” (López R. , 2010, págs. 274-275). A nivel estético, con ‘la *Exposición de arte nuevo* (1927) en La Habana marca el inicio de la modernidad cubana y el reconocimiento público de una vanguardia” (Machado & Padilla, 2016, pág. 166). La segunda expresión importante de este movimiento se da hacia 1937, “conformado por un grupo que también incluye esta muestra; y la tercera, hacia 1953 con la irrupción de la *abstracción* en el escenario plástico nacional” (Machado & Padilla, 2016, pág. 166). Portuondo Valdor entendió “la abstracción como insurgencia de los artistas plásticos” (Machado & Padilla, 2016, pág. 166).

Fulgencio Batista (1901-1973) aparece como presidente electo entre 1940-1944, y como dictador entre 1952-1959, con el beneplácito norteamericano. La clase media se movilizó ante la dictadura, en un contexto de influencia de la Revolución Rusa de 1917, la presencia de ideas comunistas y anarquistas en sindicatos y universidades, la Revolución de Guatemala de 1944, el gobierno de Juan Domingo Perón en Argentina (1946-1955) y el Bogotazo tras el asesinato del liberal colombiano Jorge Eliécer Gaitán (1903-1948). Contexto que fortaleció al Movimiento 26 de Julio (M-26) liderado por Fidel Castro (1926-2016), de principios antiimperialistas y nacionalistas, basados en el ideario de José Martí, en 1959 lograrían hacerse con el poder mediante la lucha armada.

#### 6.1.4 Neobarroco neoliberal: la Revolución y sus contradicciones, en busca de una utopía

Para 1959, el movimiento *26 de junio*, liderado por *Fidel Castro* se hacían con el poder de la isla. A nivel económico, según (Laguardia, 2020, pág. 291), a este periodo los podemos dividir en 5 subetapas: 1. Desarrollo de Estado (1959-1960), 2. ISI (1961-1963), 3. Industrialización y agricultura (1964-1975), 4. Industrialización-*División Internacional Socialista del Trabajo (DIST)* y, 5. *Período Especial* (Laguardia, 2020, pág. 291) y neoliberalismo.

Los logros de la revolución, se dieron durante los 4 primeros periodos antes mencionados, se trató de la construcción de una alternativa socialista al neobarroco neoliberal latinoamericano. Las políticas del gobierno revolucionario avanzaron en *reformas* profundas, en 1959 Fidel firmó la ley de **reforma agraria** que, “condujeron a una redistribución radical de la propiedad de la tierra, se llevaron a cabo varias *campañas de industrialización* y se diseñaron los *regímenes laborales* para que fuesen particularmente compatibles socialmente” (Burchardt, 2023, pág. 168). Según (Burchardt, 2023, pág. 168) se convirtió en un “*latifundismo [moderno] estatal*” ya que el “Estado era propietario de las cuatro quintas partes de las tierras agrícolas cultivables”, con bajísima productividad pese a su fertilidad. “Hoy [se] importa alrededor del 80% de todos los alimentos que se consumen en la Isla” (Burchardt, 2023, pág. 168). Desde la **Ofensiva Revolucionaria** (1968) “el gobierno cubano había eliminado todo el gran y pequeño sector privado existente, estatalizando todas las empresas” (Hernández, 2002, pág. 9).

Un hito de la revolución fue la exitosa **campaña de alfabetización**, en 1962 se declaró a la isla como el primer territorio libre de analfabetismo en Latinoamérica. El Estado cubano se caracterizó por “una planificación centralizada que permitiera el control indispensable de toda la economía nacional” (Hernández, 2002, pág. 5). Se creó un estado de bienestar con “la manutención de una relativa distribución igualitaria de ingresos y un relativo empleo total y a través de la provisión de un más elevado standard de las necesidades de bienestar básicas” (Hernández, 2002, pág. 6). Especialmente con “altos índices en términos de desarrollo humano” (salud y educación) y se aplicaron políticas de racionamiento, de subsidios, de gratuidades y de protección social que garantizaban la igualdad y equidad social como pilares de la legitimidad del gobierno cubano” (Hernández, 2002, pág. 5). Pese aquello la economía cubana mantuvo su *carácter*

*primario exportador*, mediante la “extracción de níquel, pesca, producción de azúcar, ron y tabaco” (Solorza, 2016, pág. 140).

El gobierno revolucionario sobre la desigualdad racial y el machismo, “declararon la abolición del flagelo en 1961 y redujeron su esencia problemática a mero vestigio del pasado” (Fernández & Hall, 2023, pág. 133) (Burchardt, 2023, pág. 170). En palabras de Fidel se, “ha *suprimido la discriminación por motivo de raza o sexo*, hecho realidad viva el disfrute de los derechos humanos al librar al hombre y a la mujer de la explotación, la incultura y la desigualdad social” (Castro, Discursos del año 1959). En el nuevo contexto, la cubanidad oficial se expresa mediante, la universalización de derechos y servicios, en tanto transculturación (Tudela, 2000, pág. 2621) neobarroca nacionalista y homogeneizadora, ahora en términos del realismo revolucionario. El Estado insiste en “ponderar una patria ‘con todos y para el bien de todos’, *homogénea e integrada*, tal como alentaba José Martí” (Ribadero, 2019,, pág. 213). Por ejemplo, según (Guanche, 2016, pág. 80) el uso del término afrocubano es “un fragmentador de la identidad nacional”.

Un período menos tolerante con las diversidades comenzó 1961, con la conocida, “noche de las tres P” (Miskulin, 2019, pág. 541); represión a pederastas, prostitutas y proxenetas. En esta dirección, un hecho cumbre fue el llamado **quinquenio gris** (1971-1976), “período en que el Estado inhibe la producción artística y literaria que no contuviera un mensaje explícito de adhesión a la Revolución, y que significó para los creadores homosexuales su marginación del sistema cultural y a veces la prohibición de sus obras” (López R. , 2010, pág. 281). Este proceso se trata de la construcción republicana de la blanquitud que, en su extremo conservador, dramático-sacrificial (Alvarado-Borgoño, 2016, p. 331) e higienista-necropolítico, construyó Las Unidades Militares de Ayuda a la Producción (UMAP) (1965-1968), campos de trabajos forzados y re-educación para homosexuales, testigos de Jehová, adventistas, sacerdotes católicos y ministros protestantes, intelectuales y propietarios rurales reacios a la estatización de la vida (Guerra L. , 26); fue parte de la persecución a las diversidades sexuales, disidencias políticas y religiones diversas, consideradas opio del pueblo.

En este periodo se dio “la detención en 1971 del escritor Heberto Padilla [1932-2000] y su posterior ‘autocrítica’ ante los intelectuales cubanos alineados a la Revolución; y el ‘I Congreso Nacional de Educación y Cultura’ de 1971, donde *Fidel Castro hizo una fuerte crítica a los intelectuales latinoamericanos y europeos*” (López R. , 2010, pág. 281) (Miskulin, 2019, pág. 545), expresando, “*dentro da Revolução, tudo; contra a*



*Revolução, nada*” (Castro, 1961, pág. 11). Lo que involucró, importantes limitaciones para “las ciencias sociales mediante la sujeción oficial de éstas al anquilosado marxismo leninismo, pregonado por el Partido<sup>139</sup> Comunista (...) involucraba la llegada de literatura histórica y teórica procedente de la Europa Oriental, dificultando el ingreso (...) del marxismo occidental” (Ribadero, 2019,, pág. 219). Nos referimos a autores como Antonio Gramsci (1891-1937), Louis Althusser (1918-1990), Nicos Poulantzas (1936-1979), entre otros.

La hegemonía del realismo en las artes es expresión de la soviétización cubana. “Las artes plásticas soviéticas, (...) mantienen una posición conservadora, de vuelta a un concepto del **realismo** mucho más limitado del siglo XIX” (Portuondo, 1986, pág. 38) (Machado & Padilla, 2016, pág. 167). Proceso que, deformó “la realidad tras una apariencia apartada de elementos negativos, de errores, pintada de un idílico color de rosa” (Machado & Padilla, 2016, pág. 168) o cultura afirmativa (Marcuse, 2007) secular: propaganda estatal. Durante este mismo año, el II Congreso del Partido Comunista Cubano, inició “uma série de mudanças. (...) incentivando o surgimento de novas criações individuais e coletivas, promovendo uma descentralização com a criação de novas instituições, como as *Casas de Cultura*” (Miskulin, 2019, pág. 545). Para 1986, se dio “el proceso de *rectificación de errores y tendencias negativas*, que logran subvertirse determinados posicionamiento políticos e ideológicos que empobrecieron el trabajo en el campo cultural” (González, 2023, pág. 40).

El envejecimiento y crisis de salud de Fidel, fue la mejor metáfora de la crítica situación del modelo socialista frente al neoliberalismo. La década de 1990, conocida como el *período especial*, debido a la crisis causada por la caída de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) que, “haviam determinado grande parte da organização econômica, política, militar e social do país, com a incorporação, em maior ou menor medida, do ‘*modelo soviético*’” (Silva, 2018, pág. 702). Consecuentemente se eliminó el Consejo de Ayuda Mutua Económica (CAME), a través del cual la isla recibía apoyo económico de la URSS, “entre 1990 e 1993, Cuba perdeu de maneira abrupta 85% do mercado que havia acompanhado o país durante as três décadas anteriores, assim como suas principais fontes de crédito, de assessoria técnica e de intercâmbio tecnológico”

---

<sup>139</sup> “Uno de los puntos clave en el pensamiento político revolucionario de Fidel Castro es el tema de la construcción de un partido que diera la garantía de continuidad a la Revolución” (Pla, 2023, pág. 165).

(Silva, 2018, pág. 702). Más aun, la isla tuvo que enfrentar la “promulgación de la *Ley Torricelli* (1992), y la *Ley Helms-Burton* (1996)” (Solorza, 2016, pág. 140) que radicalizaron el bloqueo económico norteamericano.

Según Sousa Santos (2009), “todos os processos revolucionários modernos são processos de ruptura que assentam em dois pilares: a resistência e a alternativa. O equilíbrio entre eles é fundamental para eliminar o velho até onde é necessário e fazer florescer o novo até onde é possível” (Santos, 2009, pág. 2). En el caso cubano la resistencia ante el asedio imperialista no le habría permitido avanzar hacia la construcción de horizontes utópicos más amplios, diversos y profundos. “O dilema se define agora entre a transição de um socialismo fracassado para um socialismo viável, ou a transição para um capitalismo que amavelmente nos aconselham como realizável com ‘*rosto humano*’” (Alonso, 2003, pág. 15).

Según (Solorza, 2016, pág. 138) hay “una lenta, deficiente (en términos de los altos costos sociales), y con traspiés políticos, transición económica e institucional (no concretada aún) hacia un nuevo paradigma de desarrollo capitalista” (Solorza, 2016, pág. 138). Como fue el caso de los países que conformaban el bloque soviético. De manera diferente según (Pomar, 2016, pág. 94), se trata de una “retirada estratégica do socialismo totalmente estatista para um *socialismo de transição nacional* em que o capitalismo, sob o comando do Estado socialista, deve contribuir para o desenvolvimento das forças produtivas e esgotar seu papel histórico em condições em que o mercado não seria totalmente burguês” (Pomar, 2016, pág. 94). Los economistas y dirigentes cubanos han analizado el caso de China y Vietnam, como referencias para abrirse al mercado capitalista. De acuerdo a Alonso Tejada (2009), las sub etapas de la reforma en los 90’s fueron: 1. Periodo de shock neoliberal (1989-1993), 2. Reformas estructurales y privatización (1993-1995), 3. Empresa estatal socialista (1995-COVID 19) (Tejada, 2009, págs. 318-319) y radicalización neoliberal (después del COVID 19).

Los “*Lineamientos de la Política Económica y Social del Partido y la Revolución* (PCC 2011), liberaron el uso de internet móvil y en casa (2008), impulsó el “cuentapropismo” o emprendimientos privados (pymes) (2010), permitieron la compra y venta de propiedades (2011), dieron facilidades para el viaje al exterior (2013), se renegoció la deuda externa con el Club de Paris (2015) y otros acreedores. Proceso que se radicaliza con la Constitución de 2019 que, estableció: el límite de mandato presidencial a dos períodos consecutivos de cinco años (artículo 126); el reconocimiento

de la propiedad privada para personas naturales o jurídicas, cubanas o extranjeras, de instituciones y otras formas asociativas (artículo 22); reconocimiento y garantía de la inversión extranjera (artículo 28); expansión de las garantías de los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres, y protección contra la violencia de género (artículo 43); y, reconocimiento a la familia diversa (artículo 81) (Laguardia, 2020, pág. 294). Políticas públicas que, “buscan superar un escenario marcado por el sobredimensionamiento del sector público, la baja productividad, la descapitalización de la industria, la insuficiente producción agrícola y la presión demográfica” (Laguardia, 2020, pág. 292).

El proyecto reformista buscó sostenibilidad financiera del socialismo, mantener los logros sociales de la revolución e insertarse en el mercado capitalista sin doblegarse a él. Lastimosamente el bienestar social fue afectado agresivamente,

a mediados de los 80's, se estimaba el Coeficiente GINI en 0.24 (Espina Prieto 2008). En contraste, estimaciones indican que, desde finales de los 90's hasta inicios del presente siglo, el Coeficiente GINI se ha deteriorado de 0.38 a 0.407 (Barbería 2008; Monreal 2017a). En 2000, el 20% de los cubanos reportaba necesidades básicas insatisfechas (Espina Prieto 2008). Cálculos indican que el Coeficiente GINI en 2019 rondaba 0.45 y la pobreza por ingresos afectaba al 16% de la población (Laguardia, 2020, pág. 301).

El peso de la crisis fue cargado a sectores específicos de la sociedad, de forma similar a lo ocurrido en el periodo especial, como lo señala el antropólogo cultural Alejandro de la Fuente (2001) y lo denunciaron los feminismos negros<sup>140</sup>, las reformas “han perjudicado particularmente a los sectores negros de la población: tienen menos acceso a las remesas, a los sectores lucrativos de divisas y a los bienes raíces comercializables” (Burchardt, 2023, pág. 171) (Ribadero, 2019,, pág. 222). En palabras del propio Fidel, analizando el periodo especial, “*creíamos que, incluso desapareciendo las clases y los explotadores y los ricos, se iba a crear la verdadera igualdad de oportunidades para todos. Pero después nos dimos cuenta de que la discriminación era*

---

<sup>140</sup> En tiempos de la revolución, la principal organización feminista ha sido la **Federación de Mujeres Cubanas (FMC)** (1960), fundada, organizada y dirigida hasta su muerte por Vilma Espín (1930-2007), quien fue guerrillera y parte del movimiento 26 de junio. Con el inicio del periodo especial y neoliberalismo, se vuelven evidentes los problemas estructurales de la sociedad cubana. Las organizaciones feministas tuvieron un resurgimiento camino a la “*Conferencia Mundial de Mujeres de Pekín, 1995* y otra más importante es la *Conferencia Mundial contra el Racismo en Durban, en el 2001*, en ambas se colocaron temáticas cruciales, relacionadas con la agenda del **feminismo negro**” (Almeida & Rodríguez, 2023, pág. 236). Se dan articulaciones con la *Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, afrocaribeñas y de la Diáspora, y otras organizaciones*. Los feminismos se posicionan en contra del neoliberalismo y presentan propuestas teóricas-metodológicas, como la interseccionalidad, para comprender las desigualdades de clase, género, raza, generación, entre otras injusticias. Estos avances se visibilizan en la vida cotidiana, en la revalorización de la estética negra, mediante el uso de cosméticos para el cuidado del cabello y la piel negra. *Los feminismos cubanos visibilizan la insuficiencia de la Revolución para avanzar en la inclusión de la diversidad.*

*un aspecto social y cultural*” (Castro, 5 al 7 de noviembre de 1998) y principal limitación para el desarrollo productivo.

La Revolución “conllevó una transformación en el papel asignado a los medios de comunicación” (Carnegie & Silva, 2023, pág. 311), estrictamente controlados por el poder político estatal. Se creó el “espacio ‘Horizontes’, cuyo diseño reflejaba una ruptura con las telenovelas comerciales” (Márquez, 2006, pág. 42). Aun así, los “personajes interpretados por actores y actrices negras (..) ubicados en posición de *subalternidad*, con una *connotación negativa y estereotipada*, donde los papeles protagónicos corresponden a blancos, quienes además son reflejados en posiciones de superioridad económica e intelectual respecto a las personas negras” (Carnegie & Silva, 2023, pág. 317); construcción de los SPPs realistas: cuyo horizonte es la *blaquitud*. Los hombres negros han sido estereotipados “como **vagos, brutos fracasados** frente a la movilidad social de los hombres blancos representantes del status quo” (Almeida, 2009, pág. 135). A las mujeres negras se la caracteriza por la “**desnudez, voluptuosidad, sensualidad, lujuria, posesión sexual, erotismo, (...)** en los medios audiovisuales” (Carnegie & Silva, 2023, pág. 322). Con las reformas que han traído el acceso masivo a medios de comunicación globales y redes sociales, la industria cultural ha acentuado los roles e imaginarios promovidos por los medios oficiales y han servido de base para la difusión de la ideología del progreso.

Los grandes cambios de los últimos años<sup>141</sup>, se relacionan también, con el fin del monopolio político-ideológico que mantenía el Estado, me refiero al acceso masivo a medios de comunicación, internet, redes sociales, tecnología, viajes internacionales, amplia presencia de iglesias pentecostales y el dólar como referente económico/simbólico. El *dólar* es el principal fetiche, en la medida que, es monopolio de las elites que administran los puertos para el tráfico de mercancías, y es la posibilidad de resolver la vida empobrecida mediante las remesas de familiares desde el exterior; principalmente, desde los Estado Unidos (la yuma como dirían los cubanos). El éxito empresarial (las pymes) cubano es solo asequible para la elite que poseen capital financiero y poder político-administrativo (vinculaciones familiares-burocráticas-administrativas). El sueño americano y el éxito, en medio de la escasez, se expresa en el consumo espectacular de mercancías y la opulencia expuesta en la mass media. Proyecto

---

<sup>141</sup> En esta sección, comparto mi experiencia como residente en la Isla por algunos unos meses entre el año 2022-2023.

de vida asequible para los cubanos solo mediante la migración a la yuma. Transformaciones ideológicas, en medio de la crisis se han expresado como protestas, iniciadas en julio 2021, han cuestionado de forma inédita el monopolio organizado y legitimado de la violencia del Estado cubano.

La búsqueda por construir un socialismo viable debe asumir los problemas estructurales de orden colonial (racismo, patriarcalismo) y burgués rentista que, la isla pretendió haber superado. El proyecto/imagen de construcción sentimental/subjetiva del pueblo, propuesta por la Revolución, se agotó en la ahora figura anticuada y envejecida del guerrillero heroico, sea el Che o Fidel. En medio de la dictadura del neoliberalismo, Cuba significó la posibilidad de construir alternativas radicalmente diferentes y emancipadoras para los pueblos colonizados. En la resolución de estas contradicciones al interior de la isla, tal vez, también se juegan los horizontes utópicos del mundo.

**Tabla 7 - Formación Estética-Sentimental de la Región Central de Cuba: modelo Barroco - Neobarrocos**

Formación Estética-Sentimental de Latinoamérica	Imagen Sagrada	Festividad	Rito	Sentires	Prácticas	Pensares	Acontecimiento/ruptura: actores	Resistencias
Barroco fundacional	Nuestra Señora del Buen Viaje/ iglesia, la de San Juan Bautista de Remedios	Peregrinaciones-Misas	Liturgia	Miedo-Esperanza	Teatralidad (codigofagia) Catolicismo popular cubano Catolicismo imperialista Otra espacialidad	Alegoría-Metáfora	Genocidio 1492: Cristóbal Colón-El padre Las Casas-Hatuey, comunidades originarias Toma inglesa de la Habana 1762 Refundación del pacto colonial 1764: sacarocracia-esclavismo	Hatuey Palenques Cimarrones Bartolomé de las Casas Familias religiosas/ Otra Familia
Neobarroco Ilustrado	La ciencia	Sociedad Económica de Amigos del País Real Junta de Fomento	La ilustración Bantú Palomonte Lombanfula: agua y piedras	Positivismo Ataraxia católica Liberación-Terror Catolicismo sacarocracia-Catolicismo negro	Regalismo-ultramontanismo La décima/El Cucalambé Músico negro-conga-Instinto rítmico	Racionalismo: constitucionalismo-despotismo ilustrado La ideología del progreso	Reformas Borbónicas: metrópoli/corona-colonia División y especialización racial del trabajo: Ingenio-Central-Colonia	Cabildos Congos Canarios Chinos culíes Trabajadores empobrecidos Reclamaciones legales Técnicas abortivas Envenenamiento de patrones y caporales Uso de lenguas originarias Desidia por el trabajo.
Neobarroco Republicano	La República: bandera, escudo, competencias deportivas.	Fiestas patrias o cívicas,	Democracia representativa -Protectorado norteamericano	Conformismo/apatía -malestar Miedos raciales: (Hombres) Vagos, brutos, fracasados. (mujeres) Erotismo, desnudez, voluptuosidad Sensualidad Lujuria Posesión sexual Abstraccionismo	Conservador-liberal/secularización Anexionismo Independencia Republicanismopopular - plutocracia	Populismo Ideología del progreso-prosperidad	Grito de Baire (1895) Independencia: americanistas-realistas Sugar Act de 1871 Enmienda Platt/política del buen vecino Guerra Racista/Genocidio 1912	Asociaciones Mutualistas o de Recreo Directorio Central de la Sociedad de la Raza de color Agrupación Independiente de Color Partido Independiente de Color Feminismos/Periodismos negros

Neobarroco Neoliberal	Mercancías/espectáculo	Industria de la diversión	Espectáculo/o stentación Hedonismo	Hedonismo-terror Realismo socialista Trova Nueva trova Reggaetón	Homogenización estatal Industria cultural	Razón necropolítica Pymes/ emprededurismo Iglesias Neo pentecostales	Ley de reforma agraria Campaña de alfabetización Ofensiva Revolucionaria (1968) Salud - Educación Bloque y sanciones Periodo Especial Reformas neoliberales Progresismo progresista	Federación de Mujeres Cubanas Feminismo negro Artes: trova, cine, teatro. Migraciones Protestas sociales
--------------------------	------------------------	------------------------------	--	--	---	---	---	--

Fuente: Elaborada por el autor.

## 6.2 Contexto de las Parrandas de Remedios

La Parranda no termina nunca

Jesús Díaz

De los pueblos originarios cubanos solo “han quedado noticias de una actividad festiva llamada **areíto** que se practicaba igualmente en las islas cercanas de Haití y Santo Domingo. (...) incluía *música, canto, baile, y pantomimas* aplicadas a las liturgias religiosas, a los *ritos mágicos* y a las narraciones de epopeyas” (Herrera, 2001, pág. 79); propio de una tradición esteto-centrica o pragma-centrica (Estermann, 2006, p. 78). Después de la invasión europea, las primeras festividades registradas fueron las *Carnetolendas* en la Habana antes de 1585, el *Corpus Cristi* y los *carnavales*. En las provincias se celebraban fiestas por San Juan y San Pedro, Santiago, Santa Ana, y Santa Cristina (del 24 de junio al 26 de julio) los fines de semana (Herrera, 2001, pág. 87). En Santiago de Cuba “casi todas las *comparsas* se originaron en *tumbas francesas* y *cabildos africanos* que existían en numerosos barrios” (Herrera, 2001, pág. 87). Las fiestas desde el siglo XVII son espacios para *comentarios críticos* a las autoridades coloniales, “se exteriorizaba algunas veces mediante papeles manuscritos que iban pasando de mano en mano. (...) Entre *bromas* al amparo de disfraces” (Portuondo, 1975\_165) (Herrera, 2001, pág. 84). Además, se usó las “letras de las canciones para reflejar reclamaciones, protestas y hasta burlas” (Herrera, 2001, pág. 84). Por tales motivos, la elite blanca tenía una perspectiva negativa sobre las fiestas; de hecho, en los primores del neobarroco republicano y de las ciencias sociales cubanas, Israel Castellanos (1891-1977) alumno de Fernando Ortiz, publicó en 1914, “*El carnaval como revelador de la inferioridad psíquica de una raza*” (Ojeda, 2009, pág. 94).

Los antecedentes directos de Las Parrandas son las *fiestas sanjuaneras* y el *Cabildo del Día de Reyes*. Estos eventos incluyeron la participación de esclavos que “bailaban alrededor de la Plaza de la Parroquial, (...) se efectuaba la procesión junto a la fiesta pagana. (...) «la Plaza se veía rodeada de mesitas para dulces y licores, ponche de leche, ajiaco, frituras, escabeche, (...) en las casas vecinas se oía música de algún violín o arpa»” (Castellón, Aróstegui, & Medina, 2015, págs. 285-286). Estas fiestas poseen al menos dos características compartidas: “en primer lugar, (...) son participes del *carácter popular* (...), carácter dado en su esencia por la amplia *intervención de todas las composiciones raciales*; en segundo lugar, destacar que, dentro de esa gran *heterogeneidad* de razas, sobresale el negro” (González & Rojas, 2008, pág. 201). En



Remedios, las fiestas sanjuaneras y las Parrandas “surgieron con un *motivo religioso* y, por la asimilación popular, devinieron *profanas* (...) creemos que, en este aspecto una fiesta favoreció socioculturalmente a la otra, acondicionando el escenario” (González & Rojas, 2008, pág. 16).

La Parranda Remediana es un “patrimonio vivo que constituye una de las tres fiestas nacionales de Cuba” (Álvarez, 2013, pág. 49). Todos nuestros aliados remedianos han comentado que esta fiesta “es, el hecho o manifestación social más importante para el remediano, que vive, trabaja, respira, sueña y se crece en torno a su fiesta anual” (González & Rojas, 2008, pág. 7). Tanto “las fiestas del *Bejucal* como las de Remedios surgen con las mismas motivaciones, esto es, llevar feligreses a las misas de Aguinaldo” (Herrera, 2001, pág. 89). De hecho, tanto las Parrandas como la *Charangas* surgen en, “1833 y 1840, respectivamente, sin que haya posibilidad de difusión o interinfluencia (...). La Parranda nace en Remedios; desde allí se extendió a catorce<sup>142</sup> localidades de su provincia (...) La Charanga<sup>143</sup>, mientras tanto ubicada en la occidental provincia de la Habana se limitó al municipio de Bejucal” (Herrera, 2001, pág. 89). Tanto (Jiménez, 2022) (Díaz, 2022) (Fabregat, 2022) (información oral) como la mayoría de los remedianos reconocen el origen religioso de las festividades parranderas.

De manera formal, Parranda “es voz de origen vasco que representa *jolgorio*. El hacer jolgorio en las Iglesias los días festivos fue costumbre practicada en España que paso a Cuba, donde en algunas ocasiones, hubo necesidad de prohibirlas al considerarlas subidas de tono” (Herrera, 2001, pág. 89). Un ejemplo fue lo ocurrido “en el siglo XVII cuando el Obispo Vara Calderón decidió proscribir estas celebraciones. No obstante, tales prohibiciones casi nunca eran cumplidas por la Iglesia en Cuba” (Herrera, 2001, pág. 89). En Latinoamérica parranda también es usada en El Salvador, Republica Dominicana y Venezuela, como “fiesta en grupo, especialmente si se realiza por la noche y con bebidas alcohólicas” (Real Academia Española, 2023). De manera particular en Venezuela,

---

<sup>142</sup> Zulueta, Buenavista, Carrillo, Remate de Ariosa, Vueltas, Vega Alta, La Quinta, Calabazar, Placetas, Falcón, Quemado de Güines y El Santo, así como también en las espirituanas de Yaguajay y Cabaiguán, y en los territorios avileños de Morón, Punta Alegre, Chambas, y sin dudas otras más (Martínez, 2013, pág. 10).

<sup>143</sup> “*Las charangas de Bejucal*, espectáculo que se organiza a partir de la rivalidad de dos bandos y cuyas ofertas sensoriales adquieren un relevante nivel de elaboración, siempre en función de la sorpresa visual. Pero superado este momento de indudable teatralidad, las charangas asumen los códigos carnavalescos que implican la embriaguez en la sensualidad y el disfrute en las congas o fiestas callejeras” (Calzada, 2001, pág. 127).

Parranda significa, “manifestación folclórica en la que un grupo de personas canta y baila alrededor de una persona disfrazada, generalmente de animal, que es el tema central de las canciones” (Real Academia Española, 2023).

La parranda genéricamente, en referencia a su origen *dionisiaco*, trata sobre la *parra*, nombre con que se identifica la planta productora de la *uva* con la que se produce, “por fermentación controlada, el vino, tan sublime desde tiempos remotos, cuando los hombres y mujeres que lo consumían no podían dejar de pensar que el mismo era obra de los dioses. Recordemos a *Baco*, dios romano del vino por excelencia, cuya celebración termina siempre en apoteosis alcohólica, muchas veces libidinosa” (Martínez M. , 2013, pág. 7). En este sentido la Parranda, “así entendida, tendría que ser un atributo inevitable de su culto festivo: las *bacanales*. El término se hace sinónimo de jolgorio, fiesta libertina y desenfrenada y por ello mismo no siempre bien vista, pero necesariamente tolerada por las autoridades y gentes «respetables» de entonces y de todos los tiempos” (Martínez M. , 2013, pág. 7). Podemos caracterizar a nuestra fiesta como expresión de *un catolicismo dionisiaco* (Campos, 2003, pág. 77)

La mayoría de los festejos populares en Cuba “estuvieron, desde la época colonial, en manos de *curas y autoridades*, siguiendo la política dictada por la colonia y luego por los intereses de la *oligarquía criolla* en el poder” (Herrera, 2001, pág. 84). Y después de la revolución, bajo la *administración gubernamental*. La iglesia fue perdiendo su poder durante los siglos XVII, XVIII y XIX, causando “una oportuna **desacralización de los festejos**. (...) esta *democratización de las costumbres* conlleva no solo la inclusión de instrumentos musicales de antecedentes africanos, sino que también (...) **elementos de procedencia europea de contenido profano**” (Herrera, 2001, pág. 84). La lectura académica de la oligárquica, machista y racista consideraba a las parrandas de “fuerte raíz hispánica de (...) casi total ausencia de elementos africanos (...) solo en la música de las llamadas rumbitas de desafío o victoria es que aparecen elementos africanos” (Guerra, 1989, págs. 77-78). Al contrario, consideramos a las parrandas como expresión del neobarroco ilustrado y nacionalista en la construcción de la cubanidad, surge mediante el virtual reconocimiento de la otredad negra, como elemento esencial en la construcción de una identidad social unitaria, singular y paradójicamente diversa: codigofagía.

Los relatos sobre los orígenes de las Parrandas de Remedios son bastante conocidos.

Hacia 1820, oficiaba en la mencionada iglesia un joven sacerdote asturiano llamado Francisco Vigil Quiñones, Francisquito para el pueblo, quien al notar la poca afluencia de feligreses a la celebración de las misas, debido, según parece, al frío propio de la temporada y a cierto «relajamiento» en el cumplimiento de los quehaceres religiosos, puso en práctica la idea de reunir grupos de muchachos provenientes de los barrios marginales de la villa y estimularlos con regalos y golosinas para que salieran por las calles produciendo el mayor ruido posible con el toque de matracas, fotutos, latas llenas de piedras y otros artefactos por el estilo, con el fin de despertar a los vecinos y hacer que estos asistieran a la iglesia (Muñiz, 2013, pág. 24) (Álvarez, 2013, pág. 50).

El origen de las Parrandas es eminente católico, parece un intento desesperado por mantener la centralidad de la vida comunitaria en la iglesia, ante el avance del capitalismo periférico, organizado por la sacarocracia. En busca de revitalizar los sentispraxispensares católicos, el poder recurre a los sectores populares-marginales, y a sus tradiciones rítmicas. Los sonidos que se presentaban sin forma ante la opinión pública respondían a tradiciones oprimidas.

La música negra; conjuntamente con el canto, el baile y la mímica, es arte para algo socialmente trascendental. Tiene una teleología, un propósito de función colectiva (...) una estética versión de toda la vida en los momentos trascendentales. (...) música que hace: para aviar a las gentes por el camino de la vida y desviarlas de sus funciones comunales humanas (Órtiz, 1993, p. 29) (Sicardo, 1982, pág. 75).

Este proceso de codigofagia dará a luz a la Parrandas remedianas, expresión del pacto republicano como expresión del barroco fundacional. En la historia de Cuba, fue mediante la música y la fiesta, como la negritud se integró de manera orgánica a una sociedad profundamente racista. Los primeros años las Parrandas tuvieron una agresiva resistencia conservadora, como nos comenta la historiadora remediana María Victoria Fabregat (Fabregat, 2022). “En 1835, el regidor Genaro Manergía se quejó al Ayuntamiento del *ruido* que hacía la muchachada, por lo que se editó un bando que prohibía su salida antes de las cuatro de la mañana” (González & Rojas, 2008, pág. 47). Expresiones similares se encuentran en la prensa hasta avanzado el siglo XIX, en 1878, 1883 (se le dedica una gacetilla), 1884 (artículo Abajo las latas), 1886 y 1887, se publican artículos periodísticos en contra de las parrandas, en el periódico *El Criterio Popular*. Finalmente, las parrandas se arraigan en la comunidad como su expresión orgánica para finales de siglo XX, evidente en la publicación del “18 de diciembre de 1896 [cuando] el periódico local El Remediano se lamentaba por la ausencia de las parrandas” (González & Hernández, 2015, pág. 29).

En este proceso observamos la construcción estética-sentimental de la cubanidad. Aparece una nueva gramática que hace posible el dialogo-encuentro entre tradiciones

segregadas estructuralmente por el orden colonial. Las Parrandas son la festividad central *en y mediante* la cual se construyó la cubanidad en la región central de Cuba.

Con fines festivos desde la primera mitad del siglo XIX, “los remedianos se agruparon en ocho barrios o bandos; de una parte los de La Parroquia, El Carmen, La Bermeja y El Cristo; de la otra, Buenviaje, La Laguna, San Salvador y Camaco, comandados por las «*doñas*» *Chana Peña y Rita Rueda*, respectivamente” (Muñiz, 2013, pág. 24) (Álvarez, 2013, pág. 50). En 1871 se da una transformación sustancial en la celebración con “la fusión de los ocho barrios anteriormente mencionados en dos: *El Carmen* y *San Salvador*, nombres que adoptan en atención al de las ermitas, una en proyecto de construcción, que no llegó a edificarse, dedicada a la Virgen del Carmen, y la otra, ya construida, San Salvador, ubicadas en aquel tiempo al norte y sur del poblado” (Muñiz, 2013, págs. 23-24) (Martínez M. , 2013, pág. 11). Este cambio fue efecto de la intervención de “dos comerciantes españoles radicados en Remedios: Cristóbal Gilí Mateu, *El Mallorquín* o Malluco, natural de Palma de *Mallorca*, y José Celorio del Paso, procedente de *Asturias*, quienes además determinaron la inclusión de nuevos elementos artísticos de carácter competitivo en Las Parrandas” (Muñiz, 2013, págs. 23-24).

En la historia española encontramos tres antecedentes festivos de celebraciones similares: 1. Las fiestas de bandos (Rodríguez & Bello, 2015, pág. 594); 2. Los carnavales españoles caracterizados por un juego “sutil de *espionaje y contraespionaje* (que) se desarrolla entre las distintas comparsas” (Villareal: 1960\_ 142) (Herrera, 2001, pág. 89); y, 3. “Las fiestas de moros y cristianos que rememoran, como regla, la recuperación de la localidad por las huestes cristianas durante la guerra de Reconquista, hace ya más de quinientos años” (Martínez M. , 2013, pág. 16).

### Ilustración 19 - División de los barrios en 1899, vigente hasta la actualidad



Fuente: (González & Hernández, 2021)

En fin, a partir de la constitución de los dos barrios por influencia española “se trató de plantear en varias ocasiones una frontera entre ambos, pero la misma no fue trazada definitivamente hasta 1880” (Muñiz, 2013, págs. 23-24). De hecho, en 1899 se dio “la última demarcación, al fijar como límites para los contrarios una línea divisoria que atraviesa la Plaza. Por aquella fecha, la competencia se centraba en coroneles<sup>144</sup> empinados en la línea divisoria de ambos contrincantes” (González & Rojas, 2008, pág. 48).

En definitiva, se trata, de la vinculación de tradiciones populares europeas, africanas y caribeñas originarias, vinculadas por una característica común, su esteto-centricidad o pragma-centricidad (Estermann, 2006, p. 78). Estas potencias subliman, estetizan o encantan, la urbanización segregadora o segregación originaria (Costa & Moncada, 2021, p. 19) del barroco fundacional; mediante el juego se pone en duda su ley hasta desobedecerla. Se trata del conflicto entre SPPs barrocos y SPPs realistas, expresa y expone las contradicciones sociales y sus orígenes. De forma lúdica, se re-configuran las potencias segregacionistas o el apartheid, para construir una artimaña, preludeo o ritual para el encuentro entre diversos; o sublimación estética de las contradicciones esenciales.

<sup>144</sup> Coroneles son cometas gigantes.

### Ilustración 20 - Construcción Trabajo de Plaza El Carmen, 20/12/2022



Fuente: El autor.

Ambos barrios rivalizados de forma festiva, se organizan cada uno, con un equipo de aproximadamente de 70 personas, equipos integrados por los moradores de cada barrio, pertenencia dada por lugar de residencia, afinidad personal o por tradición familiar. Encontramos parranderos de distintas profesiones: electricistas, carpinteros, albañiles, choferes, mecánicos, costureras, diseñadores, profesionales, artesanos, pirotécnicos, agricultores, etc. Cada uno de los barrios cuenta con una directiva<sup>145</sup> que se encarga de organizar las festividades, desde los aspectos artísticos, operativos hasta los económicos. El aspecto económico se resuelve con un *presupuesto estatal* destinado para estos fines, aporte de los *cubanos residentes en el exterior*, por *autogestión* y a tono con los últimos cambios económicos implementados en la isla, mediante el financiamiento de *empresas privadas*, incentivadas por la excepción del pago de impuestos. Cada barrio tiene su taller donde organizan y elaboran en secreto los detalles de cada una de las presentaciones.

---

<sup>145</sup> En el barrio El Carmen, la directiva esta precedida por Lilian Rojas (presidenta) y el barrio San Salvador por Roberto (uno de los tres mosqueteros).



### 6.3 Análisis de las Parrandas de Remedios

Para el estudio de este ritual realizamos el análisis de la música parrandera (piquete, los repiques, las rumbas y polcas), trabajos de plaza, fuegos artificiales y carrozas. Esta sección se basa en un diálogo con nuestros aliados y entrevistados, principalmente con Erick González y Juan Carlos Hernández, de los principales especialistas sobre Las Parrandas remedianas. También se han considerado los elementos teóricos-prácticos que hemos desarrollado previamente. Se desarrollaron 10 entrevistas a profundidad sobre este fenómeno social, de las cuales finalmente, se seleccionaron 7 por su relevancia y relación directa con nuestra temática. Fue de relevancia las notas del diario de campo, imágenes captadas y la experiencia vivida por el etnógrafo.

**Tabla 8 - Entrevistados sobre Nuestra Señora del Cisne**

Entrevistados	Cargo
Jesús Díaz Rojas <sup>146</sup>	Escritor y gestor cultural
María Victoria Fabregat <sup>147</sup>	Historiadora
Juan Carlos Hernández <sup>148</sup>	Museo de las Parrandas
Erick González <sup>149</sup>	Director del Museo de las Parrandas
Ramon Silverio <sup>150</sup>	El Mejunje, Centro Cultural
Elías Yuniesky Cabriales Saez-Wilkie <sup>151</sup>	Profesor UCLV

<sup>146</sup> Reconocido y premiado escritor remediano.

<sup>147</sup> Reconocida historiadora de la Octava Villa.

<sup>148</sup> Investigador cultural. Profesor de antropología Cultural y Estética. Especialista principal del Museo de las Parrandas.

<sup>149</sup> Investigador agregado. Diplomado en Etnografía por la Fundación Fernando Ortiz. Director del Museo de las Parrandas.

<sup>150</sup> Dramaturgo, director de teatro, actor, promotor cultural. Fundador y dirige "El Mejunje" y el Grupo "Los Colines". En 1973 crea una de las primeras agrupaciones de teatro aficionado en el campo. Es acreedor de diversos premios y reconocimientos

<sup>151</sup> Vice-Decano de Extensión, Comunicación e Informatización en Universidad Central "Marta Abreu" de Las Villas – UCLV. Es trovador, escritor e investigador.



<b>Manuel Eduardo Jiménez Mendoza</b> <sup>152</sup>	Dirigente juvenil y profesor universitario
--	---

Fuente: Elaborada por el autor.

### 6.3.1 Elementos festivos

Como sabemos el icono (signo-símbolo) (Aguirre, 2021, pág. 83), arte sagrada o aurática (Benjamin, 2017., pág. 57), o agente sagrado, es el elemento central en las festividades religiosas-populares, en nuestro caso dichas imágenes se construyen anualmente, dándole mayor relevancia al rito. De hecho, como nos menciona Manuel Eduardo Jiménez, nuestro principal aliado en Remedios, “cada barrio parrandero tiene su propio santo, San Salvador del barrio el Salvador y La Virgen del Carmen, del barrio del mismo nombre” (Jiménez M. E., 2022) (información oral). Si bien, la celebración es dedicada a estas imágenes sagradas, ellas no participan directamente de la fiesta; son desplazadas por las imágenes construidas comunitariamente: trabajos de plaza y carrozas. Lo sagrado también es algo que “podríamos traducir por «impío», «aborrecible»” (Freud, 1991, p. 118); el catolicismo dionisiaco (Campos, 2003, pág. 77) que se construyó en los ingenios azucareros y se vinculó orgánicamente con el catolicismo popular urbano. De hecho, Cuba vivió tres grandes procesos de reorganizaciones religiosas profundas del barroco fundacional: con la hegemonía de la Sacarocracia, con la República y con la Revolución. Al respecto nos aclara Elias Yuniesly Cabriales,

hasta muy entrada la década de los 90 la forma en la que la academia asume el papel de la ciencia, después de la Revolución, es la versión soviética del marxismo-leninismo. (...) El fenómeno religioso es un fenómeno de falsa conciencia que, no tiene nada que ver con la toma de decisiones de país. (...) desde las revistas se hizo una campaña contra las fiestas religiosas (Cabriales, 2023) (información oral).

En el periodo de reorganización revolucionaria de la sociedad, con una mirada tradicional respecto a la religión como opio del pueblo, “se decretó que todas las festividades se realizarán en el verano” (González E. , 2023) (información oral). Como lo expresa Jesús Díaz, “una época se dejaron de hacer muchas cosas” (Díaz, 2022) (información oral). En el caso de la región central del Cuba, que tenía dos festividades centrales, “las parrandas subsumieron otras expresiones festivas, principalmente el carnaval, que era de importancia” (González E. , 2023) (información oral). Por lo cual, también puede decirse que las parrandas son expresión de la resistencia teológica y

<sup>152</sup> Es profesor de educación y biología en la Sede Pedagógica Félix Varela. Pese a su juventud ya es un reconocido escritor.

religiosa de las comunidades frente al ateísmo conservador institucional. Hasta la actualidad, pese a los aparentes cambios respecto a las libertades, para el tratamiento de temas religiosos “el Comité Central del Partido tiene la oficina de Asuntos Religiosos” (Cabriales, 2023) (información oral).

Las Parrandas son expresión del catolicismo popular-dionisiaco cubano; parte orgánica de la vida del cubano de esta región. Jesús Díaz nos dice que los “remedianos vivimos para las parrandas (...), la parranda no termina nunca; después de las parrandas todo el mundo permanece defendiendo quien gano, o festejando la victoria sobre el rival; (...) luego ya empieza la organización de las siguientes” (Díaz, 2022) (información oral). Al respecto, Juan Carlos Hernández nos dice que, se trata del **ciclo vital** de la vida parrandera o *forma parrandera de vivir la vida*;

la fiesta es preparada todo el año; en marzo se celebra a San Salvador de Horta, patrón del barrio San Salvador; se realiza una misa, la procesión, hay música, se usan los estandartes y hay fuego de artificio. En julio, de la misma forma con la Virgen del Carmen. Luego de las Parrandas, se celebra el entierro parrandero, asumiendo la victoria propia y la derrota del barrio contrario (Hernández J. C., 2023) (información oral).

Es decir, las parrandas son el eje articulador y organizador de la vida remediana. El desarrollo operativo de nuestra fiesta se compone de tres fases generales: planificación, codificación o construcción comunitaria y decodificación festiva del mensaje parrandero. Si bien conocemos todo el proceso, nuestra etnografía multisituada y experimental se dedicó a la decodificación festiva.

### Ilustración 21 - Fases generales de Las Parrandas



Fuente: Elaborado por el autor.

La música y la fiesta, son los espacios-tiempos de formación de la cubanidad, “al calor de la invención rítmica del negro, los aires andaluces, los boleros y coplas de la

tonadilla escénica, la contradanza francesa, (...) se **originaron cuerpos nuevos**” (Carpentier, 1989, pág. 130); codigofagia. Se trata de la “confluencia de dos tanques, como son los ibéricos y confluencia de todos los esclavos africanos; mi ascendencia esta allá, pero yo soy otra cosa” (Cabriales, 2023) (información oral). Se trata de “la búsqueda por conservar sus patrones, es la forma en la que, el cubano trata de encontrarse en el mundo” (Cabriales, 2023) (información oral). En la dimensión teológica, “el catolicismo cubano es peculiar, es la **tradición negra camuflada** (..) *las fiestas patronales se convierten en las fiestas negras*. (...) Por ejemplo, en Palmira, Santa Barbara es Chango” (Cabriales, 2023) (información oral).

Precisamente son las fuerzas teológicas, especialmente su dimensión política, la que vincula las distintas y heterogeneas tradiciones en un mismo proyecto-comunidad; en las parrandas “todos los estratos sociales se vieron representados en ellas; nació como popular” (González E. , 2023) (información oral). De hecho, “es popular por que nace y es hecha por el pueblo” (Hernández J. C., 2023) (información oral). También identificamos históricamente esta característica en el nacionalismo de sus orígenes, como lo menciona la historiadora Victoria (Fabregat, 2022), las parrandas inician en las primeras décadas del siglo XIX, pero es para “1871 que se acaban se consolidar (...) y definitivamente en 1895, cuando se definen la participación exclusiva de dos barrios” (información oral). Durante la segunda mitad del siglo XIX, se desarrollan las guerras de independencia, lideradas principalmente por Martí y Gualberto Gómez, como lo expresa Jesús Díaz, “se toma conciencia de Patria y de nacionalismo” (Díaz J. , 2022) (información oral). La Parrandas fueron el tiempo-espacio de construcción nacionalista de la cubanidad.

### 6.3.1.1 *Música parrandera: piquete, los repiques, las rumbas y polcas*

Consideramos las músicas parranderas, como performance o ethos histórico, esencial en la construcción histórica de nuestra festividad<sup>153</sup>. Con el pasar de los años “la

---

<sup>153</sup> Desde las experiencias de las otredades en resistencia, nace *otra temporalidad-espacialidad*, Alain Yacou considera que se trata de la *cubanidad*. Es el periodo de consolidación de la sacarocracia que, mediante la renegociación del Pacto colonial se erigió como plutocracia, desplazando y subsumiendo la iglesia a la ideología del progreso. En este contexto, nuestra festividad católica dionisiaca, expresa una paradoja profunda, ser sagrada y profana. *Las imágenes neobarrocas desplazan a la Sagrada Imagen de Nuestra Señora del Buen Viaje*. El proyecto neobarroco ilustrado cubano, sólo logra consolidarse y tomar cuerpo mediante el neobarroco nacionalista; se trata de una actualización profunda del barroco fundacional, en tanto, *existe un vacío originario sobre el que, se construye la cubanidad nacionalista*, como parte del proceso de tabla rasa colonizadora. La construcción del olvido, nuestra falta de origen, la ambigüedad de nuestras historicidades subalternizadas se resuelven en una metáfora (Sarduy, 1999, p. 1267) o imagen sagrada (Aguirre, 2021).

bullanguera de la parranda fue tornándose algo más musical y en ella comenzarán a destacarse incipientes músicos<sup>154</sup>” (Farto, 1988, pág. 9). Como nos comenta (Fabregat, 2022), “en sus inicios esta festividad tenía sus resistencias por las molestias que causaban en parte de la población” (información oral), principalmente a la conservadora. Jesús Díaz nos hace una observación al respecto, “las autoridades trataban de frenar la música africana” (Díaz, 2022) (información oral). Precisamente lo cual nos recuerda el barroco fundacional, “*La pelea cubana contra los demonios*, fue el exorcismo de una negra, que justificaba que el cura llevara el pueblo hacia sus tierras” (Díaz, 2022) (información oral); dándose la fundación de Santa Clara. La segregación de territorios involucró la segregación racial y de género; y paradójicamente la integración ideológica-teológica.

Finalmente se consolidó el **repique** que, es la “orquesta callejera formada por instrumentos percusivos, fundamentalmente hierros. Baile callejero colectivo que se mueve al son de la orquesta de igual nombre” (González & Rojas, 2008, pág. 93); y, “la danza comunitaria y callejera que acompaña este ritmo es el **arrollao**” (Hernández J. C., 2023)(información oral). Cada uno de los barrios desarrolló su propio repiquete, como lo demuestra Juan Carlos Hernández en el recorrido proporcionado por el Museo de las Parrandas<sup>155</sup>, “el repique del barrio San Salvador es más vivo que el de El Carmen, que es vivo también, pero muerto (En El Carmen todo el mundo lleva el mismo ritmo y las que repican son las atamboras; en el San Salvador las rejas dibujan y las atamboras están quietas con el mismo ritmo, y los cencerros, las rejas y las gangarrías son las que repican)” (Álvarez, 2013, pág. 54) (González & Rojas, 2008, pág. 96). El repique, “como género musical, *no tiene un autor preciso*” (González & Rojas, 2008, pág. 96) nace espontáneamente del pueblo. “Se trata de una peregrinación festiva que sale atrás de la orquesta” (Hernández J. C., 2023) (información oral), recordándonos sus orígenes religiosos.

---

<sup>154</sup> “Juanelo Gutiérrez (...) con la quijada de caballo, Cornelio Rodríguez tañía el fotuto (...), Próspero y Fortunato (..) las matracas, Julio Jiménez, Bonachez y Virgil (..) el güiro suje, y Alejandro García y Francisco Carrillo (patriotas ambos de nuestras guerras de independencia (...)) eran destacados tocadores de filarmónica” (Farto, 1988, pág. 9).

<sup>155</sup> Se trata de un museo y centro de estudios antropológicos, de arte popular, sobre las Parrandas de la región central de Cuba, festividades declaradas patrimonio cultural Inmaterial de la humanidad en el 2018. El museo está integrado por varios salones temáticos. La sala de Historia sobre los orígenes y desarrollo de Las Parrandas, presenta: documentos, fotos y objetos artesanales. Una sala de Música y Faroles, en la que, se exhiben antiguos utensilios usados para crear estas fiestas. También, existe un salón sobre los fuegos artificiales.

Los repiques son parte de la construcción de un *pathos o ambiente festivos*, parte del ciclo vital de los remedianos, razón por la cual, “salen meses antes de las parrandas para animarlas y también se usan el día de la fiesta para buscar a los músicos del *piquete*” (Álvarez, 2013, pág. 59). Este *stimmung* o encantamiento, se dinamiza en la medida que se acerca la celebración central, “todos se encuentran esperando la llegada de las parrandas, hasta por que regresan los remedianos ausentes, se crea una expectativa y una *mística* en relación a saber las temáticas representadas por los parranderos” (Jiménez M. , 2022) (información oral). Además “todas las personas ahorran durante todo el año para poder celebrar: comida, licor, baile y de todo” (Jiménez M. , 2022) (información oral).

### **Ilustración 22 - Secuencia repique Parrandero. El Carmen, 24/12/2022**



Fuente: El autor.

Es interesante la conformación histórica de esta agrupación musical, mediante la re-configuración o re-uso de las distintas herramientas y elementos campesinos como instrumentos musicales que, van adquiriendo una sonoridad o musicalidad propia, y, a lo largo de los años fue sumando instrumentos musicales modernos en su reproducción. *Las herramientas usadas para su explotación se convierten en símbolos de su redención o sublimación estética* (Marcuse, 2007, p. 62). Como menciona (Hernández J. C., 2023), los negros “con las herramientas de trabajo recrean sus ritmos, con la sensualidad y el baile” (información oral). Abriendo el camino para la fusión entre elementos de trabajo tradicionales, convertidos en instrumentos musicales, con instrumentos musicales modernos, vinculando el pasado originario y los tiempos actuales. Cada barrio cuenta con los mismos instrumentos y obtienen cada uno musicalidades diferentes dentro del mismo género.

### Ilustración 23 - Repique Parrandero, El Carmen. 24/12/2022



Fuente: El autor.

La agrupación principal de la celebración parrandera es el **Piquete Parrandero**, sus orígenes son los *circos ambulantes* integrado por piquetes que, “interpretaban danzas, danzones, pasodobles, y rumbas. El piquete parrandero *redobló* cada uno de los instrumentos que intervienen en el piquete tradicional, para que su música se escuchase con facilidad por la **multitud**, y eliminó de su sonoridad el güiro o guayo” (González & Rojas, 2008, pág. 50). Es durante el siglo XIX que aparecen las pequeñas agrupaciones orquestales remedianas, sacralizando/estetizando/encantando el tiempo-espacio con el nacionalismo cubano. El piquete parrandero entona **polkas** y **rumbas**. Las primeras son de origen europeo.

Las polkas constituyen una danza en compás de 2 x 4, para parejas, y tienen su origen en el siglo XIX, en Bohemia, territorio que pertenecía a Alemania. (...) se difundieron rápidamente por Europa; transitaron por ciudades como Praga, Viena y París. Durante (...) la cuarta década del siglo XIX, aproximadamente, llegaron también a España, y de ahí se extendieron por varias regiones de su imperio en América (...). Antes de comenzar el 1900 en los salones de La Habana ya se alternaban los bailes de las polkas con las contradanzas. Las polkas comenzaron a ser interpretadas por las bandas de conciertos en el interior del país, como fue el caso de Remedios (Álvarez, 2013, pág. 57).

Cada uno de los barrios cuenta con su propia polka Pedro Morales Espinosa (Perico) (1848-1906), fue autor de la polka representativa del barrio San Salvador, también “fue director de la Banda de la Compañía de Bomberos. Se distinguió como ejecutante de cornetín. (...) Laudelino Quintero (1849-1901) fue el autor de la polka del barrio de El Carmen (...) en 1862 integraba la Banda Municipal como batería” (Álvarez, 2013, pág. 57) (González & Rojas, 2008, pág. 96) (Muñiz, 2013, pág. 25). Pese a que

existieron otras polkas que buscaron identificar a cada barrio, recibieron el rechazo popular, por ejemplo, en “1905, quiso introducir [una,] Rafael Suero, Demófilo, aun cuando fueron escritos con buen gusto” (El Faro, 1935, págs. 8-9) (González & Rojas, 2008, pág. 49). El origen de este ritmo es menos dramático, aunque se caracteriza por su proceso de *remedianización* o *cubanización*. “Quienes tocaban e interpretaban estas músicas eran negros; quienes, introducían su cedula rítmica, la música ritual africana. Por eso, *la música blanca es transformada en cubana*” (Hernández J. C., 2023) (información oral), como un acto de resistencia al orden actual pero también ante la imposibilidad de regresar al orden anterior en el vivieron sus antepasados. *Las polkas de cada bando son las fundacionales de la cubanidad remediana*.

Por otro lado, las **rumbas** según “el musicólogo Manuel López Martínez (...) considera mejor llamarlas *cantos de desafío* y *cantos de victoria*” (Álvarez, 2013, pág. 58). Las rumbas “en Remedios, hacen alusión a El Carmen y al San Salvador, *personificados*” (González & Rojas, 2008, pág. 79), como nos indicó (Díaz J. , 2022) (información oral). Podemos decir que, las parrandas son el acuerpamiento de cada uno de los barrios. También la música, es un actor o un agente social, con sus características propias, que interactúa con los otros elementos festivos humanos y no humanos. La rumba de desafío de “un barrio puede verse como *controversia* o *respuesta* a la rumba desafiante del contrario” (González & Rojas, 2008, pág. 81). Este ritmo se introdujo “en el último cuarto del siglo XIX se interpreta, con una mezcla de instrumentos de origen europeo y africano, ese *hibrido* de la música afrocubana que se llama *rumba*, y las *polkas remedianas*” (González & Rojas, 2008, pág. 49). Entre rumbas y polkas, establecen un dialogo-encuentro entre todos los parranderos y el cosmos, un tipo de comunicación-codigofagia.

#### 6.3.1.2 Trabajo de Plaza

Sobre los orígenes de este elemento en la tradición parrandera, “data de 1875. Alrededor de la antigua Plaza de Armas Isabel II [hoy con el nombre de José Martí] se colocaban estos trabajos que, en sus inicios, se llamaron *Arcos de Triunfo*. (...) Se transformaron en majestuosas y monumentales obras de arte que llegaron a alcanzar hasta 105 pies de altura” (González & Rojas, 2008, pág. 51) (Muñiz, 2013, pág. 26) (Fabregat, 2022) (información oral). La temática de cada mega obra es escogida de “*forma colectiva* y *secreta*; se organizan sin intervención del Estado, el museo de las Parrandas realiza un asesoramiento respecto a datos históricos para los trabajos de plaza y carrozas”

(Hernández, 2023) (información oral). Además “se realizan concursos de bocetos de carrozas y trabajos de Plaza, en el más absoluto secreto; claro que siempre hay espías” (Hernández, 2023) (información oral). El celo competitivo de ocultar los planes de carrozas y trabajos de plaza preserva la *sacralidad* propia de la obra de arte sagrada (Benjamin, 1984), como elemento mágico que posee una esencia transcendental. Jesús Díaz, reconocido literato, artista y académico remediano, que ha diseñado ocho trabajos de plaza, nos comenta que la mayoría de estos han tratado sobre,

temas universales, la radio, las grandes ferias del mundo, o fechas nacionales (..), uno de los trabajos de plaza que hice, fueron sobre las leyendas remedianas, en una apareció la Virgen de los remedianos (..) el sapo del Boquerón, la Bruja de San Salvador, (...) en el 2003 la Poza del Güije, (...) en el 95 una carroza dedicada a la *Pelea cubana contra los demonios* (Díaz, 2022) (información oral).

Las Parrandas, como expresión neobarroca nacionalista, se visibiliza en el siguiente pasaje que, nos comenta la historiadora (Fabregat, 2022) (información oral) y (Hernández, 2023) (información oral), después de las guerras de independencia, de la consecuente invasión norteamericana e inicio del periodo republicano bajo la tutela estadounidense, el tema de las parrandas fue *Cuba Libre*, precisamente en referencia a la condición neocolonial que se prolongaba sobre la isla. “Se hizo una mujer rompiendo unas cadenas” (Hernández, 2023) (información oral). Para (Hernández, 2023), Las Parrandas son “la crónica social del momento político e ideológico” (información oral) que vive la comunidad. De acuerdo con Erick González, durante el siglo XIX, los temas trabajados se relacionaban con *temáticas locales*, en el siglo XX la preocupación principal fueron temas de *carácter universal*, y para el siglo XXI *temáticas coyunturales de interés nacional* (González, 2023) (información oral).

La iluminación en los trabajos de plaza, se usa “desde 1921, en que se introdujo la intermitencia, (...) para ser vistos de noche” (Muñiz, 2013, págs. 33-34). El primer trabajo de plaza iluminado fue, “El Girasol del San Salvador” (González & Rojas, 2008, pág. 51). La función de la luz artificial, es la misma que la del fuego pirotécnico, expresar la experiencia popular de lo maravilloso barroco católico, la posibilidad de iluminar la noche. Como menciona (Hernández J. C., 2023) se trata “del horror al vacío, ni los espacios en blanco están vacíos [comentario sobre un elemento del vestuario]” (información oral).

Las piezas que forman parte del trabajo de plaza, son trasladadas con tractores agrícolas hasta la plaza central “*José Martí*”, donde se levanta la infraestructura de cada



barrio. Mediante esta metodología solo hasta la llegada de la última pieza se conocerá el motivo de cada trabajo, despertando la *curiosidad y especulación* de los pobladores, se trata del ambiente que nos mencionó (Jiménez M. E., 2022) (información oral). La llegada de una nueva pieza a la plaza es celebrada con *fuegos pirotécnicos y bocinazos*. Pese al limitado acceso a maquinaria pesada y a gasolina, las Parrandas consiguen acceder a estos recursos.

### 6.3.1.3 Carrozas

La carroza “se incorporó a las fiestas en 1890, pero entonces se conocían como *carros triunfales*” (González & Rojas, 2008, pág. 53). Las carrozas se caracterizan por que “representa una historia, que puede ser de la literatura universal, mitológica, histórica, fantástica o de actualidad. Además, los personajes que recrean la historia se mantienen estáticos: es contemplar una *escena detenida en el tiempo* que se desliza por la Plaza (González & Rojas, 2008, pág. 54) (Muñiz, 2013, pág. 27). Es la puesta en escena de una imagen viva o icono, compuesta de elementos orgánicos e inorgánicos, movilizada por los parranderos en medio de una procesión festiva. Cumple el rol de icono sagrado, posee aquel papel performático, que transforma y convierte el ambiente a su paso, que interactúa con los participantes en medio de la celebración, dándole un sentido a la festividad. Su presencia entrega un mensaje a los participantes a ser descifrado en medio de la celebración.

Hasta 1968, “cada barrio presentaba tres o cuatro carrozas. A partir de entonces empezó a mostrarse una sola por barrio, pero de mayores proporciones” (González & Rojas, 2008, pág. 54). Esta unificación, centra la celebración en un solo elemento que, por ende, adquiere ciertas características esenciales para lo parranderos. “En muchas ocasiones se ha definido la carroza de parranda como ‘*construcción artesanal escultórica*’, lo cual hace pensar en un conjunto o montículo de elementos organizados” (Calzada, 2001, pág. 129). De manera diferente Ramiro Guerra y (Calzada, 2001, pág. 129) la consideran,

un “*retablo vivo*”, organizado espacialmente para desplazarse en un momento dado, lo que lo diferencia de un escenario teatral propiamente dicho, del cual se tiene una visión más o menos frontal. El escenario de la carroza tiene una concepción tridimensional, lo que quizás haya hecho pensar a los investigadores en su sentido escultórico. Espera público en todos los puntos de observación, y lo principal: espera personajes en todos los espacios previstos a lo largo y ancho de su extensión. Personajes codificados para una historia codificada, seleccionada, estudiada para sacar de ella los mejores resultados expresivos dentro del espectáculo (Calzada, 2001, pág. 129).

Siguiendo esta interpretación, el “desfile performático de la carroza admite figurantes, que en muchos casos rebasan las cincuenta personas. (..) la carroza argumenta su espectáculo dentro de los patrones eurocentristas de la historia del arte universal, aludiendo a figuraciones altamente conocidas dentro del repertorio ideoestético de la gran masa ‘receptora’” (Calzada, 2001, pág. 130). A diferencia, nuestra interpretación se relaciona con el **montaje comunitario de una instalación** que incluye elementos humanos y no humanos, cuyos límites provisorios son la construcción de una imagen que refiere a la codificación de un relato. Se trata de una experiencia colectiva que moviliza los sentispraxispensares renovados.

Una característica principal de las Parrandas es la finitud de las obras de arte construidas comunitariamente, que tendría como antecedente europeo las Fallas de Valencia y las Gaitas de Castellón que elaboran arte efímero<sup>156</sup> que se queman y destruyen como resultado de los festejos. En Remedios, los trabajos de plaza y las Carrozas de las parrandas “sufren una **metamorfosis (reciclaje, desmonte o destrucción)**, luego de cumplir con su **función social**” (Hernández J. C., 2023) (información oral). Se trata del rescate festivo de los valores uso disponibles en el mundo de la vida, (Echeverría, 2011, p. 132) (Ramos C. S., 2018, p. 182).

### 6.3.2 *El ritual para la construcción comunitaria de las Imágenes Sagradas*

El rito se encuentra administrado por la comunidad, por ende, también las Imágenes Sagradas que lo integran. El 24 de diciembre de 2022, aproximadamente a las 4 de tarde, en la plaza central de Remedios, se da el saludo parrandero entre los dos barrios, segregando la plaza en territorio carmelita y sansarí, cada bando lanza “al aire cientos de fuegos, exhibiendo estandartes, colecciones de faroles y otros símbolos, todo esto al ritmo de las polkas, y a partir de ese momento comenzarán las salidas alternas, de alrededor de una hora, donde cada uno tratará de superar al contrario en belleza, colorido y volumen de fuego” (Muñiz, 2013, pág. 28) (Hernández J. C., 2023) (información oral) y (González E. , 2023) (información oral). Se trata del proceso de estetización/sublimación/encantamiento del tiempo-espacio; se construye un ambiente festivo, un clima espiritual (Fernandez, 1988, p. 184) o *stimmung* característico de la excepcionalidad festiva. Del esquema de fiesta de Maximiliano Salinas Campos, vamos

---

<sup>156</sup> “La arquitectura efímera alcanzó un alto nivel artístico en los siglos XVII y XVIII en algunas regiones españolas” (Rodríguez & Bello, 2015, pág. 601).

analizar la música-danza como cohesionadora, de todos los elementos festivos: salud, comida, amor, (Campos, 2003, pág. 88) y fantasías/utopías. Las características socio-culturales de la música parrandera según (González & Rojas, 2008, pág. 81) son: *sociabilidad, dialogismo, repetición, ritmicismo, embullo, coralidad, improvisación y la voz ancestral*.

En las parrandas, “el *arrollao* del *repique* aglutina al pueblo, que se reúne en torno a la música para *expresarse corporalmente: la danza involucra, convoca y fluye*. Es un verdadero aglutinante social” (González & Rojas, 2008, pág. 137), es la sincronización (tiempo-espacio) de la que nos habla Alfred Schütz. El **dialogismo o relacionismo** tiene sus raíces en la canción africana, “sobre todo cuando son bailables y la gracia y el *arte coreográfico* (...) aumenta la tensión de la simpatía” (Ortiz, 1993, pág. 104 y 33). Para (Ortiz, 1993, pág. 37), el dialogismo es herencia de la transculturación neobarroca nacionalista (SPPs realista), actualización y confrontación con el barroco fundacional (SPPs barrocos). Según (Hernández J. C., 2023) (información oral) y (González E. , 2023) (información oral), con quienes concuerdo, se trata de la cubanidad, una particular gramática que permite el encuentro/dialogo heterogéneo; “canto dialogal, antifonal, responsorial, de alternancia o de **contrapunteo**” (González & Rojas, 2008, pág. 83), de improvisación e imaginación.

Gramática que se reproducía, en el siglo XIX, los días festivos de la semana y en los bailes de cuna (Herrera, 2001, pág. 84). Este dialogismo o contrapunteo, nos aclara (González E. , 2023) se trata “del choteo, de la burla, es un elemento propio del teatro cubano (..) presente en ‘*El príncipe jardinero y fingido Cloridano*’” (información oral); obra de Santiago Pita, publicada entre 1730 y 1733 e inaugural del teatro como género literario en Cuba. El investigador Rine Leal (1930-1996) “llegó a afirmar: ‘es la obra menos española, la más burlona y corrosiva de todo el repertorio de su momento, porque precisamente es ya cubana en su **choteo**’” (Cultura Cubana, 2024). Efectivamente, “*el cubano es chota*” (González E. , 2023)(información oral). Esta característica esencial cubana se expresa en este enfrentamiento o dialogo festivo entre los barrios, entre los miembros de la comunidad y también con y entre los instrumentos, la música y el cosmos.

### Ilustración 24 - Secuencia del ingreso a la Plaza, San Salvador, 24/12/2022



Fuente: El autor.

En las rumbas remedianas<sup>157</sup> “la fuerza lírica está dada por una rítmica **reiteración** de una frase, por un **ritmo** muy marcado o por el estribillo en forma inicial, a modo de pregunta, y una respuesta que cierra la cuarteta” (González & Rojas, 2008, pág. 81), involucra una activa participación de todos los parranderos, como **coro**. Características que, “tienen sus raíces en la *música africana*, del sur del Sahara, son originalísimas y

<sup>157</sup> Si bien la mayoría de estos ritmos se los vincula con la Conga, ritmo tradicional más conocido, cabe señalar que son diferentes, la *conga* es un “baile callejero eminentemente colectivo. Rítmicamente presenta menos elaboración que la rumba y muy marcados ciertos tiempos fuertes a tiempo o sincopados que acentúa un tambor grave o una tambora similar al bombo” (Ortiz, 1965, págs. 108-109). Su origen es “las festividades que las autoridades coloniales le permitían al negro participar: el Corpus o el Día de Reyes. Por su carácter masivo fue un aglutinante social” (González & Rojas, 2008, pág. 93). La conga “tiene tumbadores, quintos, cencerros, rejas, sartenes, campanas y bombo como percusivos y, como instrumentos melódicos, la trompeta. El repique tiene como percusivo la atambora, cencerro, la gangarria, la reja..., y no utiliza instrumentos melódicos, si bien es cierto que a finales del siglo XX comenzó a aceptar la trompeta. En la parranda, el piquete usa instrumentos melódicos, entre los que se encuentran las trompetas.” (González & Rojas, 2008, pág. 93). La conga, “interpretada por la agrupación de igual nombre, tiene notables semejanzas con la rumba que interpreta el piquete. Por su parte, el repique, que interpreta la agrupación que le da nombre, se asemeja a la polca del piquete. Es oportuno aclarar que los cuatro géneros poseen notables diferencias formal, conceptual e instrumental” (González & Rojas, 2008, pág. 95)

complejas combinaciones estéticas de *ruidos, tonos, timbres, ritmos, melodías, armonías, cantos y danzas, con valores universales o univerzables*” (Ortiz, 1993, pág. 21). El ritmicismo lleva hacia la *aceleración, exhaustividad o trance ritual*.

El **embullo** acelera las voces, los tambores, los pasos, y va afrentando la sinergia muscular, hasta la exhaustividad de la carga emotiva. Se creería que esto cansa al negro, pero, aun cuando el gasto de energía sea grande, **el rito de la danza coral** le ofrece una gran compensación psicológica en la suspensión de sus habituales inhibiciones, en la plena *expansión individual y social de su personalidad*, en el alivio de sus preocupaciones reales o imaginarias, en la experiencia del **delirio místico** y, por lo tanto, en la fortificación de sus *esperanzas* (González & Rojas, 2008, pág. 98).

Como nos explica (González E. , 2023), “se trata de un tiempo de espiritualidad, un tiempo de excepción, que se abre a un yo más interno” (información oral); se rompe la ambigüedad barroca de nuestros orígenes y encuentra el llamado de la **voz ancestral** (González & Rojas, 2008). Se trata de buscar nuestra raíz diversa (Glissant, 2002, p. 25), el contramestizaje (Goldman & Pazzarelli, 2015, p. 2); lo que significa, la manifestación del retombée carinebeño (Sarduy, 1999, p. 1196). El espacio-tiempo propio de la excepcionalidad festiva bajo esta orientación, se expresa en los SPPs místicos. Nuestra mística colectiva (Valarezo, 2009, pág. 12) propia de las festividades, comparte las características de la mística de la teología de liberación (Gutiérrez, 1971, p. 33) (Londoño, 2021, pág. 142), en términos seculares, “toda la gente se mezcla, en la conga, en el trabajo, el cuidado de las cosas, en todo lo que hay que hacer” (Hernández J. C., 2023) (información oral). Se trata de una minka, de la apertura heterogenia a lo sagrado-profano (rito-intercultural), se identifica las principales preocupaciones comunitarias, y *mediante el embulle místico se decodifica el mensaje*, una particular recuperación de la autarquía y politicidad en la virtualidad barroca.

El mejor ejemplo de nuestro SPPs festivos es el **embulle místico**: *sobre el hacer, se trata de cantar-danzar; el sentir, “la regularidad rítmica, la simetría de ciertas procesiones rituales de vodú” (Carpentier, 1989, págs. 117-118) secularizadas. Y sobre la dimensión epistémica, en las tradiciones africanas, “en el verso pueden reunirse el ritmo de la sonoridad con el ritmo de la conceptualización. El significado, en la poesía africana, tiene un ritmo; en la parranda también”* (González & Rojas, 2008, pág. 173). Nuestro SPPs, se mueven en las siguientes relaciones dialécticas y orgánicas: el conocimiento se construye en relación con el sentir religioso y el quehacer festivo; el sentimiento se expresa como una acción festiva y pensamiento emancipatorio. Y la praxis es expresión de un sentimiento religioso y conocimiento práctico.

### 6.3.2.1 Trabajos de Plaza

#### Ilustración 25 - Trabajo de Plaza, El Carmen, 24/12/2022



Fuente: El autor.

A las 9 de la noche, se anuncia por los altavoces que el potente el barrio El Carmen comienza la presentación de su trabajo de plaza. El trabajo carmelita se llama **Azul Esperanza**, y nos relata una profecía que reivindica el *cuidado del mar y la naturaleza*. La atmosfera nos coloca en una especie de liturgia que conlleva al *desciframiento* del mensaje que nos convoca. La narración explica que, la contaminación y destrucción de la naturaleza, ha provocado la más profunda *tristeza de los mares y océanos del planeta*. El relato describe un escenario *apocalíptico*, existe un terremoto y una gran ola azul desde el este se levanta. Paralelamente, desde el centro de la tierra resplandece una *gran luz* y emerge una isla, a cuya playa llega la gran ola. En la ola navega una gran concha guiada por caballos marinos, al encontrarse en la playa se abre lentamente y de ella, sale el **Pulpo Rey**, el gran *Salvador y Redentor de los mares*, de la naturaleza y de todos los seres humanos y no humanos. El Rey pulpo llega acompañado por una *gran ancla resplandeciente* que limpia al mundo de los males y daños causados por la humanidad. En esta isla, los seres marinos por única vez pueden respirar el aire de los humanos. Las *sirenas* cantan ritmos de *triunfo y amor*, los colores de los peces vuelven a brillar, los corales retoman las más variadas formas. Se da una reconciliación entre los seres mágicos del mar y los seres humanos, recobrando la paz, tranquilidad y equilibrio del cosmos.

El Rey Pulpo es el protagonista del proceso de redención de los daños causados por la humanidad, el ancla reemplaza a la cruz cristiana como icono sagrado (signo-

símbolo) y se convierte en el puente o conexión entre seres no humanos y humanos. Entre los elementos del trabajo de plaza, aparece una especie de serpiente que se mueve entre el ancla y las plantas, en el Lombanfula, “las serpientes están vinculadas al agua y se considera que tienen relaciones con los espectros de las aguas” (Valdés, González, & Hernández, 2017, pág. 124); el agua es su principal divinidad. Se nos presenta una especie de *mesianismo ecológico*, que tiene como protagonista a la naturaleza.

#### **Ilustración 26 - Trabajo de Plaza, San Salvador. 24/12/2022**



Fuente: El autor.

El trabajo de plaza de San Salvador trato sobre leyenda del **Yacuruna**, “*el hombre de río*”, etimológicamente esta palabra tiene sus orígenes en el idioma *quechua*, *yaku* significa *agua* y *runa* significa *hombre*. Esta leyenda es originaria de *Iquitos*, en la región *amazónica peruana*. Este hombre vive en las profundidades del *rio Amazonas*, viaja sobre un cocodrilo y usa como collares boas negras. El hombre del río, es una especie de *rey*, *protector* o *guerrero* de la amazonia, que posee la capacidad de comunicarse con todos los seres acuáticos. Además, se convierte en delfín rosado y en un hombre bello para seducir y hechizar mujeres, convertirlas en *sirenas* y llevarlas a las profundidades del río. Para traer de vuelta a las mujeres, se necesita de un *chamán* o *curandero*, quien posee la capacidad de tener contacto con las divinidades y espíritus. Brujo que, por medio del uso mágico de la *ayahuasca*, planta alucinógena, medicinal y ritual de uso indígena, toma contacto con el hombre del río, y le pide que devuelva a las mujeres seducidas, quedando

a su voluntad el destino de estas. Aunque los chamanes son reacios a tomar contacto con el Yacuruna, pues la seducción de este podría atraparlos.

La presentación de San Salvador, se enfocó en el reconocimiento de los pueblos originarios y en la defensa de la naturaleza. *Los pueblos originarios consideraban al ser humano como parte orgánica de la naturaleza*, conciencia que los seres humanos contemporáneos hemos perdido. La seducción Yacuruna, el retorno a la Pachamama, es una utopía que involucra dejarse *seducir/encantar/sublimar* por los poderes mágicos y desconocidos de la naturaleza. Este milenarismo cuestiona la versión, según la cual, en “el siglo XVIII, (...) se reportaba una extinción de comunidades indígenas en la Isla” (Castellón, Aróstegui, & Medina, 2015, pág. 275), que justifica el olvido generalizado de estos sentispraxispensares. La utopía del romanticismo (Löwy, 2005, p. 50) americano se relaciona con una crítica a la realidad actual, mediante la presencia de alternativas históricas latentes o explícitas, y reprimidas sistemáticamente; se trata de las comunidades originarias (Mariátegui, 2005, p. 135), la sociedad sin clases de Bachofen, los matriarcados originarios (Rossi, 2009, pág. 285) y de más imaginaria barroca-subversiva.

#### 6.3.2.2 *Intermedio a fuego*

El elemento más joven e intenso de Las Parrandas Remedias son los fuegos artificiales “es un elemento catalizador de emociones. (...) Vas redescubriendo una narrativa desde la emoción, es el hilo conductor que, en cada entrada se encienden de maneras diferentes. (...) Se trata de **resiliencia** y ajuste de códigos” (González E., 2023) (información oral). El fuego “se consolidó como elemento parrandero en 1970, se trató de un acto de liberación, nunca se explotaron más voladores en la historia hasta la época” (Hernández J. C., 2023) (información oral). Se trata del procesamiento o expresión de resistencia a la reorganización revolucionaria de la vida, impulsada agresivamente en dicho momento.

Mediante la intensificación del uso de fuegos artificiales, se pasa del encanto al **miedo** y **terror** de los participantes. “En el año 2018 hubo un accidente, teniendo como consecuencias varias personas quemadas. Gracias a la solidaridad de la comunidad no les faltó ningún medicamento para su tratamiento” (Jiménez M. E., 2022) (información oral). El peligro despierta emociones básicas, fuertes y profundas, se abre un espacio-territorio-cuerpo-tiempo-historia de transición entre la presentación de cada una de las parrandas. De forma similar al contrapunteo que, en la música marca el compás, los fuegos de artificio determinan el ritmo de la narración festiva. De forma similar pasa con la



sublimación estética (Marcuse, 2007) del miedo y del terror, a cargo de los aparatos ideológicos del estado-violencia. *El neoliberalismo, al igual que el fascismo, tiene como recurso político esencial el uso del terror y el miedo; el estado de excepción permanente.*

Las Parrandas también pueden ser definidas como una “guerra cultural” (Hernández J. C., 2023) (información oral). La guerra festiva que nos proponen las Parrandas, a diferencia del neoliberalismo-dramático-sacrificial (Alvarado-Borgoño, 2016, p. 331) o fundamentalista; trata de la construcción ritual y virtual de condiciones excepcionales de interculturalidad. Pero también, “Las Parrandas fueron protagonistas de la guerrita de Camajuaní o guerrita de la Chambelona, pues, en tono jocoso se hablaba mal del presidente de turno y se armó algún incidente en medio de la Parranda” (Cabriales, 2023) (información oral). Es un ejemplo del paso de la virtualidad a la crítica objetiva al poder existente. En estas mismas Parrandas del año 1916, “se integra la conga que venía del carnaval, y que era usada por los partidos políticos de la época, (...) será en los 90 que la conga se integra totalmente” (González E. , 2023) (información oral). En este contexto, Jesús Díaz nos cuenta una leyenda, una alegoría del significado intercultural que tienen las Parrandas,

es la clásica historia de un *negro* con una *blanca*, y la familia oponiéndose. El padre de la blanca los mata a los dos porque los coge haciendo el amor. Entonces del pecho del negro sale un *gallo* y del pecho de la muchacha sale un *gavilán*, y lo que hacen es *amarse*. Pero para burlarse simulan una guerra. **El amor simulado en guerra** (Díaz, 2022) (información oral).

### 6.3.2.3 Las Carrozas

#### **Ilustración 27 - Presentación Carroza de El Carmen, 25/12/2022**



Fuente: El autor.

Pasada las tres y media de la madrugada “se produce una tregua para dar paso a la salida de las carrozas, las cuales vienen encabezadas por el piquete musical tocando la

polka del barrio, las insignias y estandartes, que desfilan ante la población conglomerada en las áreas aledañas al paso de las mismas” (Muñiz, 2013, pág. 29). El primer barrio en presentarse fue El Carmen.

Se trata del relato de la “**Leyenda del Dios de la Porcelana**”, un mito *chino* que relata el origen artesanal de este bellissimo material y el complejísimo procedimiento de producción de la cerámica. En Cuba este relato es muy popular entre niños, adolescentes y jóvenes, ya que es parte del clásico libro “*Oros Viejos*”, del escritor y pedagogo español Herminio Almendros (1898-1974), de amplia difusión en las escuelas elementales y en las facultades de arte. La selección de esta temática nos recuerda que, en 1854, el cabildo pidió “al Gobernador y Capitán General de la Isla, se le otorgara a la villa el título de Ciudad. (...) lo cual trajo al territorio un gran número de canarios y *chinos culíes*” (Castellón, Aróstegui, & Medina, 2015, pág. 276).

La escenificación nos lleva a la antigua China, con su característica arquitectura, decoración, fauna, flora, vestimentas, maquillaje y clases sociales. De gran telón de fondo, se ubica un gran abanico tradicional chino, artefacto de uso común en la isla por las condiciones climáticas. Abanico que se convierte en un arco, que abre la escena, en la parte superior se ubica el Emperador y su corte. En una plataforma elevada de menores dimensiones, pero a la misma altura se ubica, *Pu*, el gran artesano del lejano oriente. Una vasija de *Pu*, llegó a manos del Emperador, quién al observar su belleza, le exigió que produzca otra con la *esencia humana*. *Pu* se dedica a trabajar sin lograrlo, por lo cual, le solicita ayuda al dios del fuego, el cual, se le revela y le dice que, es necesario un sacrificio, entregarle la sensibilidad y sentimientos humanos a su obra. Luego de nueve días de trabajo, *Pu*, se arroja a las llamas de su viejo horno y este arde alcanzando una temperatura extrema que cose la más perfecta vasija, logrando el vidriado de su porcelana. Desde aquel día el humilde *Pu* se transformó en el dios de la porcelana.

El mensaje cifrado y entregado de forma sumamente emotiva a los participantes trata sobre, como la *constancia* y el *arduo trabajo* del pobre artesano lo llevó a convertirse en el *dios de la porcelana*. Nos recuerda una característica del trabajo, mucho más visible en el quehacer artístico, tanto las obras de arte como los productos del trabajo de un obrero, están contruidos con sentispraxispensares, su materialidad es la vida misma. Se trata de la técnica lúdica (Benjamin, 2003) (Echeverría, 2011, p. 123), la reproducción mercantil simple marxista, la economía decolonial (López & Maraón, 2019, pág. 176) o la espacialidad indígena (Quiroz, 2017, p. 215). El capitalismo, invisibiliza o

instrumentaliza, como dominación y/o explotación, los valores de uso existentes en todo producto o servicio (Ramos C. M., 2021, pág. 43) en el mundo de la vida.

Como herencia del barroco fundacional, su segregación y evangelización, se construyó el prejuicio, de la supuesta vaguería y pereza de las clases populares; acusándolas de ser las causantes del subdesarrollo nacional y de su propia pobreza. Lo cierto que existe un desincentivo sistemático para la empresa comunitaria o privada y la promoción del rentismo comercial, bajo el cual vive opulentamente la elite. El 80% de alimentos de la isla vienen del exterior (Burchardt, 2023, pág. 168), a pesar, de la productividad agrícola de la tierra cubana. La segregación fundacional de raza y de género, de todas las dimensiones de la vida y en la organización social del trabajo (homo faber-homo intellectus) ha sufrido varias actualizaciones, pero nunca ha sido cuestionada, muchos menos transformada emancipatoriamente.

#### **Ilustración 28 - Presentación del barrio San Salvador, 25/12/2022**



Fuente: El autor

La carroza de San Salvador se llamó “*La Ofrenda*”. Con sonidos tropicales y selváticos se ambienta la plaza. La carroza escenifica una antigua *ciudad indígena* en medio de la selva, llena de flora y fauna propia de la amazonia. El relato se refiere al *conquistador español Francisco de Orellana* (1511-1546), considerado el gran conquistador de la selva, vencedor de tribus amazónicas y “descubridor” del río Amazonas. El proyecto de riqueza de Pizarro parecía fracasar en medio de la inhóspita selva. Cierta día, un *sirviente* cercano al español, llamado *Tinku*, en quechua significa

"encuentro" y en aymara "ataque físico", le dijo que, conocía la ubicación de la ciudad que estaban buscando. El europeo, lleno de entusiasmo y codicia, exclamó, **El Dorado**. *Tumanama* para nosotros, le respondió el indígena, explicándole que debían ir solo los dos.

En la parte delantera de la carroza observamos a Orellana junto a Tinku, navegando en un bote sobre el río Amazonas. El europeo comenzó a distinguir ruinas de una antigua civilización, observaba con detenimiento los grabados indígenas en los muros. De repente, Tinku cerró los ojos y comenzó a murmurar: *Napaykuna Yacumama*. *Napaykuna* significa *saludos*, en este caso dirigido a Yacumama<sup>158</sup> (en quechua *yacu* es *agua* y *mama* es *madre*). Agregó, *Kaypi Titay Ch'uri Apamuy Q'uwa*, que significa, *en este lugar se acerca/está el hijo del hombre*. Un ruido ensordecedor invadió la selva y Orellana vio un *Chaman* lleno de plumas y abalorios, en trance que repetía, *Yacumama*. De las aguas emergió una serpiente inmensa delante de la canoa, con los ojos iluminados, de repente se lanzó sobre el español y se lo tragó.

Hasta ahora, siglos después, nadie supo del europeo ni del indígena. Misioneros que llegaron a la zona supieron de Yacumama, la madre agua, es quién no permite que la selva sea invadida, para mantenerla intacta. Quien se atreve a profanar lo profundo de la selva se convierte en una *ofrenda*, *Q'uwa*. En la carroza, *la madre agua o Yacumama* atraviesa toda la escena y emerge como serpiente frente a la canoa. La diosa a la cual se le rinde culto este día es al agua, la cual es adorada y se constituye en la madre de toda vida posible, como el *Lombanfula*. *Tinku*, sabiendo de la codicia del europeo, le prepara una emboscada, para que se convierta en una ofrenda a *Yacumama*. La naturaleza, en complicidad con *Tinku*, aparece como protagonista de su redención; la ofrenda o sacrificio del invasor (la colonialidad), trata de un proceso de descolonización, necesaria para preservar la Pachamama.

Las parrandas son una obra de arte total, constituida por varios elementos que en su interacción constituyen una totalidad. Nos referimos a los trabajos de plaza exponiéndose a los parranderos, cuyos relatos se complementan e interactúan con la presentación de las carrozas. "Se trata de la preocupación por la ecología, por la

---

<sup>158</sup> "La leyenda de la *yacumama* ha trascendido los años y aún continúa en vigencia para hacer referencia a las anacondas y boas de grandes proporciones que habitan en la selva del Perú. Estos animales son considerados como vigilantes de las aguas de la Amazonía. Sobre estos seres hay diversas versiones y testimonios que los han convertido en todo un misterio" (Tolentino, 02 Jul 2023) Esta leyenda también es conocida por los pueblos amazónicos del Ecuador.

devastación en la Amazonia, por el cambio climático, por el cambio del entorno y por el aumento de huracanes” (Hernández J. C., 2023) (información oral). En el caso del “mito de Pu, se refiere al trabajo artesanal necesario y construido comunitariamente para la fiesta” (Hernández J. C., 2023) (información oral). Como nos comenta Jesús Díaz, “a partir de Las Parrandas, los artesanos se especializan en la construcción de estas fiestas, todos tienen una formación artesanal más allá de sus profesiones: profesores, pintores, agricultores, comerciantes, etc.” (Díaz, 2022) (información oral). Se trata de la técnica lúdica, reproducción mercantil simple o economía decolonial. La crisis económica agudizada por el COVID “fue causa de la falta de suntuosidad de las fiestas, no había recursos, toco ser creativo, acudir a los saberes populares, buscar la forma de construir trajes, ropas, banderas, estandartes y todo lo demás” (Hernández J. C., 2023) (información oral). Se trata del rescate de valores de uso, de “conocer y perfeccionar técnicas artesanales” (Hernández J. C., 2023), la historiadora (Fabregat, 2022) nos dice que se trata de, “la sabiduría y cultura popular, la expresión de las curiosidades populares” (información oral). Se trata de una epistemología festiva y popular; una relación estética-sentimental con la comunidad, el mundo y el cosmos.

Colocando nuestras festividades en el contexto cubano podemos decir que son expresión de resistencias alternativas a la crisis del modelo vigente. Lo cual, me lleva a lo que me dijo Ramón Silverio, el líder cultural y artístico del principal proyecto cultural del centro de Cuba, El Mejunje<sup>159</sup> o El Mejunje de Silverio en Santa Clara, y principal dramaturgo vivo de las Villas.

Sabemos que muchas cosas están mal, que no funcionan por nuestras limitaciones. Pero que ha sido el imperio, y su política la que también, ha hecho mucho daño a la isla. Creemos que debemos trabajar, sabemos que el modelo de vida norteamericano no es viable, faltan planetas para ese tipo de consumo. Se trata de transformar todo lo que debe ser transformado, con la participación de las personas. Se trata que todos se expresen y construyan; que tengan un espacio para soñar (Silverio, 2023) (información oral).

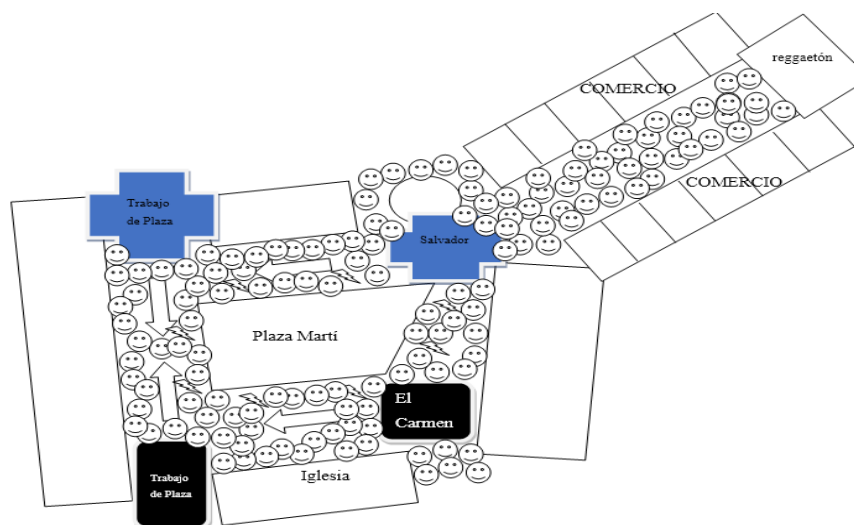
Regresando a las calles, más allá de los trabajos de plaza, carrozas, piquetes, arrollaos, estandartes, faroles e insignias; debemos agregar otros elementos profanos, la feria para la comercialización de alimentos y bebidas; y la fiesta juvenil, donde suena principalmente reggaetón que, irrita a los defensores de las parrandas tradicionales. ¿No

---

<sup>159</sup> El Mejunje es un centro cultural de las diversidades, reconocido por la participación LGBTIQ+, participa de campañas sociales contra la homofobia o la discriminación social. El objetivo de este centro cultural es la integración de las subalternidades. El Mejunje cuenta con un teatro, una cafetería, una galería de arte, local de conciertos, que van desde el rock hasta la nueva trova. Este centro cultural es el principal pulmón de la cultura de Las Villas.

es un llamado para la construcción de una nueva gramática o su actualización? ¿La cubanidad en constante construcción exige nuevos horizontes hasta festivos?

### Ilustración 29 - Montaje total de las Parrandas de Remedios 2022



Fuente: Elaborado por el autor.

Las Parrandas son *la experimentación festiva, praxis lúdica o experiencia supra-sensorial que, moviliza todos los sentispraxispensares, re-creando o re-configurando nuevas condiciones para la percepción* (Oiticica, 1986). El participante no es solo espectador, es productor, es actor, crítico y consumidor; permitiendo la *articulación e interacción intercultural* entre todos los elementos existentes en la comunidad: tradiciones, clases, generaciones, géneros e ideologías; de forma *crítica y activa*. “Se trata de un teatro popular” (Hernández J. C., 2023) (información oral); en este sentido según (González & Rojas, 2008, pág. 203) es un,

**teatro de intervención social** en el que la representación la ofrece el pueblo-actor, que dialoga e interactúa con los elementos artísticos y consigo mismo, ya que es *pueblo-espectador*. Es una representación, cuyos componentes tienen como meta **potenciar la colectividad, la vida grupal y el desarrollo y crecimiento integral de la comunidad**.

Las Parrandas no son integración homogeneizadora, al contrario, exigen la presencia de las singularidades que integran la comunidad. Pasamos de la condena de vivir juntos al placer de la diferencia, de la guerra por la singularidad al goce del encuentro. La función de las Parrandas es “educar, los niños vienen al museo, buscan información para interpretar y representar la temática, todos investigan. (...) Se trata de las funciones comunicativas del arte: ideas culturales y políticas” (Hernández J. C., 2023) (información oral). Sin duda, “es un proceso de co-creación, de teatro social: de

*comunidad constructora, comunidad interprete y comunidad participante*” (González E. , 2023) (información oral).

**Ilustración 30 - Final de las Parrandas, 25/12/2022**



Fuente: El autor.



**Tabla 9 - Sentispraxispensares festivos Parrandas de Remedios 2022**

Barroco/neobarroco	Resistencias	Pactos/Imagen	Segregación		Dispositivo	Imagen Sagrada (Leviatán-Pachamama)	Rito	Sentires	Prácticas	Pensares
			Espacio	Tiempo						
<b>Barroco Fundacional (S. XV-XVII)</b>	Hatuey/Comunidades originarias Palenques Tumbas francesas Cabildos africanos	Hacienda criolla  catolicismo colonial imperial catolicismo popular cubano religiosidad criolla	Haciendas Ciudades Palenques Comunidades Indígenas	Fiestas católicas	Codigofagia-Segregación originaria-necropolítica	Nuestra Señora del Buen Viaje Santos Demonios Dioses africanos	Fundación Fiestas religiosas/Eucaristía	Miedo Terror Esperanza resignada	Areíto Carnetolendas Corpus Christi Carnavales Charangas Bejucales	Instrumental caritativo Dionisiaco Necropolítico
<b>Barroco Ilustrado (S. XVIII-XIX)</b>	Cabildos congos Negros ilustrados Familias religiosas	Intendencia de La Habana-Sacarocracia	Central azucarera: La colonia, la central y el ingenio. La ciudad mercantilizada Otra espacialidad/espacialidad negra Propiedad privada Propiedad comunaria-religiosa	Progreso Catolicismo	Especialización de la segregación laboral de raza, clase y género.	Estado colonial-hacienda La ciencia-progreso	El método científico Transculturación Palomonte Lombanfula Contraconquista	Orgullo blanco Astucia negra Instinto rítmico Resistencia y venganza Religiosidad criolla Catolicismo dionisiaco.	Baile de tambores Bailes de cuna	Ideología del progreso
<b>Barroco Republicano (S. XX)</b>	Partido Independiente de Color Feminismos/Feminismos negros Periodismo negro Clase media Movimiento 26 de junio	La Guerra Necesaria-Grito de Baires Guerra racista o genocidio de la negritud (1912)	Ciudad moderna (bohemia/melancolía-diversión/progreso) Propiedad privada Propiedad comunaria-religiosa	Progreso	La ley/biopoder (Las Unidades Militares de Ayuda a la Producción) La policía Las Ciencias Sociales	Estado moderno Verdad revolucionaria	Positivismo necropolítico	Orgullo blanco Humillación Dominación	Fiestas Patrias	Progreso necropolítico
<b>Barroco Neoliberal (S.XX-XXI)</b>	Feminismos Feminismos negros Manifestaciones populares	La Revolución de 1959	Ley de reforma agraria Latifundismo [moderno] estatal Propiedad privada	Progreso-prosperidad	La policía La ley/biopoder	Estado socialista El Partido	Verdad revolucionaria	Desnudez Voluptuosidad Sensualidad	Fiestas de la revolución Repique Arrollao	Positivismo de Estado Barroco soviético



	Artistas Diversidades sexuales Disidencias políticas Religiones	-Ofensiva Revolucionaria -Campana de alfabetización (1962) Quinquenio gris (1971- 1976) Casas de Cultura	Propiedad comunaria- religiosa	Estado socialista		El Guerrillero heroico (Fidel o El Che) El progreso La mercancia		Lujuria Posesión sexual Erotismo	Piquete Parrandero Polkas y rumbas. Reciclaje, desmonte o destrucción	Ritmo de la sonoridad-ritmo de la conceptualización
--	--	---	-----------------------------------	----------------------	--	---	--	---	---	--

Fuente: Elaborada por el autor.

## 7 Conclusiones finales

En este último capítulo se tiene los siguientes objetivos: 1. Presentar una síntesis comparativa y analítica de ambos casos. 2. Con las conclusiones obtenidas del análisis comparativo comprender el proceso de construcción estética-sentimental de la modernidad latinoamericana. 3. Conceptualizar y caracterizar a los SPPs, los SPPs festivos y SPPs místicos. Partiendo de la hipótesis que, las fiestas religiosas-populares son la piedra angular en la construcción de la subjetividad social en Latinoamérica, buscamos comprender este proceso en medio del neobarroco neoliberal. Por lo cual, nos centramos en la importancia de las Imágenes Sagradas y los ritos en torno a ellas. En este contexto, nos planteamos recuperar SPPs con potencial emancipador, explícitos o latentes, que busca la redención histórica de las tradiciones oprimidas. Se trata de recuperar la magia, las fantasías, deseos y utopías comunitarias de los oprimidos que movilizan el acuerpamiento de un proyecto histórico emancipador, desde lo comunitario-local. Se trata de combatir la dictadura de la imagen-mercancía/blanquitud como ruptura de cualquier comunidad posible, y encontramos en la construcción de una gramática-interculturalidad que nos permita comunicarnos entre subalternidades; sólo posible, en la medida que, las subalternidades construyan sus emancipaciones.

### 7.1 Configuración barroco-neobarrocos en nuestra formación estética-sentimental

La modernidad capitalista, colonial y patriarcal latinoamericana se configuró de forma determinante con el *barroco fundacional* (S. XVI-XVII), proyecto que ha sufrido una serie de actualizaciones que revitalizan su esencia, actualizaciones de la segregación originaria y de la formación estética-sentimental fundacional o evangelización. Nos referimos a los proyectos neobarrocos: primero, se trata del *proyecto ilustrado-despótico* (S.XVIII) organizado por el criollismo latinoamericano; segundo, es el *proyecto republicano o nacionalista* (S.XIX-XX); y tercero, se trata de la hegemonía *neoliberal*, cuyo horizonte avanza hacia un Anarco-capitalismo (S. XX-XXI). La disputa histórica de estos diferentes proyectos configura nuestro presente, proceso que han dejado huellas esenciales en nuestro ser comunitario, de forma explícita y/o latente.

El barroco fundacional en nuestros países se configuró como tal, mediante y como expresión de lo político, de la autarquía o poder constituyente de los colonizadores para fundar las nuevas ciudades americanas, como prolongación e imitación barroca de las ciudades del Imperio Español, en el vacío o desconocimiento de cualquier “otredad”, parte del proyecto de tabla rasa o genocidio colonizador. La metodología colonizadora

para la “fundación europea” de nuestra historia, se caracterizó bajo dos mecanismos, dialéctica y orgánicamente relacionados: 1. La segregación originaria de nuestros territorios-cuerpos. Y, 2. la evangelización de nuestra alma-tiempo-historia.

La segregación fundacional de Loja estableció una *república de españoles*, el barrio El Sagrario; y las *repúblicas de indios* el barrio San Sebastián y El Valle. Simultáneamente, se crean las encomiendas que dan a luz a las haciendas, minas, obrajes y demás; instituciones destinadas a la *segregación, racialización y sexualización originaria de las poblaciones indígenas*, transformadas forzosamente en mano obra-serviente. Las comunidades son reducidas a una legua de tierra a la redonda en Loja. En Cuba, el proyecto europeo priorizó el exterminio o asimilación (blanquitud). Con la fundación de Remedios en 1515, comenzó el proceso de construcción del orden colonial que finalmente se consolidó en 1689, con la fundación de Santa Clara. Se trata del *pacto colonial, la emergencia y consolidación de la elite hacendataria*. Tanto en Cuba como en Ecuador, los cabildos, espacios de la vida política de las nacientes sociedades, fueron exclusivos para *hombres blancos europeos, propietarios y sus descendientes*.

El poder del barroco fundacional europeo radicó en la soberanía de origen divino, que supuestamente poseía la *Corona*, en su relación orgánica con el *Dios católico*; se trata del “*estado de excepción*” como herramienta para la administración de las subalternidades: pueblos originarios, afrodescendientes y tradiciones occidentales subalternizadas. La segregación originaria, desconoce, rompe y subsume las historicidades colonizadas; con la construcción del Estado y la ciudad colonial se institucionaliza un **apartheid transtemporal y transescalar**, *se trata de una organización necropolítica, temporal-espacial, de la sociedad-ciudad-Estado, que persiste hasta nuestros días*. Se definen las fronteras entre los ciudadanos y los “*otros*”, las vidas sacrificables. Los decoloniales lo exponen claramente, se trata de la segregación colonizadora, explícita y latente, de todos los ámbitos de la existencia social: trabajo, naturaleza, sexo/genero, subjetividad y autoridad.

Simultáneamente avanzó la evangelización: 1. se construyó una utopía evangelizadora; 2. se sacralizó, estetizó o sublimó originariamente el espacio-tiempo; y 3. se construyó una religiosidad criolla. Se trató de la construcción de una *comunidad o polis cristiana* que, paradójicamente se basa en un proyecto necropolítico, cuyo principio esencial es el apartheid. La *codigofagia fundacional*, tiene como protagonista la presencia mariana en nuestro continente, en Ecuador se trata de Nuestra Señora del Cisne (1594) y

en Cuba, se trata de Nuestra Señora de Buen Viaje (1600); son los iconos (Aguirre, 2021), obras de arte sagradas (Benjamin, 2017) o agentes sociales sagrados, alrededor de las cuales, se fundaron y desarrollan los proyectos colonizadores en suelo americano.

La evangelización colonial tuvo como principal recurso el uso de Imágenes Sagradas. Tanto a las comunidades originarias americanas como a las afrodescendientes, las *imágenes sagradas femeninas* se les presentaron como amigables y cercanas. Para las primeras fue la Pachamama y para los afrodescendientes fue Changó (Santa Bárbara) u Ochún (Virgen de la Caridad del Cobre). La utopía evangelizadora se construyó en relación a María, madre de heterogéneas tradiciones, pacificadora y protectora del Estado colonial. Nuestras Imágenes sacralizaron, encantaron, sublimaron o estetizaron originariamente nuestros territorios-tiempo; así, fue el inicio del catolicismo latinoamericano.

A nivel político-administrativo significó la construcción de las Reales Audiencias y Cabildos, para la administración de los territorios-cuerpos que pasaron a formar el Estado. La política latinoamericana, desde sus orígenes, se caracteriza por el *populismo barroco* y la *cultura afirmativa*. Los hacendados lojanos pasaron a representar políticamente a las comunidades indígenas, mediante la *ventriloquia* y *transescritura* (Guerrero, 2010). El *populismo* es la capacidad barroca de construir imágenes/realidades/escenarios virtuales en los que se incluyen las otredades; ficción que se resuelve efectivamente de acuerdo a los intereses de la oligarquía.

Los hacendados lojanos aceptan que, sin las comunidades indígenas, reducidas a mano de obra, el modelo hacendatario no es posible. Por otro lado, los indígenas negocian su sobrevivencia mediante esta asimilación forzada en el mundo blanco-mestizo. En Cuba el proyecto de *tabla rasa* se consideró exitoso, se trata del olvido y negación de las otredades originarias. En ambos casos, se trata de la construcción esencial de la *blanquitud* y de la *hacienda*. La codigofagia se caracteriza por dos tendencias, la dramático-sacrificial y la esteto-centricidad. Sobre la primera se soporta el apartheid imperial y las guerras santas fundamentalistas. Y sobre la segunda, emerge lo real maravilloso y la imagería americana. Nos movemos entre la utopía de la interculturalidad y el apartheid necropolítico.

En el siglo XVIII, se consolidó el Estado colonial, se trató del neobarroco ilustrado-despótico criollo que, reclamó protagonismo dentro de la modernidad capitalista

global, ejemplar es el caso de Nueva España (México). La *sacarocracia cubana* alcanzó protagonismo global, al administrar técnicas, tecnologías, relaciones innovadoras de producción y redes de comercialización global del azúcar. La elite azucarera protagonizó la refundación del pacto colonial, con la creación de la Intendencia de La Habana (1764). Se trató de la hegemonía de las centrales azucareras (colonia-central-ingenio) como medios de producción y espacios esenciales de sociabilización de las subalternidades. Significó la *especialización o modernización de la segregación originaria de raza, género y clase*. En el seno de este modo de producción y en las periferias de las ciudades, surgen *un catolicismo criollo ligado al progreso, un catolicismo popular y un catolicismo dionisiaco*. El monopolio ideológico que poseía la iglesia pasa a administración burguesa.

En el caso lojano, la iglesia no pierde su poder, al contrario, lo acrecienta con la monopolización del capital disponible en la región. Se trata del proyecto federal (1859), mediante el cual la elite local busca protagonismo nacional. Se trató de la actualización del pacto colonial originario que involucró la modernización del apartheid, de un trato exclusivamente *necropolítico* hacia el *biopoder*. Los barrios de indios y españoles se integraron, al menos formalmente, ahora todos eran iguales ante la ley: Reglamento de Policía de 1862. Se trató del *trabajo sobre sí, disciplinamiento u homogenización de la población de acuerdo a los cánones de la elite hacendaria o blanquitud*. Quién mercantilizó el catolicismo tradicional, fue el primer Obispo de Loja, José María Masiá y Vidiella; al tratar los pecados y sacramentos mediante el cobro en moneda. Comprobamos durante este periodo, la existencia de *un catolicismo dionisiaco, de uno popular y otro criollo-hacendatario*.

El catolicismo cubano, en manos burguesas fue la base subjetiva que, permitió el desarrollo técnico, tecnológico y organizativo de las centrales azucareras. Se trata de un catolicismo al servicio de la ideología del progreso. Mientras, el catolicismo que surge en las centrales azucareras y en las haciendas, recreado por indígenas y negros, es de tipo *dionisiaco*; se trata de resistencias alternativas a la necropolítica. Mientras en las periferias de las ciudades aparece un catolicismo popular, diferente al oficial. En este periodo conviven la necropolítica imperial y el biopoder. En Loja, las utopías comunitarias son monopolizadas por NSC y cuestionadas por otras imágenes profanas de la literatura y el periodismo. En el caso de Cuba la utopía del progreso se construye al ritmo del azúcar, su expresión es la mercantilización de la vida urbana.

El proyecto criollo toma cuerpo con la construcción de las repúblicas modernas. Se trata de la transformación sustancial del pacto colonial y del neobarroco ilustrado. En el caso de Loja, las guerras entre conservadores y liberales, y la presencia de tres imágenes-proyectos: *la profesional y política Matilde Hidalgo, las empresarias cantineras y Rosaura de la Emancipada*; cuestionan el statu quo. La respuesta conservadora, liderada por Lautaro Loaiza (1849-1959) y Salvador Bustamante Celi (1876 - 1935) fue, la modernización del catolicismo castellano, mediante la *organización eclesial de base y la música*. El barroco nacionalista lojano realmente existente, tiene como hito la celebración del centenario de la Independencias de 1820, actualización o nacionalización del rito en torno a Nuestra Señora del Cisne; lo religioso cobra un *carácter lúdico-popular*. La estampita de la Virgen del Cisne reproducida técnicamente desde 1917, se vuelve omnipresente en la provincia y país. Se configura una *cultura afirmativa moderna* y orgánicamente vinculada a la reproducción del *modelo hacendatario*.

En el caso cubano, el inicio de la vida republicana, bajo el tutelaje norteamericano, tiene como hito fundacional la *Guerra Racista o genocidio de 1912*, es el acto ritual, dramático-sacrificial, mediante el cual se prolonga y actualiza el pacto colonial, ahora en términos “*democráticos*”. Durante este periodo fueron *los feminismos negros, la clase media politizada y el arte moderno cubano (abstracción)*, los que movilizaron la construcción de nacionalismos alternativos. Precisamente, en el seno de la clase media, el movimiento 26 de junio, lideró una insurrección exitosa que derivó en la construcción de una alternativa socialista al neoliberalismo en ciernes. Precisamente, durante este siglo se afianzan las Parrandas de Remedios, como expresión esencial del nacionalismo cubano. Estas festividades se movilizan entre la sublimación estética y la construcción de nacionalismos alternativos.

El neobarroco neoliberal, es la utopía capitalista y fragmentadora de cualquier comunidad humana y no humana, surge como un proyecto político impulsado imperialmente desde Norteamérica en alianza con las oligarquías nacionales latinoamericanas. La revolución cubana de 1959, planteó la construcción alternativa de un Estado Socialista como prolongación y réplica tropical del modelo soviético: una organización económica de tipo Estado centrista dependiente de la CAME; a nivel política se trató de la actualización y prolongación del socialismo real; en la dimensión militar, Cuba fue parte del bloque soviético, en el contexto de la Guerra Fría; a nivel de

la organización productiva fue parte del DIST; en el ámbito cultural-artístico se impuso el realismo; a nivel ideológico-social se afianzó la blanquitud y eurocentrismo; y en la dimensión filosófica se impuso el comunismo científico-positivista.

La revolución avanzó hacia la homogenización de las subalternidades y diversidades, mediante la estatización o burocratización de la vida. Se implantaron políticas públicas masivas de salud, educación, cultura y deportes. Se declaró superado el racismo y el machismo. Con el periodo especial, comenzó el viraje hacia el neoliberalismo, se trata de la transición hacia un “*socialismo viable*”. Se implementaron medidas de ajuste estructural, pagando el peso de las crisis principalmente la población negra, mujeres y pobres. Parece que la utopía socialista, vivió y murió con Fidel, la ideología del progreso recorre la isla, como un espíritu que busca tomar cuerpo. Las Parrandas fueron evaluadas por la revolución y continúan bajo su vigilancia. El carácter nacionalista de nuestra festividad, de manera general, coincide con el discurso oficial.

En el caso de Loja, la presencia de organizaciones campesinas, la influencia de la Revolución cubana, el paro generalizado de obligaciones, las Reformas Agrarias (1964-1973), la sequía de 1968 a 1971 y la crisis ideológica entorno a NSC; movilizaron una *revolución pasiva* que desintegro el modelo oligárquico hacendario hacia el neoliberalismo. Mediante la Ley de Desarrollo Agrario (1994) se dispusieron los territorios-cuerpos al mercado, concentrándose nuevamente la tierra, ahora en manos de las *burguesías agroexportadoras* nacionales. NSC pasa de ser, la Virgen de las lluvias y madre de la república, a ser madre de los migrantes expulsados por el neoliberalismo. Las medidas de ajuste estructural se han venido dando desde 1982 hasta la actualidad, con la excepción de los tiempos de la RC (2007-2017).

Las Imágenes Sagradas en torno de las cuales se desarrollan las festividades, tienen orígenes profundos en el catolicismo, la ecuatoriana responde al barroco fundacional, mientras en el caso cubano es una expresión del neobarroco nacionalista o republicano. Razón por la cual, la primera festividad mantiene su carácter sagrado-conservador; mientras la segunda, la podemos considerar como profana-sagrada. En el caso de los Andes es evidente la presencia de las tradiciones quechuas de los pueblos originarios, mientras en el caribe es evidente la presencia de las tradiciones afrodescendientes. Como observamos, los dispositivos de dominación-explotación son los mismo de principio y se transforman de acuerdo a las historicidades de cada caso. Lo

cierto es que, el monopolio las Imágenes Sagradas, de los ritos sagrados y de las festividades, es clave en nuestra construcción estética-sentimental.

## 7.2 La dimensión subjetiva del Neoliberalismo

La llegada del neoliberalismo, la crisis del modelo hacendatario en Loja y el inicio del periodo especial en Cuba, significó la agresiva mercantilización del mundo de la vida, tanto en la construcción fáctica de la ciudad, como en el acceso masivo y permanente a internet, redes sociales y demás técnicas-tecnologías de la comunicación. Se trata de la actualización neoliberal de la segregación barroca originaria y neobarrocas. En el caso de Loja, el progreso llegó en los tiempos de la RC, cuando se construyó un aparataje estatal moderno y funcional que, involucró la llegada de bienes y servicios de empresas nacionales y transnacionales; las imágenes profanas de tv ahora se corresponden con la realidad objetiva, comenzaron a ocupar el vacío dejado por la crisis de NSC. En el caso de Cuba, parece rota en dos versiones, la socialista-neoliberal (SPPs románticos) y la capitalista norteamericana (SPPs realistas); precisamente, con el avance de la crisis, los SPPs realistas se imponen y la ideología del progreso-prosperidad se expande por la Isla. Se trata de la mercantilización neoliberal del mundo de la vida.

Los ritos y festividades entorno a las Imágenes Sagradas se caracterizan por la profundidad de la experiencia festiva-sentimental que provoca en los participantes. Al contrario, los ritos y las festividades entorno a las imágenes profanas reproducidas masivamente, se caracterizan por la *pobreza-efanescencia* de las experiencias provocadas en los participantes. Se trata del paso *de la adoración de lo sagrado a la exhibición de mercancías*. En la vida moderna la dimensión festiva-sentimental pasa a administración del mercado, de la industria del entretenimiento, turismo y cultura. Las Imágenes Sagradas, fragmentadas y comercializadas se convierten en mercancías. La función social de lo sagrado, de los iconos o agentes sagrados, es enajenada por las mercancías. Las Imágenes Sagradas vinculaban el orden celestial con el mundo de los hombres, manteniendo la jerarquía “natural” del mundo: la blanquitud tradicional como tipo ideal, delimitando el horizonte de lo posible y deseable. Las mercancías subsumen las fuerzas teológicas-milenarias, propias de toda comunidad humana. Los consumidores nos entregamos a las manipulaciones de las imágenes-mercancías, entre el cinismo y la utopía, sedemos al placer, deseos y fantasías mercantiles.

Las imágenes-mercancías, se reproducen técnicamente en todos los espacios-tiempos de la vida comunitaria, se trata del uso de los medios de comunicación, redes



sociales y tecnologías de la comunicación. La vida cotidiana, el sentido común y el cosmos, se encuentran ligados por la imagen-mercancía, es decir, por el mercado. Se trata de la fusión entre los cuerpos-territorios orgánicos y el aparataje técnico-tecnológico. El ejemplo más claro es el uso del celular, como extensión material-física y subjetiva-onírica del cuerpo contemporáneo. El rito tradicional católico se relaciona con la *necropolítica fundacional* y con el *biopoder nacionalista*; mientras el rito capitalista neoliberal es *la moda*. Se trata de la formación pedagógica, mercantilización de la vida o *trabajo sobre sí* capitalista. Los cuerpos-territorios explotados, dominados, maltratados, violentados, humillados y tristes se subliman estéticamente en la fiesta capitalista, el óseo mercantil, entretenimiento y la moda; nuestra autodestrucción se comercializa y se disfruta estética y festivamente. Se trata de una fiesta macabra eternizada, dedicada a la adoración de mercancías-imagen-espectáculo.

La **prosperidad** es la ideología neoliberal. Se trata de la actualización de la ideología del **progreso**; actualización neoliberal de la segregación necropolítica y biopoder nacionalista, en un ecosistema modernizado (*aparataje técnico-tecnológico y la virtualidad expandida*). El neoliberalismo se caracteriza por el *desempleo estructural*, *la financiarización o especulación* y *la hipertecnocratización* (Marañón, 2014); lo cual, agudiza las condiciones de miseria de las mayorías. El objetivo neoliberal es la superación de la forma Estado y destrucción de cualquier otra comunidad. Para caracterizar la ideología de la prosperidad, tenemos tres referencias esenciales: *la vida loka*, *el rulay* y *el emprendedurismo*.

Siguiendo la investigación de (Missio, Brondani, Kostulski, & Schmitt, 2020), en las favelas brasileñas, podemos analizar **La vida loka**. Los seres humanos sin la protección de ninguna comunidad humana, permanecen con *miedo y desprotección*, es la vulnerabilidad naturalizada y artificial en la que viven las clases populares, en medio de un estado de guerra de baja intensidad. Se trata de la disputa por la mano de obra, entre empresas criminales y no criminales, que desconocen la soberanía estatal e imponen la suya, en busca de la dominación y explotación de los territorios-cuerpos. En la periferia, la forma hegemónica disponible para acceder a las mercancías-imagen-espectáculo es la *criminalidad*. Las organizaciones criminales, reproducen un clúster empresarial del crimen, en los barrios empobrecidos; se presenta como una organización paralela y alternativa a la vida en comunidad bajo el tutelaje estatal. El tiempo-alma-historia de la vida neoliberal periférica es el descarte y la necropolítica.

En el caso de Ecuador, **rulay** (*ruling*), de uso popular en República Dominicana, significa relajado o de fiesta alocada, en referencia al característico *embulle* de las fiestas y músicas afrodescendientes; ahora ha sido actualizado como *moda o rito neoliberal*: andar armado, hacer envíos de droga, libertinaje sexual, morir joven, usar joyas y consumir drogas. La opción criminal que, a tomado el capitalismo, actualiza y disputa la soberanía estatal. Mientras otra versión de esta ideología, se expande formal y subrepticamente, se trata del **emprededurismo o emprendimientos**. Se trata de los SPPs realistas, propios del neoliberalismo, un modo de vida empresarial, es decir, convertirse en mercancía, ponerse a las órdenes de las leyes del mercado realmente existentes.

El neoliberalismo, explota nuestra esencia *dramático-sacrificial*, justificando nuestro sufrimiento individual y comunitario, provocando la fragmentación de la subjetividad social. Se trata del paso del apartheid latente a su construcción explícita como proyecto político, una guerra civil de baja intensidad o genocidio sistemático de las otredades. Las bandas criminales reivindican estética o virtualmente a las clases populares, diferenciándose y enfrentando al Estado. Mientras, la extrema derecha promueve una contra revolución preventiva permanente. En medio de esta disputa las comunidades originarias, que permanecen como tales, y otros estamentos, se refugian en sí mismos, lo cual, muchas veces deriva en fundamentalismos étnicos o de otros tipos. El placer, deseos, fantasías y utopías se movilizan hacia la destrucción del otro: *sadismo alienante, disfrute estético y reivindicación sentimental*.

### 7.3 SentisPraxisPensares

En esta sección continuamos el dialogo iniciado en cada uno de nuestros casos, sobre la construcción de resistencias alternativas, teniendo como resultado tres momentos claves en la construcción de la teoría de los SPPs. Primero, se trata de la conceptualización comunitaria de los SPPs. Segundo, se trata de la construcción de los SPPs festivos, como producto y objetivo principal de la presente investigación. Y tercero, presentamos la construcción SPPs místicos, como la claves para entender el papel de las fiestas religiosas-populares en la construcción de la subjetividad comunitaria y su potencial emancipatorio. Finalmente, mediante el estudio de los SPPs de los fenómenos sociales pesquisados, bosquejamos una gramática, plataforma (imágenes+fiesta+rito) o espacio-tiempo intercultural en miras a la redención de las comunidades oprimidas.

Los SPPs nacen de una serie de procesos y proyectos comunitarios emancipatorios, de los que han sido parte las teorías críticas que se movilizan entre el *romanticismo* (alternativas originarias) y la *melancolía* (desencantado y resistencia frente al status quo): marxismos latinoamericanos, feminismos comunitarios, decolonialidad y teología de la liberación. La modernidad capitalista, colonial y patriarcal ha segregado al ser humano-Pachamama; si nos fijamos en la dimensión superestructural: *los pensares se hallan subsumidos por la razón instrumental-necropolítica, el sentir se encuentra reducido a la apatía-sadismo y el hacer se encuentra alienado*. Me gustaría partir del diagnóstico o balance del socialismo cubano, que fue la alternativa realmente existente al neoliberalismo en Latinoamérica.

El socialismo en Cuba intento hacer que hubiera una cosmovisión socialista, diferente del soviético, a nuestra propia forma encontrar el camino al socialismo, nos vimos mediados sí, pero intentamos nuestro camino (...) un *pensamiento colectivo socialista*, en el cual estas diferencias que en una época fueron muy marcadas se fueron diluyendo, quedando en la *tradición de sí*; pero en la tradición general se vieron como cubanos, no diferentes de otro cubano por el color de la piel y demás (...) el socialismo cubano, es una idea bien pensada, cosas muy atinadas (...) lo del Che, la Universidad pintada de colores (...) cosas que no han funcionado tanto así, no ha sido por cuestiones de población; son cosas que se vienen arrastrando. Los negros se dedican a cosas que no tienen que ver con la intelectualidad, (...) o con cosas humanistas o sociales (Cabriales, 2023) (información oral).

Sin duda fueron diversos e importantes las transformaciones sociales que llegaron con la Revolución, pero sus límites fueron el nacionalismo homogeneizador bajo el cual se pensó reivindicar al obrero y campesino; mientras se desconoció las luchas por las emancipaciones de las razas, mujeres y diversidades. En este sentido, la RC, como proyecto alternativo realmente existente al neoliberalismo, en Ecuador, siguió el mismo horizonte de las políticas públicas cubanas, desconsiderando las subalternidades. En el caso de los Andes bajos,

en el 2017<sup>160</sup> hubo la agresión de Correa al pueblo indígena Saraguro; la gente se unió en contra, en esos momentos tremendos; pero ya cuando hay que hacer en otro sentido, cada cual, presa fácil del sistema. (...) Correa entiende el Sumak Kawsay para la elite nomas, en el discurso político nos trataba muy mal (Zhingre, 2022) (información oral).

Consideramos que las resistencias alternativas que cosen, tejen, entrelazan y amarran los fragmentos dispersos en y por el mercado, producto del proyecto capitalista neoliberal, son los **comunitarismos andinos** (Zhingre, 2022) (información oral).

<sup>160</sup> Ante la convocatoria de los pueblos y nacionalidades del Ecuador al Gran Levantamiento Indígena del 2017, la respuesta gubernamental se dio el 17 de agosto, policías y militares llegaron a Saraguro ejerciendo represión y violencia en las comunidades, violando los territorios comunitarios e ingresando a viviendas. De 100 presos, 29 comuneros fueron judicializados.

Paradójicamente, muchas de estas potencialidades populares se desarrollaron con las políticas públicas de los progresismos. El comunitarismo se trata de la versión orgánica y autónoma del comunismo quechua identificado por Mariátegui. Estos proyectos consideran que los elementos humanos y no humanos del cosmos necesitan sanar y reorganizarse, en miras a desarrollar todas las potencialidades individuales-comunitarias. Se trata de integrar las dimensiones rotas y a las subalternidades enfrentadas por el mercado neoliberal; así, construir una gramática, dispositivo intercultural o plataforma del encuentro; en palabras sencillas una gran fiesta intercultural.

Los SPPs de tradiciones excluidas potencialmente tienden a la *descolonización*, *desmercantilización* y *despatriarcalización* del mundo de la vida; movilizan potencialidades emancipadoras latentes, reprimidas o simplemente desperdiciadas por el orden actual. Se trata de la *reciprocidad*, *complementariedad* y *correspondencia*. Los SPPs se reproducen bajo la lógica de una *minka* que, con elementos objetivos y abstractos acuerpan emancipaciones que, transitan de lo imposible y la desesperanza hacia la utopía de sanar, cuidar y disfrutar de una vida bonita o Buenos Vivires. “El Sumak Kawsay involucra que todo tiene vida, la tierra, y las plantas, animalitos, agua, piedras y demás son hermanas” (Zhingre, 2022) (información oral). Una relación orgánica con la naturaleza y el cosmos, “es nuestra relación con nuestros Apus<sup>161</sup>, Pukllas<sup>162</sup>, Pastos, Tolas<sup>163</sup>; son centros energéticos, de los cuales, tomamos energía. **La espiritualidad es vida, es un acto, un hecho, algo que esta, que se reproduce**” (Zhingre, 2022) (información oral). Se trata de vivir los *valores de uso*, reorganizando el mundo/cosmos orientado por la *justicia o liberación de las subalternidades*. De forma práctica se trata de resistir el avance del neoliberalismo en nuestras comunidades, “el agua y naturaleza es vida, como en el caso de Fierro Urku destruyendo, la laguna de Suriwiña<sup>164</sup>, que a curado a tantos, los Yachays van allí; da de tomar a la provincia, es la estrella hídrica del sur. *No es tanto tener* sino vivir en **armonía y complementariedad**; el agua es vida, espiritualidad, medicina, producción” (Minga, 2022) (información oral).

El **mukuna** de los Saraguros, es uno de los BV posibles en los Andes Bajos, se trata de un SPP. Involucra la democracia comunitaria o comunitarismo cuyo principio es

---

<sup>161</sup> Dioses tutelares, por lo general son: montañas, nevados, lagunas, etc.

<sup>162</sup> Piedras Sagradas

<sup>163</sup> Tumbas

<sup>164</sup> Suriwiña proviene de los vocablos quechuas Suri que significa Ñandú y Wiña que significa Eterno, permanente, origen, crecimiento, etc.

la **minka**; la subsunción de la dimensión económica a una dimensión festiva-cosmocéntrica. En este sentido la economía se reproduce bajo los principios del **rantimpa**, **makipurana** o **contribución recíproca**; la producción está enfocada en el bienestar colectivo o disfrute festivo; y no en la acumulación capitalista. En este sentido, los SPPs se movilizan en dos direcciones: deconstruir, desalienar, desublimar o desencantar los fetiches modernos; y por otro lado, construir, sublimar, encantar la vida con horizontes utópicos alternativos. Se trata de denunciar y desobedecer la utopía neoliberal del mercado totalitario que, se presenta como única alternativa para reproducir la vida. Es acabar con el apartheid (organización institucional e ideológica que niega cualquier otredad) (organización de la violencia, miedo, apatía y terror) como expresión radicalizada del proyecto neoliberal latinoamericano. Se trata de construir comunidad en base a la reciprocidad, correspondencia y complementariedad; o bajo el principio de la **minka**.

Para nuestra cosmovisión se trata de **ver, sentir y actuar**<sup>165</sup>; así, nos relacionamos con nuestra hermana naturaleza, ella es parte de ti, de tu cuerpo, no puedes hacerte daño a ti mismo; cuando todo es vida, todo genera vida, todo es un intercambio de vida. (...) nuestro tiempo es circular o Pachacútec, pero se trata de ir mejorando, avanzando, evolucionando, siendo mejor (Zhingre, 2022) (información oral).

Se trata de la construcción comunitaria-cósmica del mundo, de la posibilidad de recuperar nuestras autarquías, la posibilidad de redescubrir nuestros orígenes para soñar otros futuros.

**Preferimos sentir que entender.** (...) El pasado esta adelante y el futuro atrás, aún no lo conocemos, el pasado es lo que permite el futuro, la experiencia (...) **nos hace falta sentir a los demás.** (...) No tenemos la razón, es un acto de humildad, hay muchas cosas que no entendemos (...) **tenemos parte de la razón, juntos construimos un conocimiento, es el complementar, es el compartir, una razón integral;** otro hermano también puede aportar: compartir, solidaridad (Poma G., 2022) (información oral).

Se trata de integrar a la comunidad y a las dimensiones rotas de individuos y comunidad, para recuperar las autarquías. Los SPPs, se mueven en las siguientes relaciones dialécticas y orgánicas: *el conocimiento se construye en relación entre el sentir religioso y el quehacer festivo comunitario; el sentimiento se expresa como una acción festiva y pensamiento practico o tangible. Y la praxis es expresión de un sentimiento religioso y un conocimiento practico.* Comprendiendo este juego de relaciones dialécticas, se trata de construir una gramática que nos permita dialogar.

<sup>165</sup> Es clara la influencia de la teología de la liberación de Leónidas Proaño.

No existe política pública respecto a la diversidad (...) cada cual vive de espaldas al otro (...) la **interculturalidad** no le conviene al mundo capitalista (...) respetar usos y costumbres; por ejemplo, El Yachay, La Partera, El Algebrista y el Yerbatero, mueren en la pobreza (...) desconocidos por el Estado; cuando una partera atiende un niño, y que, atendido a cientos, no los registran en el Registro Civil; (...) Autoridades ancestrales de la Justicia Indígena desconocidas y perseguidas (...). La **Plurinacionalidad** es *tener circunscripciones territoriales indígenas* (...) ¿Quieren dividir? No es eso (...) es construirnos de acuerdo a nuestra tradición (...) somos prehispánicos, hace unos 12000 años estamos en estas tierras (Minga, 2022) (información oral)

El Estado ecuatoriano “es monocultural desde 1830, aquí somos 18 pueblos, 14 nacionalidades” (Minga, 2022) (información oral). En el caso específico de Loja “nos han hecho un tipo de historia verticalista; de arriba hacia abajo, actitud despectiva (...) Loja ha sido golpeada por el centralismo, más centralismo menos democracia, muchas desigualdades; la ciudad de Loja replica lo mismo con la provincia” (Pinza, 2022) (información oral). Recuperar las autarquías diversas en la construcción de un proyecto común, implica una descentralización verdadera y profunda, liberar los territorios y cuerpos de la segregación barroca fundacional, reorganización intercultural y cósmica del espacio-tiempo. Si bien la *plurinacionalidad* puede caer en un fundamentalismo separatista, esta debe ser *intercultural* para ser liberadora o emancipadora. De acuerdo a (Minga, 2022) son dos los retos principales para conseguir la integración en diversidad: “1. Desterrar el racismo y 2. Reformar la propuesta indígena que abarque a todos” (información oral). No se trata de rechazar dogmáticamente a occidente, por ejemplo, “la técnica europea ayuda, cuando llego la bordadora, sirvió para hacer nuestra ropa tradicional asequible, ya no sólo la ropa de afuera” (Zhingre, 2022) (información oral). Se trata de construir o refuncionalizar las técnicas de acuerdo al horizonte utópico-político de la comunidad.

La *interculturalidad* es que somos iguales (...) es ir y conocer las comunidades tener más **empatía** (...) de la parte milenaria ser más honesto (...) *son cosas que no hay como medir, pesar o replicar en un laboratorio* (...). La sabiduría tiene los labios cerrados y los oídos abiertos, tenemos que tener el oído listo para *escuchar* (...) *saber preguntar* (Poma G. , 2022) (información oral).

Precisamente, en este contexto, nos surgen muchas preguntas: ¿Cuándo nos independizamos de Cuenca, mejor dicho, del regionalismo? (Arias, 2021) (información oral) ¿Cuándo superaremos el neoliberalismo necropolítico? ¿Cómo superar el catolicismo de la blanquitud? ¿Cómo pasar de la castellanidad a la interculturalidad? ¿Cómo superar la colonialidad? “¿Por qué hasta el día de hoy no quieren que cuenten la historia sino su historia, del poder de siempre; para adoctrinar y teledirigir las cosas?” (Arias, 2021) (información oral) ¿Cómo construir un proyecto emancipador de las subalternidades?

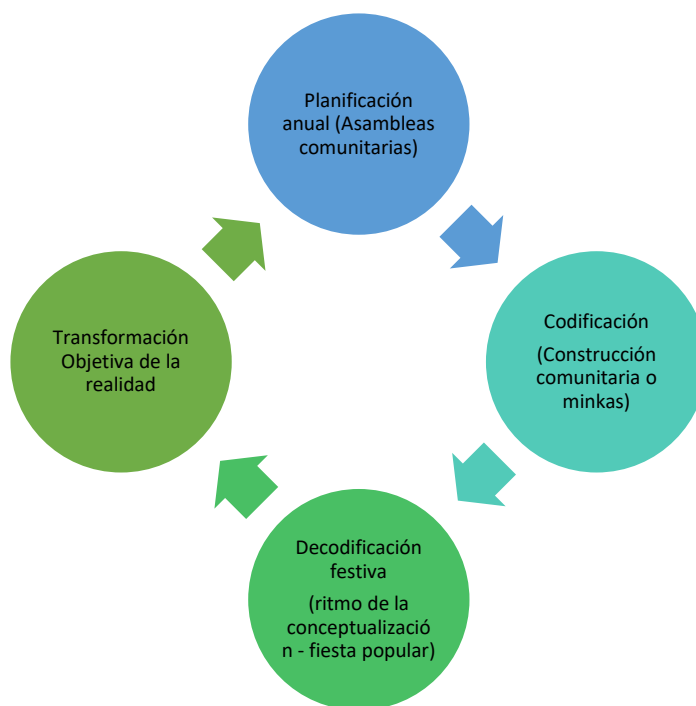
Partiendo de la confirmación de nuestra hipótesis, según la cual, las fiestas son un espacio-tiempo excepcional y esencial en la formación estética-sentimental de las comunidades latinoamericanas. Frente a la pretensión neoliberal de comercializar los elementos sagrados-profanos de las fiestas religiosas y populares, nosotros rescatamos su papel en las tradiciones quechuas (La Fiesta de la Integración) de los Andes bajos del Ecuador y en las tradiciones afroamericanas (Palomonte-Lombanfula) de la región central de Cuba. Se trata de sanar, reconstruir y habilitar territorios-cuerpos y tiempos-almas para una *vida bonita*, es decir: *salud, bebidas, comida (pambamesa), amor, música (embulle), danzas*.

Como sabemos las fiestas son producto del rito festivo entorno a nuestras Imágenes Sagradas. Precisamente, estas imágenes al servicio de la elite vinculan orgánicamente lo *abstracto-general de la blanquitud con su acuerpamiento concreto en la imagen; es la mediación epistémica entre la realidad y los conceptos; es la mediación ética entre la moral-ley y la praxis; es la mediación estética-sentimental entre el mundo y el cuerpo del creyente*. En este sentido, la festividad de NSC vincula todos los elementos rotos y fragmentados del individuo, comunidad, naturaleza, cosmos; en busca de orientarlos y/u alienarlos de acuerdo a los cánones e intereses de la elite. Se moviliza la construcción conservadora de SPPs que, se mueven entre el *choteo caribeño* y la *mojigatez andina*; teatralidad o simulación barroca caracterizada por la sumisión vergonzante y la resistencia pasiva.

Nuestras festividades, como expresión del barroco fundacional, surgen de un deseo vital reprimido, la sobrevivencia de las comunidades originarias, amenazadas por el genocidio o tabla rasa imperial europeo. Precisamente, esos recuerdos o tradiciones reprimidas u olvidadas sólo pueden *ser redimidas o reparadas en el futuro*, construyendo un proyecto *aquí y ahora*. Como bien lo expresa Freud, el poder del arte es la capacidad de recuperar y habilitar el cuerpo-territorio – alma-tiempo, para despertar deseos, fantasías y utopías de esas tradiciones oprimidas que exigen justicia. Las Imágenes Sagradas, conectan la utopía social-comunitaria y los proyectos de vida individuales (sentido común). *El rito sagrado es la formación pedagógica esencial de los creyentes*. En los tiempos-espacios de crisis se explicita la relación entre los grandes acontecimientos y los cotidianos; precisamente, en estos tiempos-espacios la codigofagia se re-configura.

Partiendo de Las Parrandas y la Fiesta de la Integración, como vinculación orgánica de un catolicismo dionisiaco y popular, construimos una metodología estética-festiva que rompe la virtualidad de nuestras festividades y da paso a la construcción de un programa-proyecto comunitario -que planifica, da seguimiento, implementa y evalúa- la transformación objetiva de la comunidad; se trata de una minka comunitaria liberadora.

### Ilustración 31 - Metodología SentisPraxisPensares



Fuente: Elaborado por el autor.

En un primer momento, proponemos construir un programa político comunitario o minka que lleve adelante la construcción de las utopías sociales. Siguiendo a Paulo Freire se trata de definir las tácticas (plan de acción anual) y estrategias (definir las utopías comunitarias u objetivos sociales para los buenos vivires). Se trata de recuperar las autarquías comunitarias, mediante la democracia comunitaria o comunitarismo. En un segundo momento se trata de desarrollar el plan de acción definido comunitariamente, mediante minkas, es decir, mediante el trabajo colaborativo, recíproco, solidario y complementario de todos los miembros de la comunidad. Como muy bien, lo entendió Mariátegui o Sorel, este es el espacio esencial en la formación estética-sentimental de nuestras comunidades; o mejor dicho, el *trabajo sobre sí*, que construye individuos y comunidades. Y el tercer momento es el festivo, principal evento político-religioso en la vida comunitaria.



La sustancia o sentimiento que moviliza el trabajo diario en miras a la construcción utópica del mundo es la *mística*. Se trata de los SPPs que, encantan, subliman y/o estetizan el tiempo-espacio con el proyecto comunitario en construcción. Se trata de la reproducción de la técnica lúdica (Hobbes, 2003) (Echeverría, 2011, p. 123), la reproducción mercantil simple marxista, la economía decolonial (López & Marañón, 2019, pág. 176) o la espacialidad (Quiroz, 2017, p. 215) y técnica andina trabajada por Mariátegui (Faria, 2016). En los Andes bajos ecuatorianos se trata de la rantimpa, makipurana o contribución recíproca.

La construcción comunitaria del mundo, involucra que la economía se encuentra subsumida al orden festivo y cosmocéntrico. Es decir, la construcción material mundo involucra la reproducción de la espiritualidad comunitaria, la relación entre los miembros de la comunidad y de estos con la Pachamama; teniendo como horizonte la reproducción armónica de todos los elementos comunitarios y cósmicos. En este sentido, nuestros planes de acción comunitarios se encuentran enmarcados en el calendario de celebración de los Raymis o fiestas comunitarias mayores (calendario agrícola). Nuestros planes de acción involucran necesariamente la organización de nuestras festividades, como hitos en la reproducción política-espiritual de la comunidad.

En las Parrandas 2022, San Salvador presentó los mitos de, El *Yacuruna* y La *Yacumama*, pareja de divinidades de la naturaleza, que interactúan con los pueblos originarios en la defensa de la *Pachamama*, principalmente del agua. En el caso del Barrio El Carmen, trabajo sobre la defensa del mar y naturaleza: y sobre la relación entre trabajo-arte. Estas son preocupaciones de la comunidad, relacionadas con las condiciones de baja productividad de la economía cubana, causada por relaciones sociales de producción atrapadas en la lógica colonial, machista y rentista. Y por otro lado, es la búsqueda por los orígenes, por la reivindicación de la naturaleza y de las comunidades originarias. La construcción comunitaria de nuestras festividades involucra necesariamente un proceso de construcción comunitaria de conocimiento; se trata del espacio-tiempo de reflexión profunda sobre las condiciones de nuestras vidas. Es expresión de nuestra esteto-centricidad o pragma-centricidad.

Para poder decodificar el mensaje de las Imágenes Sagradas construidas comunitariamente, se requiere de un *tiempo-espacio festivo*, por su carácter excepcional vincula multidimensionalmente a la comunidad y a todos los elementos humanos y no humanos del cosmos. La mística comunitaria emancipadora, se entiende con la mística

de la teología de liberación (Gutiérrez, 1971, p. 33) (Londoño, 2021, pág. 142), en términos seculares o profanos: *es el encuentro con lo sagrado, empatía y compasión con las tradiciones oprimidas* que, movilizan su redención en la virtualidad de nuestras celebraciones. Se trata, de la apertura heterogenia a lo sagrado-profano. El rito festivo entorno a nuestras imágenes sagradas permite decodificar el mensaje divino. Se trata de los SPPs festivos: *sobre el hacer, se trata del embulle místico; se trata de sentir el ritmo festivo; y sobre la dimensión epistémica, se trata del ritmo de la conceptualización. El significado, tiene su ritmo.* En el caso andino, de la misma forma, en medio de la danza y la minka, se habilita el cuerpo y percepciones para decodificar el mensaje sagrado. Se trata de la *experimentación festiva, praxis lúdica o experiencia supra-sensorial que, moviliza los sentispraxispensares, re-creando o re-configurando nuevas condiciones para la percepción.* Potencialmente, las fiestas son la re-teatralización del barroco fundacional con fines emancipatorios.

Nuestras fiestas son el fin e inicio del calendario de nuestra organización política-administrativa anual; es el tiempo de evaluación de la planificación, cambio de autoridades y planificación del año por venir. Es decir, como parte de las celebraciones y previo a ellas, se realizan las asambleas comunitarias. Las fiestas tienen este doble carácter, organizar el tiempo-espacio en la vida política y administrativa de las comunidades y ser el tiempo-espacio esencial para formación estética-sentimental de la comunidad.

Las fiestas religiosas populares a diferencia de las fiestas neoliberales, rompen la ambigüedad barroca sobre nuestros orígenes, y movilizan una **voz ancestral**, nuestra raíz diversa, el contramestizaje; el rito abre un espacio-tiempo excepcional *por y para* conectar lo coyuntural con nuestro tiempo profundo o yo comunitario profundo. Se trata de expresiones del *retombée carinebeño, de la apocatástasis católica, del tikkun judío o del pachacútec andino*; expresados en la virtualidad y ambigüedad de nuestras festividades; y también, la posibilidad objetiva de la construcción comunitaria de nuestras estrategias. Nuestra propuesta rompe la virtualidad para la transformación objetiva de la realidad comunitaria, se trata de orientar nuestro quehacer comunitario hacia la construcción del Mukuna o buenos vivires.

### **Bibliografía**

ADORNO, T. (2013). **Educação e Emancipação**. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

AGUILAR, M., HERRERA, J., & SÁNCHEZ, H. (septiembre de 2019). La basílica de El Cisne, imponente en medio de la pobreza. **Contribuciones a las Ciencias Sociales**, págs. 1-14. Obtenido de <https://www.eumed.net/rev/cccss/2019/09/basilica-cisne-imponente.html>

AGUIRRE, F. (12 de 2021). La lógica estético-sacramental de la fiesta religiosa. **Alpha**(53), págs. 65-88. doi:<https://doi.org/10.32735/S0718-2201202100053943>

ALMEIDA, Y. (2009). **Género y racialidad: un estudio de representaciones sociales en el barrio “La Timba”**. La Habana: Universidad de La Habana.

ALMEIDA, Y., & RODRÍGUEZ, A. (2023). El pensamiento feminista y antirracista cubano: Una mirada al activismo de las mujeres desde la República hasta la sociedad cubana contemporánea. En Y. Almeida, J. A. Figueroa, & J. Kemner., **Anti-racismo y republicanism negro en Cuba** (págs. 221-244). Buenos Aires: Clacso.

ALTMANN, P. (10 de 07 de 2017). Una breve historia de las organizaciones del Movimiento Indígena del Ecuador. **Antropología Cuadernos de Investigación**, 12, págs. 105-121. doi:<https://doi.org/10.26807/ant.v0i12.76>

ALONSO, A. (2003). Cuba: a sociedade após meio século de mudanças, conquistas intereses, objetivos y resultados. **Política Internacional**, 25(72), págs. 7-18. doi:10.1590/S010340142011000200002

ALVARADO, P. J. (1982). **Historia de Loja y su provincia**. Loja: H Consejo Provincial de Loja.

ÁLVAREZ, I. P. (Julio-diciembre de 2013). La música en las parrandas. Distinción musical de las parrandas remedianas. **Signos** (66), págs. 49-62. Obtenido de [http://www.revistasignos.com/wp-content/uploads/2020/02/SIGNOS\\_66.pdf](http://www.revistasignos.com/wp-content/uploads/2020/02/SIGNOS_66.pdf)

ALVARADO-BORGOÑO, M. (2016). **Apuntes sobre el neobarroco: de teorías y metalenguas. Cinta moebio**, págs. 330-343. Obtenido de <https://www.scielo.cl/pdf/cmoebio/n57/art08.pdf>

ARIAS, J. C. (25 de Septiembre de 2021). Historias de Loja. (C. S. Ramos, Entrevistador) Armijos, E. (20 de 02 de 2022). **Peregrinación de Nuestra Señora del Cisne**. (C. S. Ramos, Entrevistador)

AROCENA, F. (maio-ago de 2017). ¿Qué significa ser moderno para un latinoamericano del siglo XXI? **Civitas**, 17(2), págs. 210-232. doi: <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2017.2.27894>

AMENÁBAR, I. C. (1997). Arte Festivo Barroco: un legado duradero. **Laboratorio de Arte**, 10, págs. 211-231.

AVENDAÑO, T. R. (2009). El Sumak Kawsay en Ecuador y Bolivia. Bien vivir, identidad, alternativa. **Ecología Política**, 15-19. doi: 2604-6091

- ANGROSINO, M., & MAYS, K. (2000). Rethinking observation: From method to context. En K. Denzin, & Y. Lincoln, **Handbook of Qualitative Research** (págs. 673-702). California: Thousand Oaks, CA: Sage.
- BALAREZO, A. R. (09 de 2016). Antonio Melis, in memoriam. *Pacarina del SurFuente* Doi:2007-2309
- BAJTÍN, M. (1990). **La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento**. (J. F. Conro, Trad.) México: Alianza.
- BARNET, M. (2011). **La fuente viva**. La Habana: Abril.
- BARNET, M. (2016). **La biografía de un cimarrón**. La Habana: Asociación Hermanos Saíz
- BARRAZUETA, T. (2017). **Comercio, turismo y desarrollo endógeno: estudio de caso de la parroquia El Cisne del cantón y provincia de Loja**. Quito: FLACSO.
- BARRIO LLANITOS VERDES CUMBE. (22 de 08 de 2022). **Encuentro imagenes de Nuestra Señora del Cisne de Chuquiribamba-Chantaco**. Chuquiribamba, Loja, Ecuador.
- BATALLA, G. B. (03 de 2019). El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. **Plural. Antropologías desde América Latina y El Caribe**, 2(3), págs. 15-37.
- BATISTA, M. (2015). **La décima en la identidad cubana**. Las Tunas: Editorial Académica Universitaria (Edacun).
- BELOTE, J. (1998). **Los Saraguros del Sur del Ecuador**. Quito: Abya Yala
- BELLO, E. G., & MOLINA, S. R. (2008). **La africanía en las parrandas remedianas**. La Habana: Instituto de Cubano de Investigación Cultural Juan Marinello.
- BENAVENT, J. L. (2001). Diego Velázquez de Cuéllar (1465-1524). **Revista Hisopana Cubana**(9), págs. 89-97. Obtenido de <https://cdn.website-editor.net/ac626518435a4479baaf81c49579ab22/files/uploaded/REVISTA%2520HC9.pdf>
- BENJAMIN, W. (1968). Tesis de Filosofía de la Historia. En W. Benjamin, **Ensayos escogidos** (H. A. Murena., Trad., págs. 59-72). Buenos Aires: Sur.
- BENJAMIN, W. (1984). **Origem do Drama Barroco Alemão**. (S. P. Rounet, Trad.) São Paulo: Brasiliense.
- BENJAMIN, W. (2003). **La obra de arte en la era de la reproductibilidad técnica**. (B. Echeverría, Trad.) México: Itaca.

BENJAMIN, W. (2006). Passagens parisienses (I). En W. Bolle, *W. Passagens. Organização da edição brasileira de Willi Bolle* (págs. 901-963.). Belo Horizonte: UFMG.

BENJAMIN, W. (2009). **Passagens**. Belo Horizonte: UFMG.

BENJAMIN, W. (2016). Tarea del traductor. En W. Benjamin, **Obras escogidas** (págs. 109-126). Buenos Aires: Sur.

BENJAMIN, W. (2017.). **Estética e sociologia da arte**. Belo Horizonte: Autêntica.

BENJAMIN, W. (2019). **Sobre un programa de la filosofía por venir**. (H. Ribeiro, Trad.) São Paulo: 7 Letras.

BONDÍA, J. L. (2002). Notas sobre a experiência e o saber de experiência. *Revista Brasileira de Educação*(19), 20-28.

BONILLA, H. (1980). **Un siglo a la deriva: ensayos sobre el Perú, Bolivia y la guerra**. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

BOURDIEU, P. (2002). **The essence of neoliberalism**. Paris: Le monde diplomatique.

BLANQUI, A. (2002). **La eternidad por los astros**. (M. Martínez, Trad.) Buenos Aires: Colihue.

BLOCH, E. (2004). **El principio esperanza**. Madrid: Trotta.

BUENO, S. (1958). Prologo de Costumbristas cubanos del siglo XIX. En S. O. Bueno, **Costumbristas cubanos del siglo XIX** (págs. IX - XXIX). Caracas: Biblioteca Ayacucho.

BURCHARDT, H.-J. (2023). Estudios postcoloniales: Complejidades y lagunas en sus principios conceptuales para estudiar el Caribe. En Y. Almeida, J. A. Figueroa, & J. Kemner., **Anti-racismo y republicanismo negro en Cuba** (págs. 163 - 189). Buenos Aires: Clacso.

CAGUANA, A. R. (2018). Género e interculturalidad: hacia la búsqueda de un feminismo indígena ecuatoriano. *Revista Pucara*, 29, 71-88. doi:ISSNe 2661-6912

CABRERA, L. (1979). **Reglas de congo, palo monte, mayombe**. Miami: Peninsular Printing. Inc.

CABRERA, O. (Abril de 2008). Cuba y Brasil: el negro en la intersección de los conceptos. *Espiral, Estudios sobre Estado y Sociedad*, XIV(41), págs. 207-219. Obtenido de [https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1665-05652008000200007](https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-05652008000200007)

CABRIALES, E. Y. (10 de 02 de 2023). **Historia cubana**. (C. M. Ramos, Entrevistador)

- CABNAL, L. (2010). *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. España: ACSUR-Las Segovias.
- CALVA, M. (15 de 08 de 2022). **Sobre Nuestra Señora del Cisne**. (C. M. Ramos, Entrevistador)
- CAMPOS, M. S. (2003). La Fiesta: Utopía, Historia y Derecho a la Vida. **Revista de Historia Social**, 2(7), págs. 73-94.
- CAMPUZANO, Á. (2013). **La modernidad imaginada: el mosaico escrito de José Carlo Mariátegui (1911-1930)**. México: Tesis de doctorado FFyL -UNAM.
- CANO, P. (julio-diciembre de 2019). La Circulación Monetaria en La Capitanía General de Cuba. Tzintzun. **Revista de Estudios Históricos**(70), págs. 9-32. Obtenido de <https://www.scielo.org.mx/pdf/treh/n70/0188-2872-tzintzun-70-00009.pdf>
- CANO BARRIOS, J., RICARDO BARRETO, C., & DEL POZO SERRANO, F. (2016). Competencia intercultural de estudiantado de educación superior: Un estudio en la Universidad del Norte (Barranquilla, Colombia). **Encuentros**, 2(14), págs. 159-174. Recuperado el 20 de 02 de 2023
- CAO, N. N. (Jul-dic de 1997). Etnografía: una alternativa más en la investigación pedagógica. **Educación Médica Superior**, 11(2), pág. Versión digital. doi:[http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0864-21411997000200005#:~:text=La%20etnograf%C3%ADa%20es%20un%20t%C3%A9rmino,lo%20que%20la%20gente%20hace%2C](http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0864-21411997000200005#:~:text=La%20etnograf%C3%ADa%20es%20un%20t%C3%A9rmino,lo%20que%20la%20gente%20hace%2C)
- CASANOVA, M. M. (Julio-diciembre de 2013). La confrontación divertida y mucho más. **Signos**(66), págs. 5-22. Obtenido de [http://www.revistasignos.com/wp-content/uploads/2020/02/SIGNOS\\_66.pdf](http://www.revistasignos.com/wp-content/uploads/2020/02/SIGNOS_66.pdf)
- CASTELLÓN, G. D., ARÓSTEGUI, M. d., & MEDINA, L. M. (enero-abril de 2015). El patrimonio inmaterial remediano como expresión de la identidad cultural. Bases para la comprensión de «lo comunitario» en San Juan de los Remedios. **Islas**, 57(178), págs. 268-291. Obtenido de [https://redib.org/Record/oai\\_articulo3072855-el-patrimonio-inmaterial-remediano-como-expresi%C3%B3n-de-la-identidad-cultural-bases-para-la-comprensi%C3%B3n-de-%C2%ABlo-comunitario%C2%BB-en-san-juan-de-los-remedios](https://redib.org/Record/oai_articulo3072855-el-patrimonio-inmaterial-remediano-como-expresi%C3%B3n-de-la-identidad-cultural-bases-para-la-comprensi%C3%B3n-de-%C2%ABlo-comunitario%C2%BB-en-san-juan-de-los-remedios)
- CASTRO, F. (1961). **Palabras a los intelectuales**. Havana: Ediciones del Consejo Nacional de Cultura.
- CASTRO, F. (5 al 7 de noviembre de 1998). Arte cubano, retos y jerarquías. **Memorias. VI Congreso de la UNEAC** (págs. 94 – 192). La Habana,: Ediciones Unión.
- CASTRO, F. (s.f.). Discursos del año 1959. **Concentración popular en el Palacio Presidencial**; Canal 12 de televisión; apoyo Apoyo a la Reforma Agraria en Güines. 1962, Cuba.

CASTRO, C. B. (2023). Contrapunto de Estado desde Bolívar Echeverría. **Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales**(52), págs. 607-629. doi:<https://dx.doi.org/10.12795/araucaria.2023.i52.2>

CEPAL. (27 de 03 de 2024). CEPAL. Obtenido de CEPAL: <https://www.cepal.org/es/acerca>

CARRASCO, O. M. (2011). Vivencias peruanas: el exilio y la Guerra Civil española. **Revista de Filología Románica**, 279-287. doi:ISBN: 978-84-669-3473-2

CARNEGIE, L. T., & SILVA, L. R. (2023). Las historias de vida de los personajes negros y mestizos en los dramatizados: Experiencias de investigación. En Y. Almeida, J. A. Figueroa, & J. Kemner, **Anti-racismo y republicanismo negro en Cuba** (págs. 305-330). Buenos Aires: Clacso.

CARPENTIER, A. (1989). *La música en Cuba*. La Habana: Editorial Pueblos y Educación.

CARVALLO, M. M. (2005). Historia de Mujeres e Historia de Género en el Ecuador. En M. M. Carvallo, E. Quinatoa Cotacachi, E. León, L. Moscoso Cordero, & J. Carrasco Molina, **Historia de mujeres e historia de género en el Ecuador** (Vol. 6, págs. 17-41). Quito: Imágenes de Identidades. doi:ISBN-978-9978-60-073-6

CASTILLO, L. (2022). La devoción por la Virgen de El Cisne mueve USD 2 millones por semana en Loja. **El Comercio**, Digital. Obtenido de <https://www.elcomercio.com/actualidad/ecuador/devocion-virgen-cisne-mueve-millones-semana-loja.html>

CASTRO, C. B. (2023). Contrapunto de Estado desde Bolívar Echeverría. **Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales**(52), págs. 607-629. doi:<https://dx.doi.org/10.12795/araucaria.2023.i52.2>

CASTRO-GÓMEZ, S. (1996). **Crítica de la razón latinoamericana**. Barcelona: Puvill Libros.

CASTRO-GÓMEZ, S. (1998). Latinoamericanismo, modernidad, globalización. Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón. En S. y. Castro-Gómez, **Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate** (págs. 169-205.). México: Miguel Ángel Porrúa.

CENTRO DE ESTUDIOS MILITARES DE LAS FAR. (2014). **Diccionario enciclopédico de Historia Militar de Cuba** (I ed.). La Habana: Editorial Verde Olivo.

CHAOUCH, M. T. (julio-septiembre de 2007). La teología de la liberación en América Latina: una relectura sociológica. **Revista Mexicana de Sociología** , 3, págs. 401-426. Obtenido de <https://www.scielo.org.mx/pdf/rms/v69n3/v69n3a2.pdf>

CHÁVEZ, S. (18 de 08 de 2022). **Peregrinación de Nuestra Señora del Cisne.** (G. Benavidez, Entrevistador)

CHIAMPI, I. (2001). **Barroco y modernidad.** Quito: FCE.

CHUQUIRIBAMBA, P. S. (20 de 08 de 2022). **Elaboración de tortillas de maíz. Chuquiribamba,** Loja, Ecuador.

CIENFUEGOS, S. i. (2001). La Habana británica: once meses claves en la historia de cuba. En E. Martín Acosta, C. Parcero Torre, & A. Sagarra Gamazo, **Metodología y nuevas líneas de investigación de la Historia de América**, (págs. 131-147). Burgos: Universidad de Burgos.

CONCEPTO. (27 de 03 de 2024). **Concepto.** Obtenido de Concepto: <https://concepto.de/modelo-de-sustitucion-de-importaciones-isi/>

CÓRDOVA, C. E. (Mayo de 1994). **Simulacra divina . Cuerpo, visión e imagen en la religiosidad barroca"** (Vol. II). Quito: Epoca.

CÓRDOBA, C. E., & Losada, C. A. (2015). **Concepto clave de Conservadurismo en Ecuador, 1875 - 1900.** Bogotá: achsc. doi:issn 0120-2456

COSTA, E. B., & MONCADA, J. O. (2021). Decolonialidad originaria latinoamericana y condicionamiento barroco. **Cuadernos de Geografía: Revista Colombiana de Geografía**, 30(1), págs. 3-24. Obtenido de <https://doi.org/10.15446/rcdg.v30n1.80924>

CREAMER, C. (Enero–junio de 2021). Historia de la Industria del Ecuador: 1920-2020. **Boletín de la Academia Nacional de Historia**(205), págs. 245-283. Obtenido de <https://www.academiahistoria.org.ec/index.php/boletinesANHE/article/view/198/390>

CRUELLES, A. P. (diciembre, de 2006). Ciudad, fiesta y poder en el mundo contemporáneo. **LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos**, IV(2), págs. 36-49. doi:ISSN: 1665-8027

CUSICANQUI, S. R. (2015). Violencia e interculturalidad. Paradojas de la etnicidad en la Bolivia de hoy. **Telar**, 15, 49-70. doi:ISSN 1668-2963

CRUZ, I. (1995). **La fiesta: metamorfosis de lo cotidiano.** . Santiago: Ediciones UC.

CUENCA, L. (20 de Agosto de 2021). **Construcción del santuario nacional de el cisne.** (M. d. Loja, Entrevistador)

CUESTA, M. (2009). El origen del drama barroco alemán' de Walter Benjamin; Consideraciones epistemo-críticas. **Revista Observaciones Filosóficas**(8), págs. 1-18. Obtenido de <https://www.observacionesfilosoficas.net/elorigendeldramabarroc.htm#>

CUEVA, A. (2012). El estado latinoamericano y las raíces estructurales del autoritarismo. En F. Tinajero, **Série Pensamiento Político Ecuatoriano.** (págs. 143 - 156 ). Quito: Ministerio de Coordinación de la Política y GAD.



CULTURA CUBANA. (22 de 07 de 2024). **culturacubana.net**. Obtenido de culturacubana.net: <https://culturacubana.net/1-5inicio-del-teatro-como-genero-literario-el-principe-jardinero-y-fingido-cloridano-de-santiago-pita-publicada-entre-1730-y-1733/>

D'AMICO, P., & PESSOLANO, D. (2012). Diálogos entre feminismos y Buen Vivir/Vivir Bien: distintas perspectivas, múltiples puntos de encuentro. **Revista-confluencia**, 13-35. Obtenido de [https://bdigital.uncu.edu.ar/objetos\\_digitales/5626/revista-confluencia2012-13-001-damico-pessolano.pdf](https://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/5626/revista-confluencia2012-13-001-damico-pessolano.pdf)

DATOSMUNDIAL. (05 de julio de 2023). **datosmundial**. Obtenido de datosmundial: <https://www.datosmundial.com/america/cuba/huracanes.php>

DÁVALOS, P. (12 de 2022). Ontología política de la movilización indígena de Ecuador de junio de 2022. **Onteaiken**, 12( 34), págs. 17-33. Obtenido de <http://onteaiken.com.ar/wp-content/uploads/2022/12/34-COMPLETO.pdf#page=72>

DEBORD, G. (1967). **La sociedad del espectáculo**. (R. V. Navarro, Trad.) París: Buchet-Chastel.

DEFINICION (16 de 03 de 2024). **Definicion.com**. Obtenido de Definicion.com: <https://definicion.com>

DELGADO, H. M. (Junio de 2021). Aprehenderlos y matarlos: el real consulado de la habana versus indios nómadas novohispanos y esclavos negros y mestizos apalencados. **Cuadernos de Historia**(54), págs. 207-241. doi:ISSN 0719-1243

DIARIO LA HORA. (2022). A los dos años retorna la Virgen del Cisne a la hacienda 'Monterrey'. **Diario La Hora**, Versión digital. Obtenido de <https://www.lahora.com.ec/loja/destacado-loja/retorna-virgen-cisne-hacienda-monterrey/>

DÍAZ, J. (23 de 12 de 2022). **Parrandas Remedias**. (C. M. Ramos, Entrevistador)

DÍAZ-QUÍÑONES, A. (1997). Fernando Ortiz y Allan Kardec: Transmigración y transculturación. **Latin American Literary Review**, 25(50), págs. 69-85. Obtenido de <https://www.jstor.org/stable/i20119748>

DICCIONARIO PANHISPÁNICO DEL ESPAÑOL JURÍDICO. (28 de 03 de 2024). **Diccionario panhispánico del español jurídico**. Obtenido de Diccionario panhispánico del español jurídico: <https://dpej.rae.es/lema/regalismo>

DIZ, C. B., MARTÍNEZ, N. B., BARRERA, T. L., GÓMEZ, C. M., SOTODOSOS, L. P., & LUCA, C. S. (2010). **Investigación etnográfica**. Digital: Métodos de Investigación Educativa en Ed. Especial Javier Murillo y Chyntia Martínez. Obtenido de file:///C:/Users/A%20C%20E%20R/Downloads/INVESTIGACION\_ETNOGRAFICA.pdf

DURÁN, N. A. (julio de 2002). La Churona Lojana. **Universidad Verdad**, 27, págs. 233 - 252. doi: <https://doi.org/10.33324/uv.v0i27.112>

DURKHEIM, E. (2019). **Las formas elementales de la vida religiosa**. México: Colofón.

D'ALLEMAND, P. (2016). "Todo lo humano es nuestro": una nueva mirada al legado de José Carlos Mariátegui. **Cuadernos de Literatura**, XX, 537 - 559. doi::10.11144/Javeriana.cl20-40.thnn

DUVIOLS, P. (1983). El contra idolatriam de Luis Teruel y versión primeriza del mito de Pachacámac - Vichama. **Revista Andina**, págs. 385-392. Obtenido de <https://docplayer.es/75323488-El-contra-idolatriam-de-luis-de-teruel-y-una-version-primeriza-del-mito-de-pachacamac-vichama.html>

DUSSELL, E. (2001). Eurocentrismo y modernidad. Introducción a las lecturas de Frankfurt. En W. Mignolo, **En Capitalismo y geopolítica del conocimiento. Eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo**, editado por (págs. 57-70. ). Buenos Aires: Signo/Duke University Press.

ECHEVERRÍA, B. (1986). **El Discurso crítico de Marx**. México: Era.

ECHEVERRÍA, B. (1988). **La modernidad de lo Barroco**. México: Era.

ECHEVERRÍA, B. (1997). **Las ilusiones de la modernidad**. México: UNAM.

ECHEVERRÍA, B. (2001). **El juego, la fiesta y el arte**. (págs. 1-8). Quito: FLACSO .

ECHEVERRÍA, B. (2003). **Arte y utopía**. México: Itaca.

ECHEVERRÍA, B. (2005). **Vuelta de Siglo**. Caracas: El perro y la rana.

ECHEVERRÍA, B. (2011). **Antología. Bolívar Echeverría, crítica a la modernidad capitalista**. La Paz: Vicepresidencia de la República Plurinacional de Bolivia.

ELIADE, M. (1981). **Lo sagrado y lo profano** (4ta. Edición ed.). Madrid: Guadarrama/Punto omega.

EL UNIVERSO. (30 de abril 2023). Sindicatos en Ecuador. **El Universo, Electronico**. Obtenido de <https://www.eluniverso.com/noticias/ecuador/a-principios-del-siglo-xx-surgieron-en-ecuador-los-sindicatos-para-cimentar-la-lucha-por-los-derechos-de-los-trabajadores-nota/>

EL TIEMPO. (07 de 09 de 2023). **Nodal Cultura**. Obtenido de Nodal Cultura: <https://www.nodalcultura.am/2016/03/el-maiz-ese-alimento-ese-esencial-de-los-pueblos-andinos/#:~:text=Conocido%20por%20los%20pueblos%20abor%C3%ADgenes,especialmente%20en%20la%20Sierra%20ecuatoriana.>

EL TELÉGRAFO. (2023). Los secretos bien guardados de la Virgen del Cisne, también conocida como la 'Churona'. **El Telégrafo**.

ENCICLOPEDIA DE LA RELIGIÓN CATÓLICA. (25 de 01 de 2021). **Filosofía en español** . Obtenido de Filosofía en español : <http://www.filosofia.org/enc/erc/t1c0795.htm>

ESPINOZA, B. (1986). **Tratado político**. Madrid: Alianza. Recuperado el 28 de 12 de 2021, de <https://roxanarodriguezortiz.files.wordpress.com/2014/12/spinoza-baruch-tratado-politico.pdf>

ESPINOZA, P. N. (22 de 06 de 2018). **Virgen del Cisne**. (C. Román, Entrevistador)

ESTERMANN, J. (2006). **Filosofía andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo** (Segunda edición ed.). (I. S. (ISEAT), Ed.) La Paz: Instituto Superior Ecuaméxico Andino de Teología. doi:ISBN: 978-99905-878-0-7

ESTRADE, P. (1998). El papel de la migración patriótica en las guerras de independencia de Cuba (1868-1898). **Anuario del Archivo Histórico Insular de Fuerteventura**(11), págs. 83-102. Obtenido de [file:///C:/Users/A%20C%20E%20R/Documents/RESPALDOS%20ACER-JULIO/Desktop/UNIVERSIDADES/UCLV/Historia\\_Cuba\\_Remedios/Dialnet-ElPapelDeLaEmigracionPatrioticaEnLasGuerrasDeIndep-2230281.pdf](file:///C:/Users/A%20C%20E%20R/Documents/RESPALDOS%20ACER-JULIO/Desktop/UNIVERSIDADES/UCLV/Historia_Cuba_Remedios/Dialnet-ElPapelDeLaEmigracionPatrioticaEnLasGuerrasDeIndep-2230281.pdf)

FABREGAT, M. V. (24 de 12 de 2022). **Parrandas Remedianas**. (C. M. Ramos, Entrevistador)

FEDERICI, S. (2013). **Revolución en punto cero**. Madrid: Traficantes de sueños.

FERNANDES, F. (1987). **A revolução burguesa no Brasil; ensaio de interpretação sociológica**. Rio de Janeiro: Guanabara.

FERNANDEZ, D. O. (1988). Notas para un estudio del mito en Mariategui. **América : Cahiers du CRICCAL**, 173 - 190. doi:[https://www.persee.fr/doc/ameri\\_0982-9237\\_1988\\_num\\_3\\_1\\_934](https://www.persee.fr/doc/ameri_0982-9237_1988_num_3_1_934)

FERNÁNDEZ, M. C. (2013). **Feminismo, mujeres indígenas y descolonización en América Latina: La política parlamentaria de los derechos de las mujeres**. Madrid: Tesis doctoral inédita leída en la Universidad Autónoma de Madrid, Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Antropología Social y Pensamiento Filosófico. Recuperado el 03 de 07 de 2021, de <http://hdl.handle.net/10486/661759>

FERNANDES, F. (1987). **A revolução burguesa no Brasil; ensaio de interpretação sociológica**. Rio de Janeiro: Guanabara.

FERNÁNDEZ, T., & HALL, A. (2023). Del independentismo al republicanismo popular: Pensadores negros en Cuba por la ampliación de los derechos sociales en la República. En Y. Almeida, J. A. Figueroa, & J. Kemner, **Anti-racismo y republicanismo negro en Cuba** (págs. 115-138). Buenos Aires: Clacso.

FERRARINI, A. V., & RAMOS, C. M. (July de 2022). Mariátegui's Thought and the Solidarity Economy A Contemporary Dialogue? **Latin American Perspectives**, 49 (4), págs. 110–125. Obtenido de <https://doi.org/10.1177/0094582X221095807>

FIGUEROA, J. A. (2023). El Partido Independiente de Color: humanismo negro, racismo biológico y relativismo cultural. En Y. Almeida, J. A. Figueroa, & J. Kemner, **Anti-racismo y republicanism negro en Cuba** (págs. 139-162). Buenos Aires: Clacso.  
 Figueroa, & J. Kemner, *Anti-racismo y republicanism negro en Cuba* (págs. 115-138). Buenos Aires: Clacso.

FORNET-BETANCOURT, R. (2010). **La Filosofía Intercultural y la Dinámica del Reconocimiento**. Temuco: Universidad Católica De Temuco.

FOUCAULT, M. (2001). **Estética, ética y hermenéutica**. Barcelona : Paidós.

FOUCAULT, M. (2007). **Nacimiento de la biopolítica**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

FLORIL, P. (2006). **El Cisne Fábula & Realidad**. Loja: Cámara Ecuatoriana del Libro - Núcleo de Pichincha.

FLORES, M. (20 de 12 de 2022). **Visita a Remedios**. (C. M. Ramos, Entrevistador)

FRANCISCO, P. (2015). **Carta Encíclica Laudato Si' del Santo Padre Francisco sobre El Cuidado De La Casa Común**. Roma: Tipografía Vaticana.

FRANCISCO, Ó. S. (2018). **El emprendimiento como nuevo ethos neoliberal: entre la emancipación y la autoexplotación**. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

FRAGINALS, M. M. (2001). **El Ingenio Complejo Económico Social Cubano del Azúcar**. Madrid: Editorial Crítica. doi:ISBN: 84-8432-303-X

FREUD, S. (1991). Obras completas. En S. Freud, **Moisés y la religión monoteísta (1939 [1934-38])** (II ed., Vol. 23, págs. 1-132). Buenos Aires: Amorrortu. ISBN 950-518-599-5

FRIGGERI, F. P. (2021). Buen Vivir y Socialismo Indoamericano una búsqueda epistémico-política. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, 36, 1-10. doi:10.1590/3610513/2020

GAD CATAMAYO. (2019 - 2023). **Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial de Catamayo**. Catamayo: GAD Catamayo.

GAD LOJA. (25 de 08 de 2023). **Gobierno Autonomo Descentralizado de Loja**. Obtenido de Gobierno Autonomo Descentralizado de Loja: <https://www.loja.gob.ec/contenido/el-cisne>

GADPR DEL CISNE. (2022). **Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial 2019 – 2023 – Actualización**. El Cisne: Gobierno Autónomo Descentralizado Parroquia Rural del Cisne.

GADAMER, H. G. (1999). **Verdad y método II**. Paidós.

GALLARDO, J. S. (2017). Comunicación, cultura y sincretismo religioso para una lectura interpretativa del Arcángel San Miguel en La Fiesta de los indios caciques de

Calbuco (Chile) caciques De Calbuco (Chile). **Revista Signa**(26), págs. 539-558. Recuperado el 05 de 02 de 2023

GANDLER, S. (2015). **Marxismo crítico en México : Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría** :. México: Fondo de Cultura Económico.

GARCÍA, A. S. (mayo - agosto de 2014). Revisión crítica de los estudios recientes sobre el origen y la transformación de la Cuba colonial azucarera y esclavista. **América Latina Historia Económica**, 21(2), págs. 168-198. Obtenido de <https://digital.csic.es/handle/10261/198682>

GEERTZ, C. (2003). **La Interpretación de las Culturas**. Barcelona: Gedisa. doi:ISBN: 84-7432-090-9

GEERTZ, C. (2008). A arte como um sistema cultural. En C. Geertz, *TZ, C. O saber* (10 ed., págs. 142-181). Petrópolis: Vozes.

GLISSANT, É. (2002). **Introducción a una poética de lo diverso**. Barcelona: Ediciones Del Bronce.

GOETZ, J. P., & LECOMPTE, M. D. (1988). **Etnografía y diseño cualitativo en investigación educativa**. Madrid: Ediciones Morata. Obtenido de [file:///C:/Users/A%20C%20E%20R/Downloads/Etnografia\\_y\\_diseno\\_cualitativo\\_en\\_inves.pdf](file:///C:/Users/A%20C%20E%20R/Downloads/Etnografia_y_diseno_cualitativo_en_inves.pdf)

GOLDMANN, L. (1975). El marxismo y las ciencias humanas. Buenos Aires: Amorrortu. Goldman, M., & Pazzarelli, F. (2015). Mestiçagens e (contra)mestiçagens ameríndias e afro-americanas. **XI Reunião de Antropologia do Mercosul: Diálogos, práticas e visões antropológicas do sul** (págs. 1 - 4). Montevideo: MERCOSUR. Obtenido de [file:///C:/Users/A%20C%20E%20R/Downloads/Mesticagens\\_e\\_contra\\_mesticagens\\_a\\_merind.pdf](file:///C:/Users/A%20C%20E%20R/Downloads/Mesticagens_e_contra_mesticagens_a_merind.pdf)

GÓMEZ-HERNÁNDEZ, R. E. (2022). Trayectorias de la interculturalidad en la intervención social de Trabajo Social. **Prospectiva. Revista de Trabajo Social e intervención social**(34), págs. 61-83. doi:10.25100/prts.v0i34.12106

GONZÁLES PAGÉS, J. (2005). **En busca de un espacio: historia de mujeres en Cuba**. La Habana: Ciencias Sociales.

GONZÁLEZ, E. (03 de 02 de 2023). **Parrandas Remedianas 2022**. (C. M. Ramos, Entrevistador)

GONZÁLEZ, Y. (2023). Una mirada a líneas directrices del programa cultural cubano en los setenta. En S. R. Gonçalves, & M. L. Herreras, **América Latina, Marxismo, educación y formación humana** (págs. 31-44). Cascavel : Assoeste.

GONZÁLEZ, E., & ROJAS, S. (2008). **La africanía en las parrandas remedianas**. La Habana: Instituto de Cubano de Investigación Cultural Juan Marinello.

GOOGLEMAPS. (19 de 04 de 2024). **GoogleMaps**. Obtenido de GoogleMaps: <https://www.google.com/maps/dir/El+Cisne/Chuquiribamba/El+Valle,+Loja/Catedral+Cat%C3%B3lica+de+Loja+-+Parroquia+El+Sagrario,+Jos%C3%A9+Antonio+Eguiguren,+Loja/@-3.8993679,-79.4711658,47990m/data=!3m1!1e3!4m26!4m25!1m5!1m1!1s0x9034b262820af683:0x657328e9e>

GOTT, R. (2007). **Cuba una nueva historia**. Madrid: Akal.

GRAMSCI, A. (1967). **La formación de los Intelectuales**. México: Editorial Grijalbo, S.A.

GRAMSCI, A. (1971). **El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce**. Buenos Aires:: Nueva Visión.

GRUZINSKI, S. (1994,). **La Guerra de las imágenes De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)**. México: Fondo de Cultura Económica.

GUANCHE, J. (2016). El estigma del discurso colonial. **Espacio laical**(3-4), págs. 75-82. Obtenido de espaciolaical: <https://espaciolaical.net/wp-content/uploads/2016/10/75-82.Estigma.pdf>

GUANCHE, J. (15 de 03 de 2023). **researchgate**. Obtenido de researchgate: [https://www.researchgate.net/publication/341287455\\_Avatares\\_de\\_la\\_transculturacion\\_orticiana](https://www.researchgate.net/publication/341287455_Avatares_de_la_transculturacion_orticiana)

GUERRA, R. (1989). **Un teatro total popular en las parrandas remedianas. Teatralización del folklore y otros ensayos**. La Habana: Letras cubanas.

GUTIÉRREZ, T. M. (julio - diciembre de 2005). Los caminos hacia una Sociología en Cuba. Avatares históricos, teóricos y profesionales. **Sociologías**, 7(14), págs. 338-374. Recuperado el 12 de 01 de 2023, de <https://www.scielo.br/j/soc/a/y4WpBRJHLp5P9ZNdfXD8kqx/>

GUERRERO, A. (2010). **Administración de Población, ventriloquia y transescritura**. quito: Flaccso.

GUERRERO, G. (2016). Severo Sarduy y Bolívar Echeverría: ética y estética del Barroco en la América Latina de finales del siglo XX. En S. U. Ette, **Políticas y estrategias de la crítica: ideología, historia y actores de los estudios literarios** (págs. 101-115). Madrid: Iberoamericana.

GUILLÉN, J. T. (Mayo - Agosto de 2009). Praxis y ethos moderno como crítica al eurocentrismo. **Desacatos**(30), págs. 178-185. Obtenido de <https://www.scielo.org.mx/pdf/desacatos/n30/n30a14.pdf>

GUTIÉRREZ, G. (1971). **Teología de la liberación: perspectivas**. Lima: CEP.

GUTIÉRREZ, R. (2017). **Horizontes comunitarios populares: producción de lo común mas allá de las políticas Estado-céntricas**. México: Traficante de Sueños. doi:ISBN: 978-84-945978-7-9

HANDFAS, A. (2006). **Uma leitura crítica das pesquisas sobre as mudanças nas condições**. Niterói: UFF/RJ.

HANKE, L. (1949). **Bartolomé de las Casas, pensador político, historiador, antropólogo**. (V ed.). La Habana: Sociedad económica de amigos del país, Ediciones de su Biblioteca Pública. doi:<https://doi.org/10.24201/nrfh.v4i2.3182>

HERRERA, L. (2013). La Churona y la réplica neobarroca. **Archivos de la Filmoteca**, LXXV-LXXXIX. Recuperado el 25 de 01 de 2022, de <https://www.proquest.com/docview/1499042291>

HERNÁNDEZ, A. (2002). **Las reformas cubanas de los noventa ¿alternativa a la hegemonía neoliberal en América Latina? Promesas y realidad**. Buenos Aires: Programa Regional de Becas CLACSO. Obtenido de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/becas/2001/hernandez.pdf>

HERNÁNDEZ, J. C. (03 de 02 de 2023). **La Parrandas Remedianas 2022**. (C. M. Ramos, Entrevistador)

HERRERA, L. (Diciembre de 2021). El movimiento indígena de Ecuador: de las sublevaciones al proceso político unitario. **Onteaiken**(34), págs. 1-16. Obtenido de <http://onteaiken.com.ar/wp-content/uploads/2022/12/34-COMPLETO.pdf#page=72>

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICAS Y CENSOS. (05 de 08 de 2023). **Instituto Nacional de Estadísticas y Censos** . Obtenido de Instituto Nacional de Estadísticas y Censos : <https://www.ecuadorencifras.gob.ec/estadisticas/>

HIDALGO, R. O. (18 de 08 de 2022). **Peregrinación de Nuestra Señora del Cisne**. (G. B. Peralta, Entrevistador)

HOBSBAWM, E. (2009). Introducción de Formaciones Económicas Precapitalistas. En K. Marx, **Formaciones Económicas Precapitalistas** (págs. 9-66). México: Siglo XXI.

HOLGUÍN, E. V. (29 de 12 de 2019). Sentir, pensar, actuar, camino del científico social". Fals Borda y la construcción del sujeto de la transformación. **Revista Kavilando**, págs. 455-463.

HORKHEIME, M. (1980). **Estado autoritario**. México. Obtenido de [https://bolivare.unam.mx/images/traduccion/traduccion/posts/el\\_estado\\_autoritario/downloads/Horkheimer\\_el\\_Estado\\_autoritario.pdf](https://bolivare.unam.mx/images/traduccion/traduccion/posts/el_estado_autoritario/downloads/Horkheimer_el_Estado_autoritario.pdf)

HUIZINGA, J. (1943). **Homo ludens. El juego y la cultura** (I ed.). México: Fondo de Cultura Económica.

HUMBOLDT, A. d. (1998). **Ensayo político sobre la Isla de Cuba**. La Habana: Fundación Fernando Ortiz.

- ISOLA, L. (jan-abr de 2017). Tres Tristes Tigres o El Ensayo Sobre La Cubanidad En Ortiz, Sarduy Y Piñera. **ALEA**, 19(1), págs. 64-75. Obtenido de <https://www.youtube.com/watch?v=SzimletXB7M&list=RDEM3RZ65GVoHOp8F2fRKP08sQ&index=15>
- JIMÉNEZ, M. (21 de 12 de 2022). **Las Parrandas Remedianas**. (C. M. Ramos, Entrevistador)
- KATZ, C. (jan/jun de 2023). La nueva resistência popular em América Latina. **Revista Liberta**, 23(1), págs. 23-34. Obtenido de <https://periodicos.ufjf.br/index.php/libertas/article/view/40557/25971>
- KAWULICH, B. B. (2005). La observación participante como método de recolección de datos. **Forum: Qualitative Social Research**, 6, 1-32. doi:ISSN 1438-5627
- KEMNER, J. (2023). Más allá de sufrir y callar: Un bosquejo sobre la politización afrodescendiente en la Cuba decimonónica. En J. F. Yulexis Almeida, **(Anti-) racismo t republicanismo negro en Cuba** (págs. 31-60). Buenos Aires: CLACSO
- KONDER, L. (1999). **Walter Benjamín: O marxismo da melancolia**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira. doi:ISBN 85-200.Q498-9
- LAGUARDIA, J. (2020). La reforma económica en Cuba tras la aprobación de la nueva Constitución en 2019. **Revista de Ciencia Política**, 40(2), págs. 287-313. Obtenido de <https://www.scielo.cl/pdf/revcipol/v40n2/0718-090X-revcipol-S0718-090X2020005000109.pdf>
- LA HORA. (2013). **Bandas musicales le ponen ritmo a la fiesta**. La Hora, Digital. Obtenido de <http://lahora.com.ec/index.php/noticias/show/1101560950/-1/>
- LA HORA. (2020). **La basílica de El Cisne deslumbra por su belleza arquitectónica**. La Hora, Digital. Obtenido de <https://www.lahora.com.ec/noticias/la-basilica-de-el-cisne-deslumbra-por-su-belleza-arquitectonica/>
- LAFAYE, J. (2015). **Quetzalcóatl y Guadalupe: LA FORMACIÓN DE LA CONCIENCIA NACIONAL EN MÉXICO** (Primera edición electrónica ed.). México: Fondo de Cultura Económica.
- LANIER, O. H. (2023). Antecedentes históricos de la fundación del Partido Independiente de Color del Partido Independiente de Color (1878-1894). En J. A. Yulexis Almeida, **(Anti-)racismo y republicanismo negro en Cuba** (págs. 61-92). Buenos Aires: CLACSO.
- LEÓN, E. (2011). **El monstruo en el otro. Sensibilidad y coexistencia humana**. Madrid: Sequitur.
- LLANOS, F. S. (08 de 07 de 2005). Fiesta y vida. **Aisthesis**(38), págs. 92-98. Recuperado el 15 de 02 de 2022, de <https://www.redalyc.org/pdf/1632/163221380006.pdf>



LEYVA, G. (mayo-agosto de 1999). Max Horkheimer y los orígenes de la teoría crítica. **Sociológica**, 14(40), págs. 65-87. Obtenido de <https://www.redalyc.org/pdf/3050/305026649011.pdf>

LONDOÑO, J. E. (2021). Mística de la liberación, praxis política. **Polisemia**, 17 (32), págs. 137-150. Obtenido de <http://doi.org/10.26620/uniminuto.polisemia.17.32.2021.137-150>

LÓPEZ, D., & Marañón, B. (2019). Solidaridad Económica y Des/Colonialidad del poder. apuntes desde México para acercarse a las “Economías Otras”. **Revista Iberoamericana de Economía Solidaria e Innovación Socioecológica**, 2, págs. 169-188. doi:<http://dx.doi.org/10.33776/riesise.v2i0.3664>

LÓPEZ, J., MARCANO, M., LÓPEZ, J., & Yolanda LÓPEZ, H. F. (Octubre de 2004). El arte Barroco. Las formas en el Barroco: II. Pintura y literatura barroca española. **Gaceta Médica de Caracas**, 112(4), pág. Formato Documento Electrónico(ISO). Obtenido de [https://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0367-47622004000400005](https://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0367-47622004000400005)

LÓPEZ, A. B. (enero-abril de 2015). La Virgen del Buenviaje: más de cuatro siglos de fabulación y realidad en Remedios. **Islas**, 57(178), págs. 150-156. Recuperado el 08 de 01 de 2003

LÓPEZ, R. (Enero - Junio de 2010). Consuelo Naranjo Orovio (Coordinadora), **Historia de Cuba**. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Ediciones Doce Calles, 2009, 625 páginas. Historia, I(43), págs. 271-282. doi:<http://dx.doi.org/10.4067/S0717-71942010000100016>

LÖWY, M. (2005). Mística revolucionaria: José Carlos Mariátegui y la religión. **Utopía y Praxis Latinoamericana**, 48-59. doi:1315-5216

LÖWY, M. (2007). Introducción. Puntos de referencia para una historia del marxismo en América Latina. En M. Löwy, **El marxismo en América Latina** (págs. 9-68). Santiago: LOM Ediciones.

LÖWY, M. (2020). Walter Benjamin y José Carlos Mariátegui: dos marxistas disidentes contra la ideología del "progreso". **Utopía y Praxis Latinoamericana**, 13 - 21. doi:<http://doi.org/10.5281/zenodo.3740117>

LUKÁCS, G. (1923). **Historia y Conciencia de Clase**. (T. Blanco, Ed.) La Habana: Editora de Ciencias Sociales del Instituto del Libro.

LUGONES, M. (2008). Colonialidade e genero. **Tabula Rasa**. Bogotá - Colombia, No.9: 73-101.

MACAS, L. (02 de 12 de 2001). Dialogo de Culturas: Hacia el Reconocimiento del Otro. *Yachaikuna*(2), págs. 1-8. Obtenido de <http://icci.nativeweb.org/yachaikuna/2/macass.pdf>  
Manual MSD. (27 de 03 de 2024). **Manual MSD**. Obtenido de Manual MSD: <https://www.msmanuals.com/es-ec/hogar/trastornos-de-la-salud-mental/trastornos-disociativos/trastorno-de-identidad-disociativo>

MACHADO, Á. M. (1980). Fête, baroque et culture ouverte dans le roman . En K. R. Gürtler, & M. Sarfati-Arnaud, **La Fête en Question**. (págs. 167-176.). Montreal: Universidad de Montreal.

MACHADO, K. D., & Padilla, N. M. (Diciembre de 2016). **Vanguardias artísticas versus realismo socialista. Visión de José Antonio Portuondo**. Universidad y Sociedad, 8(4), págs. 164-170. Recuperado el 12 de 01 de 2023, de <http://rus.ucf.edu.cu/>

MALINOWSKI, B. (1963). Introducción Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar. En F. Ortiz, **Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar** (págs. 3-10). Santa Clara: Universidad Central de Las Villas.

MARAÑÓN, B. (2014). Crisis Global y Decolonialidad del Poder: La emergenci de una racionalidad liberadora y solidaria. En B. M. (Coodinador), **BuenVivir y descolonialidad. Crítica al desarrollo y la racionalidad instrumentales** (págs. 20-59). Mexico: UNAM, Instituto de Investigaciones Económicas.

MÁRQUEZ ARRANZ, L. (1985). **Diario de a Bordo de Cristóbal Colón, 27 octubre de 1492**. Dastin : Crónicas de América.

MÁRQUEZ, V. (2006). **La telenovela. Un estudio desde la representación social en trabajadoras y amas de casa** . La Habana: Universidad de La Habana.

MARTÍNEZ, M. (2009). **Las devociones marianas en Cuba**. Santa Clara: Capiro.

MARTÍNEZ, M. (Julio-diciembre de 2013). La confrontación divertida y mucho más. **Signos(66)**, págs. 5-22. Obtenido de [http://www.revistasignos.com/wp-content/uploads/2020/02/SIGNOS\\_66.pdf](http://www.revistasignos.com/wp-content/uploads/2020/02/SIGNOS_66.pdf)

MARCUS, G. (2001). Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. **Alteridades**, 11(22), 111-127. Recuperado el 17 de 07 de 2022, de Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74702209>

MARCUSE, H. (1993). **El hombre Unidimensional**. Buenos Aire: Planeta.

MARCUSE, H. (2007). **La Dimensión estética. Crítica de la ortodoxia marxista**. Madrid: Nueva Biblioteca.

MARCUSE, H. (2011). **Caracter afirmativo de la cultura**. La Plata: El Cuenco de Plata.

MARIÁTEGUI José. (1967). **El 1º de Mayo y el Frente Unico**. 1924. Lima. Obtenido de <https://www.marxists.org/espanol/mariateg/1924/may/01.htm>

MARIÁTEGUI, J. C. (1927). Prólogo a Tempestad en los Andes. En L. E. Valcárcel, **Tempestad en los Andes** (págs. 1-5). Lima: Archivo Chile, Web del Centro Estudios “Miguel Enríquez”, CEME:. Obtenido de <http://www.archivochile.com//entrada.html>

MARIÁTEGUI, J. C. (1970). **El Alma Matinal y otras estaciones del hombre de hoy**. Lima: Biblioteca Amauta.

- MARIÁTEGUI, J. C. (1977). **Signos y Obras**. Lima: Biblioteca Amauta.
- MARIÁTEGUI, J. C. (2005). **7 ensayos de interpretación de la realidad peruana**. Lima: Orbis Ventures S.A.
- MARINI, R. M. (junio-diciembre de 1985). "La lucha por la democracia en América Latina. **Cuadernos Políticos** (44), págs. 10-16.
- MARTI, J. (1975). **Antología**. Madrid: Editora Nacional.
- MARTÍNEZ, J. I. (2004). **Fiesta, ritual y símbolo: epifanías de las identidades**. *Zainak*(26), págs. 33-76. Recuperado el 15 de 02 de 2023, de [https://www.researchgate.net/publication/29821922\\_Fiestas\\_rituales\\_y\\_simbolo\\_epifanias\\_de\\_las\\_identidades](https://www.researchgate.net/publication/29821922_Fiestas_rituales_y_simbolo_epifanias_de_las_identidades)
- MARTÍNEZ, L. Á. (Abril de 2015). Barroco y Transhistoriedad en Latinoamérica. **Revista Chilena de Literatura**(89), págs. 185-212. Obtenido de <https://www.scielo.cl/pdf/rchilite/n89/art10.pdf>
- MARX, K. (2001). **Manuscritos economicos y filosoficos de 1844**. Electronica: Biblioteca virtual Espartaco. Obtenido de <https://pensaryhacer.files.wordpress.com/2008/06/manuscritos-filosoficos-y-economicos-1844karl-marx.pdf>
- MARX, K. (2007). **El capital. Crítica de la economía política** (Vol. 1). (P. Scaron, Trad.) Ciudad de México: Siglo XXI.
- MARX, K. (2009). **Formaciones Económicas Precapitalistas**. México: Siglo XXI.
- MASSÓ, E., & SANTOS, S. (08 de 04 de 2024). **congresoantropologiavalencia**. (congresoantropologiavalencia, Ed.) Obtenido de <https://congresoantropologiavalencia.com/symposiums/etnografias-multisituadas-en-la-era-global-propuestas-sobre-episteme-y-metodos/#:~:text=Las%20etnograf%C3%ADas%20multisituadas%2C%20que%20hacen,modo%20que%20surg%C3%ADan%20del%20contexto>
- MAZA, B. (17 de 08 de 2022). **Peregrinación de Nuestra Señora el Cisne**. (C. S. Ramos, Entrevistador)
- MELO, S. (2019). Periodismo, mística e política: José Carlos Mariátegui entre 1914 e 1919. **Crítica Marxista**, 53-72. Recuperado el 11 de 11 de 2021, de [https://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos\\_biblioteca/artigo2020\\_05\\_06\\_12\\_15\\_02.pdf](https://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos_biblioteca/artigo2020_05_06_12_15_02.pdf)
- MEJÍA, M., & RAMOS, C. M. (Mayo - Junio de 2023). América Latina: Entre la Transculturación y la Interculturalidad. **Conrado**, 19(92), págs. 155-164. Obtenido de <https://conrado.ucf.edu.cu/index.php/conrado/article/view/3085>
- MENCHISE, R. M., FERREIRA, D. M., & ÁLVAREZ, A. L. (2023). Neoliberalismo, políticas públicas e desigualdade: Uma análise principalmente do Brasil. **Dilemas**, 16(1),

págs. 1-21. Obtenido de <https://www.scielo.br/j/dilemas/a/XzRkRqdpMRpMJWqcQF3d8wK/?format=pdf&lang=pt>

MIGNOLO, W. (2011). En E. M. Enrique Dussel, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000)* (págs. 659-672.). México: Siglo XXI.  
Mignolo, W. (2016). **El lado más oscuro del renacimiento: Alfabetización, territorialidad y colonización**. Popayán: Universidad del Cauca. SelloEditorial.

MINGA, L. E. (20 de 09 de 2022). **Cosmovisión Andina**. (C. M. Ramos, Entrevistador)

MIÑO, J. P. (14 de 01 de 2009). *Ecuador en la Globalización: 1975-2005*. *HAOL*(18), págs. 25-39. Obtenido de file:///C:/Users/A%20C%20E%20R/Downloads/Dialnet-EcuadorEnLaGlobalizacion19752005-3065951.pdf

MISKULIN, S. C. (Septiembre - Decembro de 2019). A política cultural na revolução cubana: as disputas intelectuais nos anos 1960 e 1970. *Cadernos CRH*, 32 (87), págs. 597 - 548. doi:<https://doi.org/10.9771/ccrh.v32i87.31027>

MISSIO, J., BRONDANI, R. P., KOSTULSKI, D. M., & SCHMITT, F. M. (abril-junho de 2020). "Vida Loka": vivências de jovens em contextos de exclusão e violência. **Pesquisas e Práticas Psicossociais**, 15(2), págs. 1 - 16. Obtenido de <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/ppp/v15n2/08.pdf>

MITIDIERI, C. F. (2021). Arte y sociedad en Theodor W. Adorno. La negatividad. En R. Conti, & M. Martínez, **Alcances extraestéticos de la experiencia del arte** (págs. 21-42). Buenos Aires: Teseo.

MONTALVO, P. T. (2018). El ciclo político de la Revolución Ciudadana, éxitos y hegemonía electoral en Ecuador (2006-2017). *8va Conferencia Latinoamericana y Caribeña de Ciencias Sociales* (pág. 1). Buenos Aires: CLACSO2018. Obtenido de <https://www.printfriendly.com/p/g/HzZVYZ>

MONTECRISTI, A. C. (2008). **Constitución de la República del Ecuador del 2008**. Montecristi: Registro Oficial de la República del Ecuador. Obtenido de [https://www.oas.org/juridico/pdfs/mesicic4\\_ecu\\_const.pdf](https://www.oas.org/juridico/pdfs/mesicic4_ecu_const.pdf)

MONTIEL, D. (17 de 08 de 2022). **Peregrinación de Nuestra Señora del Cisne**. (C. S. Ramos, Entrevistador)

MOSTAFA, J. (2023). O risco da ira feminista: neoliberalismo e ressentimento. *Revista Estudos Feministas*, 31(1), págs. 1-14. Obtenido de <https://www.scielo.br/j/ref/a/GzG37KN94X57X3QRfZsxXzq/?format=pdf&lang=pt>

Muñiz, R. F. (Julio-diciembre de 2013). Proyección de las parrandas remedianas. **Signos**(66), págs. 23-38. Obtenido de [http://www.revistasignos.com/wp-content/uploads/2020/02/SIGNOS\\_66.pdf](http://www.revistasignos.com/wp-content/uploads/2020/02/SIGNOS_66.pdf)

MUÑOZ, P. (Septiembre de 2006). Ecuador: reforma del Estado y crisis política, 1992-2005. **HAOL**(11), págs. 101-110. Obtenido de

file:///C:/Users/A%20C%20E%20R/Downloads/Dialnet-EcuadorReformaDelEstadoYCrisisPolitica19922005-2380208.pdf

MORAES, M. C., & Torre, S. d. (2002). Sentipensar bajo la mirada autopoietica o cómo reencantar creativamente la educación. **Creatividad y Sociedad**(2), págs. 41-56. Obtenido de <https://repositorio.ucb.br:9443/jspui/bitstream/123456789/7408/1/Sentipensar%20bajo%20la%20mirada%20autopoi%C3%A9tica.pdf>

MORENO, J. (20 de 08 de 2022). **Peregrinación Nuestra Señora del Cisne**. (C. S. Ramos, Entrevistador)

MOULIAN, R., & Garrido2, C. (2015). Etnopoéticas del umbral: el simbolismo del arco en la cultura mapuche williche y sus recurrencias en los sistemas cosmovisionarios andinos. **Estudios Atacameños**(51), pág. Estudios Atacameños. Obtenido de <https://www.scielo.cl/pdf/eatacam/n51/art13.pdf>

MULLO, J. (2009 ). **Música patrimonial del Ecuador**. Quito: Fondo Editorial del Ministerio.

NAVARRO, I. B. (2011). Libertos, vagos y bandoleros. La reglamentación del trabajo tras la abolición de la esclavitud (*Cuba, 1886-1895*). **Relaciones**, X X X I I (87-116).

NAVARRO, M. E. (enero-abril de 2015). El proceso de consolidación de la industria azucarera en la antigua jurisdicción mediana y su impacto en el desarrollo territorial y urbano de la región. **Islas**, 57(178), págs. 76-88. Recuperado el 08 de 01 de 2023, de <https://1library.co/document/qmw72v5z-proceso-consolidacion-industria-azucarera-jurisdiccion-mediana-desarrollo-territorial.html>

NOTICIAS, R. M. (18 de 04 de 2023). **Martí Noticias**. Obtenido de Martí Noticias: <https://www.martinoticias.com/a/eeuu-registr%C3%B3-en-marzo-un-ligero-aumento-en-la-llegada-de-cubanos/357500.html#:~:text=El%20total%20de%20inmigrantes%20registrados,registr%C3%B3%20el%20arribo%20de%2044.078>.

OLIVEIRA, R. P. (2012). Antropologia e Filosofia: Estética e Experiência. *Horizontes Antropológicos*, 209-234. Recuperado el 18 de 07 de 2022, de <https://www.scielo.br/j/ha/a/yhPtJtY655GhwbjnCdy4Hvg/>

OLIVER, C. L. (2000). America Latina: entre la gobernabilidad, la democracia y la nueva social civil. **Nómadas**(2). Obtenido de <https://www.redalyc.org/pdf/181/18100213.pdf>

ORELLANA, N. d. (2015). **¿Teorías críticas en América Latina? La recepción de la Escuela de Frankfurt en el pensamiento latinoamericano**. Madrid: Iberoamericana. Obtenido de [https://www.iberoamericana-vervuert.es/capitulos/9783968694733\\_006.pdf](https://www.iberoamericana-vervuert.es/capitulos/9783968694733_006.pdf)

ORTIZ, F. (1963). **Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar**. Santa Clara: Universidad Marta Abreu Central Las Villas.

- OJEDA, H. (2010). *Tradición, historia y devoción de la Reina de El Cisne*. El Cisne: Gráficas Lizette.
- OJEDA, J. P. (2009). El retrato de los «negros brujos». Los archivos visuales de la antropología afrocubana (1900-1920). *Aisthesis*(46), págs. 83-110. doi:<http://dx.doi.org/10.4067/S0718-71812009000200005>
- ORTIZ, F. (1963). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Santa Clara: Universidad Marta Abreu Central Las Villas.
- ORTIZ, F. (1965). *La africanía de la música folklórica de Cuba*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- ÓRTIZ, F. (1993). *Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba*. La Habana: Letras Cubanas.
- OITICICA, Hélio. (1986). *Aspiro ao grande labirinto*. Rio de Janeiro: Rocco.
- QUIJANO, A. (2007). Prólogo José Carlos Mariátegui: Reencuentro y debate. En J. C. Mariátegui, *7 Ensayos de la Realidad Peruana* (págs. IX - CXXIX). Lima: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007. doi:978-980-276-416-7
- QUIJANO, A. (2014). Colonialidad del poder y clasificación social. En C. L. (CLACSO), *Cuestiones y horizontes : de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (págs. 285-327). Buenos Aires: CLACSO.
- QUIJANO, A. (2020). Poder y Derechos Humanos. En H. C. Boris Marañón-Pimentel, *Descolonialidad del poder: sentipensares desde México* (págs. 1-18). México: D.R. Universidad Nacional Autónoma de México Instituto de Investigaciones Económicas.
- QUIROZ, R. (Julio de 2017). El imaginario geográfico de José Carlos Mariátegui: de las diferencias de ambiente a la coexistencia política revolucionaria. *Izquierdas*(34), págs. 203-230. Obtenido de <https://www.scielo.cl/pdf/izquierdas/n34/0718-5049-izquierdas-34-00203.pdf>
- PAREDES, J. (2010). *Hilando Fino. Desde un feminismo comunitario*. (I ed.). La Paz: Cooperativa El Rebozo.
- PAREDES, J. H., & Ibarra, C. F. (Diciembre de 2021). La geopolítica del progresismo latinoamericano y el voluntarismo de sus críticos de izquierda. *Papeles de Trabajo*, págs. 89-111. Obtenido de <http://www.scielo.org.ar/pdf/paptra/n42/1852-4508-paptra-42-88.pdf>
- PACHECO, V. (17 de 02 de 2023). *La máquina no es indómita: Mariátegui y la técnica*.
- PALADINES, F. (17 de Septiembre de 2021). *Sobre Loja*. (C. S. Ramos, Entrevistador)

PAZ, O. (2015). Entre Orfandad y Legitimidad. En J. Lafaye, **Quetzalcóatl Y Guadalupe la formación de la conciencia Nacional en México** (págs. 10-22). México: Fondo de Cultura Económica.

PELLEJERO, E. (2014). Ver para creer. El arte de mirar y la filosofía de las imágenes. **Aisthesis**(56), págs. 27-38. Obtenido de <https://idus.us.es/bitstream/handle/11441/101195/pellejero.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

PICHARDO, E. (1976). **Diccionario provincial casi razonado de voces y frases cubanas**. La Habana: Ciencias Sociales.

PRIMICIAS. (17 de 01 de 2024). 'Rulay' y otras expresiones revelan el ascenso de la narcocultura en la sociedad ecuatoriana. **Primicias**, Versión electrónica. Obtenido de <https://www.primicias.ec/noticias/seguridad/rulay-tiguerones-ascenso-narcocultura/#:~:text=La%20palabra%20%27rulay%27%20es%20un,en%20especial%20en%20Rep%C3%BAblica%20Dominicana>.

PINO, M. (1995). **Actualización de fechados radiocarbónicos de sitios arqueológicos de Cuba hasta diciembre de 1993**. La Habana: Editorial Academia.

PINZA, B. (27 de Septiembre de 2021). **Visiones sobre Loja**. (C. S. Ramos, Entrevistador)

POMAR, V. (2016). **Cuba: revolução e reforma**. São Paulo: FPA.

POMA, G. (10 de 09 de 2022). **Sabiduría Andina**. (C. M. Ramos, Entrevistador)

PORTUONDO, J. A. (1986). **Sobre la Estética Marxista Leninista Ensayos de Estética y Teoría Literaria**. La Habana: Letras Cubanas.

PORTUONDO, O. (2003). **Entre esclavos y libres de Cuba Colonial**. Santiago: Editorial Oriente.

PUCHA, Y. (17 de 08 de 2022). **Peregrinación de Nuestra Señora del Cisne**. (C. S. Ramos, Entrevistador)

PUCHAICELA, G. (2016). **Bandas de pueblo: memoria, revitalización social y valor cultural en Ecuador**. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar sede Ecuador.

RAMÍREZ, F. (2020). Paro pluri-nacional, movilización del cuidado y lucha política. En F. Ramírez, **Octubre y el derecho a la resistencia : revuelta popular y neoliberalismo autoritario en Ecuador** (págs. 11-44). Buenos Aires: CLACSO. Obtenido de <http://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar:8080/bitstream/CLACSO/15590/1/Ecuador.pdf#page=85>

RAMÍREZ, S. (2016). **Ritual, Religiosidad y Sonidos: La Música de las Bandas de Pueblo en el Ritual de la Romería a la Virgen del Cisne, Loja- Ecuador**. Foz de Iguazú : Universidade Federal da Integração Latino - Americana.

- RAMÓN, G. (2008). **La nueva historia de Loja**. Quito: Luis Arroyo Naranjo.
- RAMÓN, G. (2022). **La nueva Historia de Loja: de la independencia al periodo liberal (1808-1924)**. Loja: Casa de la Cultura Loja.
- RAMOS, C. S. (2018). Marxismo Critico Latinoamericano. **Polemos**, 7(14), págs. 180-188. Obtenido de <https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwjci6bM-LmEAXW5TDABHVxLCuoQFnoECBoQAQ&url=https%3A%2F%2Fperiodicos.unb.br%2Findex.php%2Fpolemos%2Farticle%2Fdownload%2F23370%2F21139%2F43902&usg=AOvVaw1b3kywQpmpZcd7FsNZEVff&opi=8997>
- RAMOS, C. M. (janeiro - junio de 2021). Bolívar Echeverría: Modernidad Barroca Latinoamericana. **Cadernos Prolam/USP-Brazilian Journal of Latin American Studies**, 20(39), págs. 28-53. Obtenido de <https://www.revistas.usp.br/prolam/article/download/174267/17...> · Archivo PDF
- RAMOS, C. M. (25 de 11 de 2022). Feminismos Comunitarios de Ecuador y Bolivia: Genealogías Políticas y Epistemologías. **Letra Magna**, 18(60), págs. 39-60. doi:<https://doi.org/10.47734/lm.v18i31.2130>
- RAMOS, C. M. (janeiro - abril de 2022). José Carlos Mariátegui, el materialismo histórico -dialéctico del Sumak Kawsay: entre la religión y el mito. **Historia da Historiografia**, 15(38), págs. 253-282. Obtenido de <https://doi.org/10.15848/hh.v15i38.1868>
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. (13 de 07 de 2023). **Real Academia Española (RAE)**. Obtenido de Real Academia Española (RAE): <https://dle.rae.es/parranda>
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. (13 de 07 de 2024). **Real Academia Española (RAE)**. Obtenido de Real Academia Española (RAE): <https://dle.rae.es/parranda>
- REDACCIÓN EL UNIVERSO. (20 de agosto, 2009). **Con la 'Churonita' también llegan las lluvias a Catamayo**. El Universo, Versión digital.
- REGALES, A. (2004). **La mentalidad actual y la mentalidad medieval a la luz de la literatura**. Valladolid: Universidad de Valladolid. Obtenido de <file:///C:/Users/A%20C%20E%20R/Downloads/Dialnet-LaMentalidadActualYLaMentalidadMedievalALaLuzDeLaL-940559.pdf>
- RESTREPO, E. (2018). **Etnografía: Alcances, técnicas y éticas** (Primera edición ed.). Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor. Recuperado el 26 de 01 de 2022, de <https://www.academica.org/eduardo.restrepo/3.pdf>
- REYES, L. (2022). **Los Hijos del Lucero y El Sol: una teoría etnográfica del mestizaje en los pueblos de subtanjalla y Zaña, Perú**. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro-Museu Nacional Programa de Pós-graduação em Antropologia Social.



RIBADERO, M. (Julio-Diciembre de 2019.). La Revolución cubana: un balance historiográfico. **Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”**, 3(51), págs. 204-234. doi:ISSN 1850-2563 (en línea) / ISSN 0524-9767 (impreso)

RICHARD, N. .. (1987). Art in Chile since 1973. *Third Text*, 1(2), págs. 13-24. Obtenido de <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/09528828708576179?needAccess=true>  
Richard, N. (1994). **La insubordinación de los signos (cambio político, transformaciones culturales y poéticas de la crisis)**. Santiago de Chile: Cuarto Propio.

RICHARD, N. (2012). Humanities and Social Sciences in Critical Dialogues with Cultural Studies”. **Cultural Studies**, 26(1), págs. 166-177. Obtenido de [https://www.iberamericana-vervuert.es/capitulos/9783968694733\\_006.pdf](https://www.iberamericana-vervuert.es/capitulos/9783968694733_006.pdf)

RICOEUR, P. (1985). **Tiempo y narración III. El tiempo narrado**. (A. Neira, Trad.) México: Siglo Veintiuno Editores,.

RIOFRIO, F. (2000). **La Advocación de Nuestra Señora de El Cisne** (Especial ed.). Quito: Jesús de la Misericordia.

RIVEREND, J. L. (1963). Ortiz y sus Contrapunteos. En F. Ortiz, **Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar** (págs. IX - XXXII). Santa Clara: Universidad Marta Abreu Central Las Villas.

RODRÍGUEZ, M. (1934). **La Coronación Canónica de la Santísima Virgen del Cisne**. Barcelona: La Hormiga de Oro.

RODRÍGUEZ, J. (2011). Los Orígenes de la Revolución de Quito en 1809. **Revista ecuatoriana de historia**, II, págs. 91-123. doi:file:///C:/Users/A%20C%20E%20R/Downloads/Dialnet-LosOrigenesDeLaRevolucionDeQuitoEn1809-8756869.pdf

RODRÍGUEZ-PLAZA, P. (2000). La Fiesta Ritual: Valor Antropológico, Estético, Educativo (XVI Temporada de arte). **Aisthesis**(33), págs. 233 - 236. Recuperado el 15 de 02 de 2023, de <https://revistaaithesis.uc.cl/index.php/RAIT/article/view/14664>

RODRÍGUEZ, A., MUÑOZ, A., & GONZÁLEZ, D. (2013). Historia, definición y legislación de las ferias comerciales. **Anuario Jurídico y Económico Escurialense**(XLVI ), págs. 449 - 466. Obtenido de <https://publicaciones.rcumariacristina.net/AJEE/article/view/163/143>

RODRÍGUEZ, J. C., & BELLO, E. G. (Marzo de 2015). Arquitectura efímera y parrandas en Remedios ¿Fiesta barroca o metáfora de lo americano? **Conservación de centros históricos en Cuba**, 2(32), págs. 593 -604. Recuperado el 12 de 12 de 2022, de file:///C:/Users/A%20C%20E%20R/Downloads/Dialnet-ConservacionDeCentrosHistoricosEnCuba-578039\_2%20(1).pdf

RODRIGO-ALSINA, M. (05 de 2014). La comunicación intercultural. **Anthropos**, 4(1), págs. 169 - 176. Recuperado el 20 de 02 de 2023, de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5439869>

ROIO, M. d. (2018). **Gramsci e a emancipação do subalterno**. São Paulo: Revolucion Social y Política.

ROIZ, M. (1982). Fiesta, comunicación y significado. En H. M. (ed.), *Tiempo de fiesta. Ensayos antropológicos sobre las fiestas en España*. (págs. 95-150.). Madrid: Treceatorce-diecisiete.

ROJAS, P. (1969). **História general del Arte Mexicano**. México/Buenos Aires: Editorial Hermes.

ROMÁN, C. (2018). **El souvenir religioso desde la oferta y la demanda en la romería de la Virgen de El Cisne**. Loja: Universidad Técnica Particular de Loja.

ROMIZI, F. (janeiro - junio de 2014). Uma aproximação diacrônica ao estudo do mito e de suas representações. O caso de uma Virgem equatoriana em New Haven e de seu nariz quebrado. **Domínios Da imagem**, 7(14), págs. 117-128. doi:10.5433/2237-9126.2014v7n14p117

ROSAS, L. F. (2023). El neobarroco: crítica a la modernidad capitalista. **Cuadernos del CILHA**, págs. 1 - 28. Obtenido de <http://www.scielo.org.ar/pdf/ccilha/v24n2/1852-9615-ccilha-24-02-e014.pdf>

ROSSI, A. (enero de 2009). J. J. Bachofen y el retorno de las Madres. **Acta Poética.**, 30(1), págs. 273-293. doi:<https://doi.org/10.19130/iifl.ap.2009.1.315>

ROUANET, S. P. (1984). Apresentação do. En W. Benjamin, **Origen do Drama Barroco Alemão** (págs. 11-47). São Paulo: Brasiliense. Recuperado el 25 de 01 de 2022, de <https://joaocamillopenna.files.wordpress.com/2012/10/benjamin-origem-do-drama-barroco-alemao.pdf>

RUBIAL, A. (1999). **La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España**. México: UNAM.

RUBIAL, A. (2000). **La hermana pobreza. El franciscanismo: de la Edad Media a la evangelización novohispana**. México: UNAM.

ROJAS, J. D., & Suárez, M. A. (2013). Gallo o gavián; que no acabe el dilema. **Signos(66)**, págs. 69-90. Obtenido de [http://www.revistasignos.com/wp-content/uploads/2020/02/SIGNOS\\_66.pdf](http://www.revistasignos.com/wp-content/uploads/2020/02/SIGNOS_66.pdf)

SALINAS, B. (7 de Septiembre de 2021). **El Arte en Loja**. (C.S. Ramos, Entrevistador)

SARDUY, S. (1970). **Entrevistas con Severo Sarduy**. (J. M. Fossey, Entrevistador) La Habana : Elegante época. Obtenido de <http://www.habanaelegante.com/Spring2002/Barco>.

SAID, E. (2012). **Cultura e imperialismo**. Barcelona: Anagrama.

SARDUY, S. (1974). **Barroco**. Buenos Aires: Sudamericana.

SARDUY, S. (1999). **Barroco**. En S. Sarduy, & G. G. Wahl (Ed.), Severo Sarduy: edición crítica (págs. 1195-1265.). Madrid: ALLCA XX.

SARDUY, S. (1999). **Obra Completa** (Vol. 2). Madrid: ALLCA XX/Scipione Cultural.

SÁNCHEZ, M. (2002). Luz y pirotecnia, elementos artísticos - festivos de primer orden. Su evolución desde el castillo hasta el artificio aéreo a través de ejemplos murcianos. *Revista Murciana de Antropología*(8), págs. 247-267. Obtenido de file:///C:/Users/A%20C%20E%20R/Downloads/Dialnet-LuzYPirotecnicaElementosArtisticofestivosDePrimerO-2389701.pdf

SÁNCHEZ, A. (2003). **Filosofía de la Praxis**. México: Siglo XXI.

SANTOS, B. d. (2002). Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 237-280.

SANTOS, B. d. (2009). **Por que é que Cuba se transformou num problema difícil para a esquerda?** Coimbra: Oficina do CES,, 322, págs. 1-32. Obtenido de [https://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Por%20que%20%20c3%a9%20que%20Cuba\\_Oficina%20322.pdf](https://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Por%20que%20%20c3%a9%20que%20Cuba_Oficina%20322.pdf)

SCRIBANO, A., MAGALLANES, G., & BOITO, M. E. (2012). **la fiesta y la vida Estudios desde una sociología de las prácticas intersticiales**. Buenos Aires: Ciccus.

SELIGMANN-SILVA, M. (1999). **Ler o livro do mundo: Walter Benjamin, romantismo**. São Paulo: Iluminuras.

SEMERARO, G. (1999). Da sociedade de massa à sociedade civil:A concepção da subjetividade em Gramsci. *Educação & Sociedade*, XX(66), págs. 65-83. Obtenido de <https://www.scielo.br/j/es/a/Q4DLfmXKNVDzJKm9GrKGrnj/?format=pdf&lang=pt>

SENSAGENT, D. (25 de 01 de 2021). **Diccionario Sensagent**. Obtenido de Diccionario Sensagent: <http://diccionario.sensagent.com/tikun%20olam/es-es/>

SENTIPENSANTE (08 de 04 de 2024). **sentipensante.red/**. Obtenido de [sentipensante.red/](https://sentipensante.red/): <https://sentipensante.red/>

SERGIO BAGÚ. (1949). **Economía de la sociedad colonial: ensayo de la historia comparada de América Latina**. Buenos Aires,: El Ateneo.

SEMÁN, P. (mayo-agosto de 2005). ¿Por qué no?: el matrimonio entre espiritualidad y confort. Del mundo evangélico a los bestsellers”, en Desacatos. *Revista de Antropología Social*, CIESAS,(18), págs. 71-86. Obtenido de <https://www.redalyc.org/pdf/139/13901805.pdf>

SICARDO, C. V. (1982). **Música**. La Habana: Editorial de Libros para la Educación MINED.

SIGCHA, M. (17 de 08 de 2022). *Peregrinación Nuestra Señora del Cisne*. (C. S. Ramos, Entrevistador)

SILVA, M. d. (Septiembre-diciembre de 2018). La transición cubana y la “actualización del modelo”. *Civitas*, 18(3), págs. 699-717. doi:<https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/23625>

SILVERIO, R. (15 de 02 de 2023). *La vida cultural de Santa Clara*. (C. Salinas, Entrevistador)

SOLANO, V. O. (enero-junio de 2021), Más allá del sufragismo. Las mujeres en la democratización de Cuba, Colección Mujeres, Historia y Feminismos, 3, Granada, Editorial Comares, 2019, 312 pp. *Revista de Historia de América*(160), págs. 313-318. doi:<https://doi.org/10.35424/rha.160.2021.804>

SOLORZA, M. (abril-junio de 2016). Reformas económico financieras en Cuba Reinserción al capitalismo en una etapa de crisis. *Revista Problemas del Desarrollo*, 185(47), págs. 135-160. Obtenido de <https://www.scielo.org.mx/pdf/prode/v47n185/0301-7036-prode-47-185-00135.pdf>

SOREL, G. (2003). *Réflexions sur la violence*. Québec: Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi. Recuperado el 12 de 11 de 2021, de [https://cras31.info/IMG/pdf/sorel\\_reflexions\\_violence.pdf](https://cras31.info/IMG/pdf/sorel_reflexions_violence.pdf)

SOZORANGA, L. (17 de 08 de 2022). *Peregrinación de Nuestra Señora del Cisne*. (C. S. Ramos, Entrevistador)

STORINI, C., & QUIZHPE, F. (2021). Mukuna, Ética del Cuidado de la Vida Sumak Kawsay. *Revista Direito Sociais e Políticas Públicas (UNIFABIBE)*, 9(2), págs. 835-852. Obtenido de [https://www.researchgate.net/publication/354942703\\_Mukuna\\_Etica\\_del\\_cuidado\\_de\\_la\\_vida\\_Sumak\\_Kawsay#:~:text=Abstract%20El%20presente%20trabajo%20realiza%20una%20breve%20exposici%C3%B3n,las%20normas%20que%20rigen%20su%20manifestaci%C3%B3n%20y%20desarrollo](https://www.researchgate.net/publication/354942703_Mukuna_Etica_del_cuidado_de_la_vida_Sumak_Kawsay#:~:text=Abstract%20El%20presente%20trabajo%20realiza%20una%20breve%20exposici%C3%B3n,las%20normas%20que%20rigen%20su%20manifestaci%C3%B3n%20y%20desarrollo)

TAPIA, L. (2010). El Estado en condiciones de abigarramiento. En G. Linera, *El Estado Campo de Lucha* (págs. 97-128). La Paz: Muela del diablo.

TEJADA, A. A. (2009). *El laberinto tras la caída del muro*. Buenos Aires: Ruth Casa Editorial – Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

TORMIN, M. (2017). Aspectos Metodológicos da Obra de Max Weber: Entendendo O Tipo-Ideal. *Revista Argumentos*, 14(2), págs. 83-102. Obtenido de <file:///C:/Users/A%20C%20E%20R/Downloads/argumentos,+516-2099-1-PB.pdf>

TAYLOR, S. J., & Bogdan, R. (1984). La observación participante en el campo. En S. J. Bogdan, *Introducción a los métodos cualitativos de investigación. La búsqueda de significados* (págs. 1-29). Barcelona: Paidós Ibérica. Obtenido de [https://www.edumargen.org/docs/2018/curso36/unid02/apunte05\\_02.pdf](https://www.edumargen.org/docs/2018/curso36/unid02/apunte05_02.pdf)

TORRES, C. M. (2018). Feminismos del Sur, abriendo horizontes, abriendo horizontes de descolonización. Los feminismos indígenas y los feminismos comunitarios. *Estudios Políticos*, 53, 237-259. doi:<http://doi.org/10.17533/udea.espo.n53a11>

TORRES, J. (2009). Praxis y ethos moderno como crítica al eurocentrismo. *Desacatos*(30), págs. 178 - 185. Obtenido de <https://www.scielo.org.mx/pdf/desacatos/n30/n30a14.pdf>

TORRES, M. (Enero/ Febrero de 2008). El reverso de la fiesta. *Virtualia*(17), págs. 1-5. Obtenido de <http://www.eol.org.ar/virtualia/>

TRÍAS, V. (Septiembre - octubre de 1978). Las transnacionales y la influencia de la "Escuela de Chicago" en América Latina. *Nueva Sociedad* (38), págs. 5-19. Obtenido de [https://static.nuso.org/media/articulos/downloads/466\\_1.pdf](https://static.nuso.org/media/articulos/downloads/466_1.pdf)

TROYA, A. K. (1996). La Fiesta Barroca en Quito. *Procesos Revista ecuatoriana de historia*(9), págs. 3-20. Recuperado el 26 de 01 de 2023, de [file:///C:/Users/A%20C%20E%20R/Downloads/La\\_fiesta\\_barroca\\_en\\_Quito.pdf](file:///C:/Users/A%20C%20E%20R/Downloads/La_fiesta_barroca_en_Quito.pdf)

TUDELA, J. A. (2000). El ajiaco, una metáfora culinaria sobre la cubanía (a propósito de la inmigración canaria a cuba: 1880-1930). **XIII Coloquio de Historia Canario-Americana ; VIII Congreso Internacional de Historia de America: (AEA; 1998) / coord. por Francisco Morales Padrón** (págs. 2621-2639). Las Palmas de Gran Canaria: Cabildo Insular de Gran Canaria. Obtenido de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2200173>

TURIENZO, S. Á. (1989). Pensamiento barroco, proyecto intelectual ambiguo con atención especial al pensamiento práctico. *Cuadernos salmantinos de filosofía*(16), págs. 201-240. Obtenido de <https://summa.upsa.es/high.raw?id=0000000886&name=00000001.original.pdf>

TUBINO, F. (2005). La interculturalidad crítica como proyecto ético-político. *Encuentro continental de educadores agustinos*. (págs. 1-3). Lima: Encuentro continental de educadores agustinos.

UNDA, R. (Diciembre de 2022). Paro nacional indígena y movilización social en Ecuador. El trayecto de Octubre 2019 a Junio 2022. *Onteaiken*(34), págs. 56-67. Obtenido de <http://onteaiken.com.ar/wp-content/uploads/2022/12/34-COMPLETO.pdf#page=72>

VALAREZO, J. P. (2009). **La fiesta popular tradicional del Ecuador**. Quito: Fondo de Editorial Ministerio de Cultura.

VALDÉS, G., & GARCÍA, J. (1978). Restos de lenguas bantúes en la región central de Cuba. *Islas*, 59, págs. 5-50.

VALDÉS, G., GONZÁLEZ, E., & HERNÁNDEZ, J. (2017). **El lombanfula en Cuba**. Santa Clara: Capiro.

Valle, E. (20 de 08 de 2022). **Peregrinación de Nuestra Señora del Cisne**. (C. S. Ramos, Entrevistador)

VERCOUTÈRE, J. M. (2021). Análisis bibliométrico y contextual de la producción científica en torno al Sumak Kawsay en Scopus. **Revista Universidad y Sociedad**, 13, 321-332. Obtenido de <http://scielo.sld.cu/pdf/rus/v13n3/2218-3620-rus-13-03-321.pdf>

VILASA, M. (s.f.). **Parrandas de Remedios 2022**. Las Parrandas. UCLV, Remedios.

VILCHES, J. (2001). La esclavitud en Cuba un problema político y económico del XIX. **Revista Hispano Cubana**(10), págs. 117-132. Obtenido de <https://cdn.website-editor.net/ac626518435a4479baaf81c49579ab22/files/uploaded/REVISTA%2520HC10.pdf>

WALSH, C. (2009). Interculturalidad, colonialidad y educación. **Educación y pedagogía**, 19(48), págs. 47-62. doi:[https://www.flacsoandes.edu.ec/sites/default/files/agora/files/1265909654.interculturalidad\\_colonialidad\\_y\\_educacion\\_0.pdf](https://www.flacsoandes.edu.ec/sites/default/files/agora/files/1265909654.interculturalidad_colonialidad_y_educacion_0.pdf)

WALSH, C. (2010). Interculturalidad crítica y educación intercultural. **Construyendo interculturalidad crítica**, 75(96), págs. 167-181. Recuperado el 20 de 02 de 2023

WALSH, C. (2014). Pedagogías decoloniales caminando y preguntando: notas a Paulo Freire desde Abya Yala. Entramados. Educación y Sociedad,. **Entramados : educación y sociedad**(1), págs. 17-30. Obtenido de <http://fh.mdp.edu.ar/revistas/index.php/entramados/article/view/1075>

ZAPATA C. (enero-junio de 2018). El giro decolonial. Consideraciones críticas desde América Latina. **Pléyade**(21), págs. 49-71. Obtenido de <https://www.scielo.cl/pdf/pleyade/n21/0719-3696-Pleyade-21-49.pdf>

ZEUSKE, M. (2002). estructuras e identidad en la “segunda esclavitud”: el caso cubano, 1800-1940. **Historia Crítica**(24), págs. 125-140. doi:ISSN 0121-1617.

ZANINI, P. (Diciembre de 2021). Los movimientos indígenas de Ecuador y su construcción política a principios del Siglo XXI. **Onteaiken**, 12(34), págs. I-IV. Obtenido de <http://onteaiken.com.ar/wp-content/uploads/2022/12/34-COMPLETO.pdf#page=72>

ZEUSKE, M. (2002). estructuras e identidad en la “segunda esclavitud”: el caso cubano, 1800-1940. **Historia Crítica**(24), págs. 125-140. doi:ISSN 0121-1617.

ZHINGRE, B. (19 de 08 de 2022). **La espiritualidad andina**. (C. M. Ramos, Entrevistador)

## Apéndice

Cuestionario referencial para entrevistas.

1) Preguntas sobre *prácticas* que descubren lo que los respondientes hacen o han hecho (pasado);

- ¿Cómo vive las fiestas? ¿Cómo se prepara para estas celebraciones?

- ¿Cuáles son las principales fiestas de la comunidad? ¿Cuál es su importancia? ¿Qué se hace durante estas fiestas? ¿Cómo festeja?
- ¿De dónde viene?
- ¿Cómo se preparó para venir?
- ¿Con quién viene?
- ¿Cuántas veces ha venido?
- ¿Cuál es el objetivo de asistir a estas fiestas?
- ¿Cómo participa durante todo el año en la preparación de estas celebraciones?

2) Preguntas sobre *sentires*, que descubren las creencias de los respondientes acerca de sus *prácticas* (presente - futuro);

- ¿Qué es lo más importante de su vida?
- ¿Cuál es el sueño que le gustaría cumplir?
- ¿Cuáles son sus principales temores? ¿Qué le causa miedo?
- ¿Cuáles son sus principales deseos? ¿Qué le gusta hacer? ¿Qué le provoca felicidad?
- ¿Cuáles son sus principales obligaciones o deberes?
- ¿Cuáles considera sus principales derechos?
- ¿Cómo define su carácter o modo de ser?
- ¿Qué es lo que más le molesta de su casa, comunidad, ciudad o país?
- ¿Qué es lo que más le gusta de su casa, comunidad, ciudad o país?
- ¿Qué le gustaría cambiar de su vida, casa, comunidad, ciudad o país? ¿Cómo lo haría?
- ¿Por qué está aquí?

3) Preguntas sobre *sentires*, que descubren cómo los respondientes reaccionan emocionalmente a sus *prácticas* (presente);

- ¿Cuál es el papel de la religión/fiestas en su vida, en su comunidad, en el país y en el mundo?
- ¿Qué significa la fe? ¿Qué le pide a Dios?
- ¿Cómo se conecta con Dios? ¿Qué siente?
- ¿Qué significa para usted las Parrandas?
- ¿Cómo ha sentido la presencia de la Churonita? (Ecuador) ¿Cómo vive la navidad? (Cuba)
- ¿Qué le pareció el paro nacional indígena? (Ecuador)
- ¿Cuál es su relación con la naturaleza y con la Pachamama? (Ecuador) ¿Cómo se relaciona con lo sagrado/divino/Dios?

- ¿Cómo ha vivido la procesión, la misa, los castillos, etc.? (Ecuador) ¿Cómo ha vivido las Parrandas? (Cuba)
  - ¿Qué le pareció el mensaje de la Iglesia/Sacerdote/taitas y mamas? (Ecuador) ¿Cuál ha sido el mensaje de los trabajos de plaza y carrozas? ¿Qué le pareció? (Cuba)
- 4) Preguntas sobre *saberes (epistemologías latentes)*, que descubren lo que los respondientes saben acerca de sus mundos (presente-pasado);
- ¿Cuál es su religión? ¿Qué es la religión? ¿Qué religiones se practican en la comunidad? ¿Cómo se relaciona con otras religiones?
  - ¿Cuál es la principal divinidad local/Santo/Patrón? ¿Cómo se relaciona con ella?
  - ¿Qué es el bien o el mal? ¿Cuál es el origen de la vida y su propósito?
  - ¿Qué es el mestizaje cultural? ¿Somos blancos, indios o negros? ¿De dónde venimos?
  - ¿Qué es el Sumak Kawsay? (Ecuador)
  - ¿De dónde viene la Virgen del Cisne? (Ecuador) ¿De dónde vienen las Parrandas? (Cuba)
  - ¿Cuál es origen de esta fiesta?
  - ¿Cuál es la importancia de estas fiestas para la comunidad, ciudad, provincia y país?
  - ¿Cuál es el papel de la religión/fiestas en su cultura?
- 5) Preguntas sobre lo *sentires*, que suscitan descripciones de los respondientes *de qué y cómo ven, oyen, tocan, gustan y huelen* en el mundo que les rodea (presente);
- ¿Cómo ha sentido las fiestas de este año?
  - ¿Qué es lo que más le ha llamado la atención de las celebraciones?
  - ¿Qué músicas, sonidos, mensajes que ha escuchado le han llamado la atención?
  - ¿Qué imágenes mentales se le han grabado de estas fiestas?
  - ¿Qué es lo que más le ha gustado de estas fiestas?
  - ¿Qué es lo que más le ha disgustado de estas fiestas?
  - ¿Qué olores ha percibido que le han llamado la atención?
  - ¿Qué siente con el contacto con los demás romeriantes/parranderos?
  - ¿Dónde está la Churonita? (Ecuador) ¿A quién se le dedican estas fiestas?
- 6) Preguntas *demográficas y de antecedentes*, con las que se obtienen autodescripciones de los respondientes (presente – pasado);
- ¿A qué comunidad pertenece? ¿De dónde vive?
  - ¿A qué grupo étnico pertenece? ¿Cómo se autoidentifica?
  - ¿Qué edad tiene?
  - ¿Estado civil? ¿Cuál es su contexto familiar?



- ¿En que trabaja? ¿Cuál es su principal actividad económica?
- ¿De dónde son originarios sus abuelos, padres y usted?
- ¿Qué idiomas habla?
- ¿Cuál es su nivel de formación académica?
- ¿A qué clase social pertenece?