

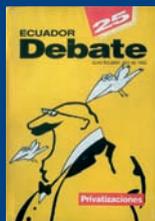
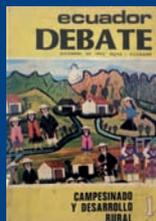
ECUADOR

Debate

100



caap
40
años



Quito/Ecuador/Abril/2017

Cuestiones de cultura popular

Situación de la Economía ecuatoriana y desafíos del nuevo Gobierno

Conflictividad socio política:
Noviembre 2016-Febrero 2017

Cien números de *Ecuador Debate*: un análisis de sus temas centrales

Sin nuestras propias revistas académicas latinoamericanas seríamos mudos

Repensar lo agrario. Un compromiso permanente en *Ecuador Debate*

Antropología: Ecuador no Debate

Representaciones de la cultura popular en la caricatura política ecuatoriana a mediados del siglo XX

Prácticas artísticas contemporáneas y cultura popular

La irrupción del 'otro'. Economías audiovisuales populares en contextos poscoloniales

El *Boom* de la tecnocumbia en el Ecuador

El Divino Niño en Quito. Transferencias culturales, apropiaciones religiosas y disputas sociales

Vulnerabilidad de la agricultura familiar y de los territorios rurales en los Andes ecuatorianos. Un análisis desde la provincia del Azuay

Campo del poder en Ecuador y su reconfiguración por el Gobierno de Alianza País

El *macho sabio*. Racismo y sexismo en el discurso sabatino de Rafael Correa



ECUADOR DEBATE 100

Quito-Ecuador • Abril 2017

PRESENTACIÓN / 3-7

COYUNTURA

- Situación de la Economía ecuatoriana y desafíos del nuevo Gobierno / 9-27
Wilma Salgado Tamayo
- Conflictividad socio política: Noviembre 2016-Febrero 2017 / 29-34

A PROPÓSITO DEL No. 100

- Cien números de *Ecuador Debate*: un análisis de sus temas centrales / 35-43
Lama Al Ibrahim
- Sin nuestras propias revistas académicas latinoamericanas seríamos mudos / 45-60
Eduardo Gudynas
- Repensar lo agrario. Un compromiso permanente en *Ecuador Debate* / 61-74
Víctor Bretón Solo de Zaldívar y Javier Martínez Sastre
- Antropología: Ecuador no Debate / 75-80
Xavier Andrade

TEMA CENTRAL

- Representaciones de la cultura popular en la caricatura política ecuatoriana a mediados del siglo XX / 81-98
Hernán Ibarra
- Prácticas artísticas contemporáneas y cultura popular / 98-116
Manuel Kingman
- La irrupción del 'otro'. Economías audiovisuales populares en contextos poscoloniales / 117-131
Juan Pablo Pinto
- El Boom de la Tecnocumbia en el Ecuador / 133-152
Ketty Wong
- El Divino Niño en Quito. Transferencias culturales, apropiaciones religiosas y disputas sociales / 153-165
Santiago Cabrera Hanna

DEBATE AGRARIO-RURAL

- Vulnerabilidad de la agricultura familiar y de los territorios rurales en los Andes ecuatorianos. Un análisis desde la provincia del Azuay / 167-177
Nasser Rebaï

ANALISIS

- Campo del poder en Ecuador y su reconfiguración por el Gobierno de Alianza País / 179-195
Pierre Gaussens
- El macho sabio. Racismo y sexismo en el discurso sabatino de Rafael Correa / 197-211
María Paula Granda

RESEÑAS

- Crónica de los andes. Memorias del "otro" / 213-216
- Los neo-indios. Una religión del tercer milenio / 217-220
- El río. Exploraciones y descubrimientos en la selva amazónica / 221-222

El Divino Niño en Quito.

Transferencias culturales, apropiaciones religiosas y disputas sociales

Santiago Cabrera Hanna*

Este artículo analiza el consumo popular religioso de la imagen del divino niño en la ciudad de Quito, a través de la devoción al Divino Niño en diferentes sectores de la ciudad. Se da especial atención a las maneras como los sectores populares urbanos (comerciantes, jóvenes, miembros de la Policía nacional, entre otros) utilizan la imagen del Divino Niño, sea en el orden de lo privado o en el espacio público. Y cómo este uso pone en evidencia formas de escamoteo de las estructuras formales.

Introducción

A fines de la década de los noventa, el panteón de vírgenes, santos y santas ecuatorianos fue invadido por una devoción totalmente nueva. La imagen festiva del Divino Niño incurrió con fuerza en una esfera religiosa dominada por devociones con mucha raigambre histórica –y con importantes patronazgos de comunidades católicas de larga tradición–. Desde entonces, el “divino baby” ha ganado paulatinamente terreno entre las preferencias religiosas ecuatorianas.

La religiosidad popular y sus abigarradas expresiones, son una arena privilegiada para estudiar las maneras en que las sociedades contemporáneas construyen sus personales maneras de explicar mágicamente sus avatares, establecer relaciones comunitarias, barriales o gremiales, o “conectar” –literalmente

hablando– sus relatos de vida con otros, mediante el uso de las redes sociales con fines edificantes, por ejemplo. Entonces, considerar los deslizamientos de las preferencias devocionales y religiosas, es una manera de aproximarse a las mutaciones sociales y culturales más recientes.

Estas breves líneas buscan ilustrar tales dinámicas por medio de una aproximación a la devoción del Divino Niño en la ciudad de Quito.¹ El recurso etnográfico permitirá apreciar las divergentes formas en que el culto a la infancia de Jesús en la advocación nacida en el barrio bogotano 20 de julio, son utilizadas por un repertorio de actores, que trasiegan entre comerciantes populares, habitantes urbanos de clase media e integrantes del ejército, de la fuerza pública, deportistas y artistas populares.² El objetivo consiste en considerar las apropiaciones

* Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

1. Ver Santiago Cabrera Hanna. “Yo reinaré”. *Culturas populares y consumo religioso en la devoción al Divino Niño en Quito* (Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador/Corporación Editora Nacional, 2011).
2. Guber, Rosana. *La etnografía. Método, campo, reflexividad* (Bogotá, Norma, 2001).

populares religiosas como escenarios en los cuales se exponen malestares sociales, cuestionamientos políticos y formas oblicuas de consumo religioso que, finalmente, evocan las disímiles maneras en que se entretreje la urdimbre de la cultura.³

Recomponer el disímil panorama del consumo religioso del Divino Niño, comporta el tratamiento de un corpus de fuentes documentales poco convencionales –novenarios, biblias y literatura edificante– que, aunadas a testimonios e historias de vida, permiten reconstruir los relatos de origen de la devoción infantil en los cuales es posible advertir, a manera de indicios, las huellas de usos edificantes que “escamotean” los mecanismos patronales de administración de la fe para resituar lo sagrado a partir de sus apropiaciones.

Aportes previos referidos al rol de la religiosidad popular (o de las religiosidades populares, si se acepta el argumento según el cual las maneras de reproducir la fe mediante objetos y prácticas es, en sí misma, plural), permiten apreciar cómo las apelaciones a lo sagrado construyen espacios sociales e imaginarios de bienestar y familiaridad, frente a las incertidumbres que imponen procesos como la modernización, la experiencia urbana frente a la migración interna o los destiempos y desequilibrios

que comportan la emigración y la globalización.⁴

Otro corpus de contribuciones, relaciona la religiosidad popular con los modos en que se imagina la nación como una comunidad colmada no solo por significados de factura laica sino, fundamentalmente, con atributos religiosos a través de los cuales es posible identificar verdaderas “batallas sagradas” por la significación de la nación.⁵ Finalmente, las relaciones entre los procesos de mundialización de la cultura y la conformación de memorias internacionales populares identifican en la eclosión de devociones religiosas des-territorializadas (en desmedro de otras arraigadas fuertemente en las coordenadas espaciales y temporales de lo nacional), una expresión del proceso irrefrenable de la globalización de la cultura, que encuentra en los habitáculos intertextuales del Internet y las redes sociales, el nicho clave de la redefinición del *sensorium* religioso.⁶

Infancias en uso. Del Niño Jesús de Praga al Divino Niño

Según la Novena al Divino Niño, la advocación tiene sus antecedentes en la devoción al Niño Jesús de Praga. Según su hagiografía fue producto de una visión extática sufrida por un religioso es-

-
3. Clifford Geertz. *The interpretation of cultures: selected essays* (New York: Fontana, 1993); *La interpretación de las culturas* (Barcelona: Gedisa, 1997).
 4. Pablo Semán. *La religiosidad popular: creencias y vida cotidiana* (Buenos Aires: Capital Intelectual, 2004); Victorino Zecchetto. *Imágenes en acción, El uso de las imágenes religiosas en la religiosidad popular latinoamericana*, Quito, Abya-Yala, 1999; Blanca Muratorio. *Celebrando lo sagrado en la vida y en la muerte. Catálogo de la exposición* (Quito: Museo de la Ciudad, 2004).
 5. Germán Ferro Medina. *La geografía de lo sagrado: escenario para la batalla, la circulación y la apropiación de signos. El culto a la virgen de Las Lajas* (Bogotá: Universidad de Los Andes/Centro de Estudios Sociales, 2004); “El Divino Niño: ícono de una nación”. En: Ingrid Johanna Bolívar (coord.). *Cuadernos de nación. Belleza, fútbol y religiosidad popular* (Bogotá: Ministerio de Cultura/Observatorio de Proyectos Culturales, 2002).
 6. Renato Ortiz. *Mundialización y cultura* (Bogotá: Convenio Andrés Bello, 2004); Regis Debray. *El arcaísmo posmoderno* (Buenos Aires: Manantial, 1996).

pañol que había sobrevivido al saqueo de un monasterio, por parte de los árabes. En medio de la destrucción, fray José de la Santa Casa ve al niño Jesús coronado, vestido de ropas reales, con el cetro y el orbe imperial en sus manos. “Mientras barría la cocina, el piso tomó forma de un niño quien le pidió al religioso la confección de una imagen de cera, como condición para aparecerse de nuevo en forma milagrosa”.⁷ Regalada por su madre a una joven princesa a punto de casarse con el canciller del reino de Bohemia. El matrimonio real obsequió, a su vez, la figura de cera a los monjes carmelitas quienes la conservaron en un monasterio de Praga.

Desde una península en conflicto, la devoción praguense migra en manos de una princesa castellana, al reino de Bohemia, donde tendrá finalmente su nombre y su santuario. El periplo migratorio de la imagen, además de su origen contado en novenas y en literatura edificante evoca la secular lucha entre los mundos católico y musulmán, el viaje como condición de su supervivencia como “objeto sagrado” y la implicación “real” que supone su apropiación cultural de la monarquía centroeuropea.⁸

Los periplos migratorios de la devoción praguense, sugieren fuertes vínculos culturales relacionados con la aristocracia y el patronazgo carmelita, que regenta el uso de la imagen de Jesús, como si se tratase de una franquicia. Tales pertenencias subrayan en las condiciones de producción de la imagen, que centurias más tarde (ya en el siglo XX) permitirán la “invención” del Divino

Niño, a partir de una serie de recursos entre los que podemos incluir las maneras en que su iconicidad se consigue en función de las necesidades creativas de una advocación “original”, frente a un repertorio de advocaciones infantiles “regentadas” por otras comunidades religiosas: una imagen polisémica capaz de desdoblarse en su figura diversos significantes proporcionados desde diferentes aristas de la *res social* o desde las abigarradas formas en las que las culturas populares plasman en lo cotidiano sus necesidades taumatúrgicas.

Estos aspectos saltan al primer plano del consumo religioso popular al considerar los avatares que comporta la confección del Divino Niño, los que están relacionados con el trabajo social-edificante del sacerdote italiano Juan del Rizzo, cuyos periplos ministeriales conectan sus orígenes, en el pueblo italiano de Azzano, con las calles de Bogotá, concretamente en el barrio 20 de Julio. El carisma social del religioso migrante se sostuvo sobre la promoción de los atributos milagrosos de Jesús encarnados en su infancia. En 1935, luego de hacer parte del Colegio Salesiano de León XIII, le fueron comisionadas tareas sociales entre los emergentes barrios populares de Medellín –primero– y Barranquilla –después–. Sus periplos lo condujeron finalmente a las zonas periféricas de Bogotá donde, de la mano del Niño de Praga, dio inicio a una campaña de recolección de limosnas.⁹

Las disputas por el uso “autorizado”, de una devoción celosamente regentada por los carmelitas, aparecen cuando

7. Santiago Cabrera Hanna. “Yo reinaré”. *Culturas populares...*, p. 33.

8. Ver: Fundación Jesús de la Misericordia. *Historia del Niño Jesús de Praga* (Quito: Fundación Jesús de la Misericordia, 2004).

9. Eliécer Salesman. *Los nueve domingos al Divino Niño Jesús* (Bogotá: Editorial Don Bosco, 1999), p. 80.

dicha comunidad prohíbe el uso de la imagen praguense para promover el trabajo social de los salesianos. Entonces surge la producción-apropiación del Divino Niño. Nuevamente, la revelación divina como acontecimiento primigenio de la constitución de las advocaciones católicas aparece como relato de sus orígenes:

[...] Mientras rezaba su meditación lo llevó a concentrarse en la imagen del niño Jesús que descansaba en los brazos de la virgen. La revelación se produjo: 'todo lo que pidáis, pídelo por los méritos de mi infancia y nada te será negado'. Al principio el padre Juan veneraba la imagen del Niño Jesús de Praga, pero allí una antigua asociación [la comunidad carmelita] le prohibió hacerlo, alegando que ellos tenían la exclusiva de esa advocación.¹⁰

La prohibición de los carmelitas empujó a Juan del Rizzo a la invención de una imagen de la infancia de Jesús sin precedente. El laboratorio del nuevo ícono fue un taller de imaginería en el centro de Bogotá. Los rasgos icónicos del Divino Niño provendrían del Niño de la Predestinación (un Jesús infante crucificado o durmiente sobre una cruz, con los atributos de su martirio). Sin la cruz, sobre una nube en la que el religioso pidió inscribir el epígrafe "Yo reinaré" y vestido con una túnica color rosa, produjo un ícono sin patronazgo, cuyos atributos visuales permiten una amplia apropiación sociocultural. El Divino Niño tarda muy

poco tiempo en difundirse entre amplios sectores populares bogotanos, con significativas huellas en el paisaje urbano de la ciudad.¹¹

Los aspectos que la hagiografía del Divino Niño evoca, y útiles para el apretado escrutinio que aquí hacemos, tienen que ver con los forcejeos subyacentes a la producción-apropiación de constructos culturales con atribuciones significativas. Tales disputas remiten, a su vez, al carácter accidental de la producción cultural de objetos que comportan formas oblicuas de "usar" y "significar", procesos sociales más complejos mediante el recurso a la imaginería religiosa como "transmisor" de disputas que, como la de Juan del Rizzo y los carmelitas, no se reducen únicamente al uso exclusivo o no de determinadas advocaciones sino, más complejo aún, en función de disputas que, originadas en el uso de un determinado ícono religioso, comportan implicaciones en el orden de la construcción de la cultura como un espacio tramado de tensiones.¹²

Finalmente, los periplos de tránsito de las imágenes religiosas en su difusión invitan a pensar en la migración como evento clave de su diseminación y en cuyos relatos se inscribe la idea del viaje.¹³ En tal sentido, hagiografías como la del Niño de Praga o la del sacerdote del Rizzo, ponen en perspectiva conexiones transterritoriales por medio de las cuales objetos como la imaginería religio-

10. Santiago Cabrera Hanna. "Yo reinaré". *Culturas populares...* cit., p. 35; y Eliécer Salesman. *Los nueve domingos...* cit., p. 80.

11. El antropólogo colombiano Germán Ferro Medina ha estudiado con detenimiento la difusión del Divino Niño y sus implicaciones culturales, sociales y políticas en el contexto colombiano. Ver: Germán Ferro Medina. "El Divino Niño: ícono de una nación". En: Ingrid Johanna Bolívar, coord., *Cuadernos de nación. Belleza fútbol y religiosidad popular* (Bogotá: Ministerio de Cultura/Observatorio de Proyectos Culturales, 2002), pp. 9-44.

12. Clifford Geertz. *The interpretation...*

13. Ver: Renato Ortiz. *Otro territorio: ensayos sobre el mundo contemporáneo* (traducción de Ada Solari) (Bogotá: Convento Andrés Bello/Tercer Mundo Editores, 2004).

sa, establecen itinerarios culturales que abonan en la conformación de su propio relato como “objetos significativos” compuestos no solo en función de sus orígenes taumatúrgicos, sino también de sus travesías culturales.¹⁴

Estos aspectos intersectan con las apropiaciones populares del Divino Niño –las cuales se han explorado especialmente, para esta contribución, en el comercio popular quiteño–. ¿Cómo se despliegan tales usos?



Imagen 1. Altar del Divino Niño en la iglesia de Santo Domingo. Foto de Rommel Salazar.

El Divino Niño en la ciudad de Quito: apropiaciones

La impronta del Divino Niño, entre los sectores populares quiteños, tiene estrechas relaciones con la conformación de redes de comercio informal, los lazos

entre las prácticas religiosas edificantes, la venta de artículos “sagrados” y los forreos por el uso de un ícono religioso que en sus apropiaciones, revela verdaderos combates con devociones ecuatorianas de mayor raigambre histórica o con más “cartel”. Algunos ejemplos provenientes del escrutinio de la manera como la selección de advocaciones religiosas, como representantes de las diversas sociabilidades comerciales, permite problematizar una inicial arista de conflicto, donde la búsqueda de una imagen de “consenso”, se impone como necesidad social de la construcción de identidades colectivas frente a otras.

Entre la virgen Dolorosa y el Divino Niño: tensiones culturales y transiciones advocativas

El recorrido de nuestra etnografía identificó altares de asociaciones de comerciantes y vendedores en el espacio urbano del Centro Histórico de Quito, en los cuales la advocación del Divino Niño había sido seleccionada como “patronal” en vista de una serie de forreos entre diferentes actores del comercio cuyas necesidades de “significación” o identificación con determinada avocación pasaron, necesariamente, por el reconocimiento de diferencias culturales y de género que, dentro del propio entramado asociativo, advierten veladas disputas y desacuerdos. La selección de una advocación protectora de los negocios pertenecientes al Centro Comercial Plaza del Teatro, permite ilustrar tales controversias.

Como parte de las obligaciones inherentes al ejercicio de la representación asociativa de los comerciantes y propietarios con negocios dentro del Cen-

14. Santiago Cabrera Hanna. “A cada quien su santo”. En: *Cartón Piedra*, No. 075 (24 de mayo del 2013), pp. 13-18.

tro Comercial, se planteó la búsqueda de una advocación con la cual renovar no solo las credenciales de la asociación de propietarios y negociantes, sino además, la necesidad simbólica de cobijar las actividades económicas bajo la protección de un patrono o patrona. Luego de varias reuniones convocadas para dilucidar el tema, la asociación se avino a la Virgen Dolorosa (advocación mariana de mucha raigambre en el contexto ecuatoriano, cuya hagiografía remite al reforzamiento de los roles masculinos en la defensa del catolicismo frente al avance de la secularización de la sociedad ecuatoriana, de mano del laicismo y sus políticas educativas). En medio de esas violentas disputas, la virgen parpadeó frente a un grupo selecto de estudiantes del colegio Jesuita San Gabriel, el 20 de abril de 1906.¹⁵

Para los comerciantes del Centro Comercial Plaza del Teatro, la selección de La Dolorosa del Colegio, se enmarcaba dentro de toda una reflexión social relacionada con la necesidad de establecer una pertenencia advocativa con la suficiente densidad histórica y cultural frente a otras asociaciones de comerciantes del Centro Histórico (como las del Centro Comercial La Merced, en el sector de la ciudad conocido como “la Ipiales”, adscrita al patronazgo de otra devoción mariana poderosa: la Virgen de la Merced). Sin embargo, tal decisión dejó en evidencia un conjunto de desacuerdos sobre la política de recaudación de cuotas a los locales comerciales

que se habían incrementado, en especial en relación con los salones de belleza en la segunda planta del centro comercial, de propiedad de varios travesti; así como en vista a una serie de robos perpetrados a varios locales comerciales, cuya responsabilidad era atribuida a los clientes de los salones de belleza que actuaban, según varios testimonios, “en complicidad con los *maricones* de las peluquerías”.¹⁶

Algunas semanas luego de la dedicación del altar a la nueva patrona de la Plaza del Teatro (justamente en la planta en la que funcionaban los salones de belleza), el lugar amaneció vandalizado con pintadas de graffiti y su ornamentación destruida. Los daños fueron atribuidos por otros comerciantes, a varios de los propietarios de los salones de belleza quienes, muy a pesar de la decisión tomada sobre la erección del altar de la virgen muy cerca de sus negocios, se oponían a que fuese la Dolorosa del Colegio, y no otra advocación, la elegida como patrona del centro comercial. Reclamaban, además, que el incremento en las cuotas para el mantenimiento de los locales no había sido consensuado del todo entre propietarios y arrendatarios; y, finalmente, que en sí misma la imagen de la Dolorosa del Colegio (una mujer con lágrimas en sus ojos), disonaba con los sentimientos que como usuarios de los salones de belleza mantenían sobre la feminidad. En otras palabras, estaban de acuerdo en que la asociación tuviese un santo patrono, no concorda-

15. Sobre las implicaciones del “Milagro de la Dolorosa” como vehículo de propaganda de la Iglesia ecuatoriana frente a las “novedades” y “errores” del laicismo, en el marco de la lucha por la construcción ideológica y educativa de las generaciones ecuatorianas de inicios del siglo XX, ver: Gioconda Herrera. “La virgen de La Dolorosa y la lucha por el control de la socialización de las nuevas generaciones en el Ecuador del 1900”. *Bulletin de l’Institut Français d’Études Andines*, vol. 28 (3), 1999, pp. 387-400.

16. Testimonio de Carlos Torres Escobar, propietario de almacén. Centro Comercial Plaza del Teatro (testimonio recabado el 10.04.2006).

ban con que fuese la Dolorosa, “[...] se sentían mejor con una imagen menos problemática, menos triste y que no fuese femenina”.¹⁷

Tras varios forcejeos y nuevas controversias, la asociación se avino al Divino Niño, imagen con la cual los propietarios de los salones de belleza y otros almacenes tuvieron menos reparos y mayor comodidad: se “sentían mejor” con una advocación visualmente ambigua y de rostro afable, que con una de rostro afligido que irradia una compungida espiritualidad.

El tránsito de la Dolorosa del Colegio al Divino Niño, en el caso de los propietarios del centro comercial Plaza del Teatro evidencia también las maneras como cuestiones relacionadas con el patronazgo religioso, la administración del espacio comercial y los conflictos entre propietarios de los locales comerciales (entre los cuales es posible apreciar indicios de visiones homofóbicas y criminalizadoras hacia los propietarios de los salones de belleza, así como malestares relacionados con la recaudación de las cuotas para la manutención del centro comercial), el conflicto se deposita sobre cuestiones religiosas: ¿a qué advocación avenirse y cómo hacerlo?

El Divino Niño en sus improntas generacionales: una devoción nueva para sensibilidades más jóvenes

Los engarces entre religiosidad popular y sectores poblacionales correspondientes a las generaciones más jóvenes, aportan pistas sobre los modos en que,

los mecanismos visuales empleados por el catolicismo, se desmadejan en sus órdenes semánticos para acoger dentro de sí, un conjunto de demandas sociales y culturales que no recorren los senderos edificantes de unas advocaciones cuyas improntas culturales están en la celebración del sacrificio y en la amplificación de la contrición como aspectos notables del fervor católico. Por el contrario, los devotos del Divino Niño, inscriben maneras de aproximación a lo *sagrado*, desde experiencias vitales más festivas y ajenas a los marcos significantes de la culpa y el castigo, en una religiosidad muy semejante al *revival* del pentecostalismo evangélico. Puede encontrarse aquí, un intento de relectura de la experiencia religiosa desde paradigmas menos culposos y más festivos de la experiencia sagrada en la vida cotidiana, por un lado; y, por otro, una evidente estrategia de actualización del ritual católico con el objetivo de ganar adeptos o de disputar clientelas a los grupos evangélicos que, por medio de una reapropiación de la industria cultural musical y visual captan con mayor facilidad a grupos juveniles y sectores de clase media y popular, con lábiles retóricas que articulan fe, espectáculo y sentimentalismo.¹⁸

Las liturgias de las misas dominicales en el santuario del Divino Niño en Cotacolloa exponen las tesis de una devoción que se hace cargo de los deslizamientos culturales que tienden a la espectacularización y humorización de la vida social, lo cual incluye de manera central los entramados religiosos.¹⁹

17. Testimonio de Lucas Merizalde, propietario de almacén de ropa, centro comercial Plaza del Teatro (testimonio recabado el 13.05.2006).

18. Victorino Zecchetto. *Imágenes en acción. El uso de las imágenes religiosas en la religiosidad popular latinoamericana* (Quito: Abya-Yala, 1999).

19. Giles Lipovetsky. “La sociedad humorística”. En: Giles Lipovetsky. *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo* (traducción de Joan Vynoly y Michèle Pendanx) (Barcelona: Anagrama, 1983), pp.136-172.

Se asiste cada domingo a un espectáculo musical en el que conjuntos de laicos que proponen un repertorio de cánticos provenientes del campo litúrgico evangélico, cuyas letras han sido modificadas para celebrar la Eucaristía como elemento central de la alabanza, que “prepara el ambiente” para la intervención central de un sacerdote que imprime a su sermón los atributos del culto carismático. Los marcados momentos que componen la misa se desvanecen dentro de un culto que tiene como actuante principal, un oficiante que reza por los enfermos, se mueve al compás de música ejecutada con instrumentos electrónicos y que, ya en el contenido de su retórica edificante, hace hincapié en la juventud, la paternidad y la familia como vértices del catolicismo, que se pierden frente a una agresiva secularización de los espacios íntimos familiares reservados para “la contricción, la reflexión y el diálogo entre padres e hijos”.²⁰

Las agrupaciones musicales que desfilan por el santuario, están integradas por personas de entre 22 y 40 años y forman parte del grupo de voluntarios que colabora con el santuario. La musicalidad que ejecutan para animar las misas dominicales incorpora ritmos provenientes del género pop, el rock y, a veces, la música tropical. A más del repertorio musical cristiano, se incluye una selección de piezas “seculares”, para celebraciones como el día de la Madre, día del Padre o el día del Niño.

La articulación entre espectáculo y ritual católico, en las que una advocación de tono festivo como el Divino Niño, aparece como un mediador cultural desarraigado (en el sentido de no estar sujeto a patronato o exclusividad alguna), evoca también el carácter desinstitutionalizado que la religiosidad popular adopta en los últimos años, así como el tono juvenil que la advocación imprime dentro de las demandas espirituales de las generaciones más nuevas. Un recorrido por los altares religiosos en espacios institucionales, como el Regimiento Quito No. 2 en las inmediaciones del Mercado Central de Quito, por ejemplo, da cuenta del auge que toma la advocación del Divino Niño entre las generaciones policiales más jóvenes que se acogen a su cuidado.

Algo similar fue recabado en los cuarteles del ejército que, hasta hace pocos años mantenían espacios para la religiosidad de sus oficiales y personal de tropa. Dentro de un estamento bajo el tutelaje de la virgen de La Merced, sus integrantes más jóvenes identifican sus apremios espirituales con la advoca-



Imagen 2. Altar del Divino Niño en la capilla de Cantuña, convento máximo de San Francisco. Fotografía de Rommel Salazar.

20. Testimonio de sor María Goretti, administradora del Santuario del Divino Niño, Cotacollao (testimonio recabado el 15.09.2006).

ción del Divino Niño. A este respecto, varios informantes aseveran que se trata de un ejercicio devocional que tiende a establecer vínculos directos con una avocación que no requiere de mediadores, en contraste con la de la Virgen de la Merced claramente vinculada al carácter institucional de las fuerzas armadas. El espacio “ganado” –por decirlo de algún modo– por advocaciones históricas y con fuerte raigambre institucional, cede buena parte de su espacio a impugnaciones que, desde la práctica devocional sugieren la poca efectividad de determinadas advocaciones (y con ellas sus liturgias, monopolios y exclusividades de uso), en abono de una religiosidad desinstitucionalizada. No en vano en nuestro rastreo del Divino Niño en iglesias del Centro Histórico (pertenecientes, como sabemos, a las comunidades religiosas más antiguas), los impresionantes retablos consagrados a sus santos patrones y advocaciones tutelares, disputan su prestigio con altares dedicados a la nueva advocación de la infancia de Jesús recién dispuestos para “atraer” a una feligresía que busca al “santo de moda”.

En tales espacios, el problema de la apropiación aparece nuevamente, esta vez en forma de veladas tensiones en relación al uso sagrado del espacio religioso considerado, también, como legado patrimonial de la ciudad. Factores relacionados con las improntas conservacionistas de los bienes religiosos con valor histórico (que imponen políticas en el manejo de los bienes patrimoniales, que implican control y hasta prohibición de formas populares de religiosidad como el pagado de fotografías

o cédulas de identidad de familiares y amigos por los cuales se intercede, o el uso de placas y exvotos que conmemoran los favores recibidos), reorientan el punto de vista de los feligreses sobre devociones que, como el Divino Niño, carecen de un estatus patrimonial y, por lo tanto, son más accesibles en el marco de unas devociones que requieren “tocar al santo”.

Devoción religiosa, desterritorialización y consumos: el Divino Niño en sus encrucijadas de consumo

Devociones como la del Divino Niño y los mecanismos edificantes y de consumo que se conforman teniéndolo como vértice, si bien mantienen una consistencia lábil y cambiante, permiten considerar las maneras cómo los consumos religiosos se intercalan con otras formas de construcción de identidades culturales, que tienen su escenario dentro de lo que autores como Octavio Ianni y Renato Ortiz han denominado “mundialización” y globalismo.²¹ Más que un fenómeno, el proceso –concomitante con las dinámicas que impone la globalización– comporta una serie de dinámicas culturales, cuyos compases están marcados por las directrices del consumo cultural de artilugios como el deporte espectacularizado, la industria musical, la moda o la protesta política, poderosos vehículos a través de los cuales se puede establecer coordenadas de significación en el horizonte de la “memoria internacional-popular”.

21. Octavio Ianni. *La era del globalismo* (Ciudad de México: Siglo XXI, 1999).

Fútbol, Divino Niño y recambios devocionales

Como sabemos, los hilos que anudan las relaciones entre el deporte espectáculo y la religiosidad popular abren la posibilidad de reconocer los mecanismos con que los vínculos identitarios deportivos potencian los imaginarios de epopeyas atléticas acompañadas por la voluntad de santos tutelares, los cuales les imprimen trasuntos mágicos. Además, es posible establecer articulaciones poderosas entre clubes deportivos que resuenan dentro de aficiones con tradiciones religiosas locales.

Es posible reconocer deslizamientos culturales e identitarios en los cuales la conjunción entre devoción religiosa y afición deportiva, repotencia no solo el carácter heroico o histórico del triunfo deportivo –o su derrota– sino que permite desarraigar tal relato de sus balizas histórico-territoriales, para relocalizarlas dentro de los horizontes vastos de la memoria internacional popular.²² Al considerar las relaciones entre el Divino Niño y el fútbol, por ejemplo, fue posible reconocer recambios generacionales entre devotos-hinchas que vuelven sobre advocaciones poderosas para atribuirles el triunfo o la derrota de sus equipos. Espacialmente hablando, dichos desplazamientos son reconocibles en la proliferación de altares dedicados al Divino Niño en los camerinos de varios clubes deportivos que empiezan a invocarlo.

Si en los años 1990 el club de fútbol Liga Deportiva Universitaria había celebrado su cuarto campeonato con la penitencia de uno de sus integrantes –el defensa Hans Ortega– quien atravesó el

campo de fútbol con la imagen de la virgen Dolorosa confeccionada en yeso; el año 2010 fue el turno del Divino Niño quien, en palabras de su portero José Francisco Cevallos había “tapado los penales conmigo” durante la final de la Copa Libertadores de América en 2008 y, dos años más tarde, fue el responsable de que el director técnico lo incluyese dentro del grupo de jugadores de la final de la Recopa de ese año:

[...] estoy agradecido con Diosito, con el Divino Niño por darme la posibilidad de tener esta linda familia [se refiere al equipo]. A mi mamá con sus oraciones, a mi papá cuidándome desde el cielo.²³

Los vínculos entre religiosidad y fútbol pasan así, de implicaciones locales a contextos globales en los cuales las pertenencias nacionales ceden lugar a vínculos culturales transterritoriales, como pueden ser la invocación de devociones que escinden los cuadrantes nacionales –como el Divino Niño– en el contexto globalizado del fútbol televisado o de la franquicia de la Copa Libertadores.

Apropiaciones en lo político: el Divino Niño como parodia y como denuncia

Los despliegues de la imagen del Divino Niño escinden el panorama de las religiosidades y sus consumos en clave generacional o mundializada para situarse, además en el contexto de las disputas político electorales. Cabe aquí volver al inicio de nuestro recuento. Son las condiciones de producción de la advocación que acá consideramos, las que permiten formas diversas de apropiación, en función de una iconicidad

22. Renato Ortiz. *Mundialización y cultura...* cit.

23. Testimonio de José Francisco Cevallos, citado en “El Divino Niño fue venerado en el camerino de los albos”. En: *El Comercio*, 10 de septiembre de 2010.

maleable, cuyos atributos residen, precisamente, en su transfigurar en un significativo vacío que puede ser colmado desde oblicuas necesidades de *decir algo al otro*. Podemos explicarlo un poco más: al elaborar una imagen sin precedentes dentro del panteón sagrado del catolicismo, en vista de las prohibiciones de uso de otras advocaciones regentadas por otras comunidades, se abre paso a la construcción de un ícono que, en sus atributos visuales permite múltiples usos en función de prácticas culturales diversas o de disímiles necesidades de poner en perspectiva malestares sociales, reivindicaciones o cuestionamientos. Cabe entonces hablar del Divino Niño no solo como mediador cultural, sino además como objeto cultural polisémico, que da lugar a la codificación de una serie de mensajes orientados a la subversión.

En el marco de la campaña electoral de segunda vuelta, del año 2006, como parte de la retórica populista ecuatoriana —entre los que figura la invocación de la contienda electoral como épica lucha entre fuerzas virtuosas del “bien” y viciosas fuerzas del “mal”—, el finalista y magnate empresarial Álvaro Noboa echó mano de los elementos rituales y religiosos del ambiente pentecostal para promover su candidatura (entre tales códigos constaban el “rezar” por los enfermos, invocar a Dios y la Trinidad como parte de sus apoyos políticos “sobrenaturales”, cantar alabanzas o blandir copias de la Biblia en sus mítines de tarima), a los que sumaba la entrega gratuita de sillas de ruedas, colchones y computadores.

El uso de toda esa parafernalia de objetos sagrados con propósitos electorales, dio paso a una ofensiva popular basada en la ridiculización del candidato y



Grafiti del Divino Niño con rostro de Álvaro Noboa sobre pared, barrio La Floresta. Fotografía de Guillermo Bustos.

sus recursos proselitistas por medio, precisamente, de la imaginería religiosa y del ícono del Divino Niño, cuyos mensajes fueron readaptados al contexto político local, en términos de una impugnación directa. La advocación fue recreada con la efigie de Noboa y sus ambiciones electorales encontraron en la escatológica promesa: “Yo reinaré” una forma de cuestionar sus motivaciones.

Conclusión

Los periplos del Divino Niño desde sus orígenes, pasando por sus disputas significantes derivadas de la puesta en conflicto de identidades culturales y pertenencias disímiles; los divergentes usos políticos y espectaculares; y las formas en que tales consumos desentrañan latentes conflictos que se manifiestan en forma de prácticas culturales y

usos contestatarios del ícono, ponen en evidencia transferencias culturales y formas oblicuas de uso, que son informantes clave para comprender los modos en que las culturas populares entretejen sus significados.

En tal sentido, abordar la religiosidad popular, desde los consumos culturales, mantiene la posibilidad de someter a escrutinio tensiones y disputas culturales e identitarias que subyacen en la *res social*, y que pueden ser explorados a partir de los sentidos que dichos forcejeos imbrican en la religiosidad popular y sus prácticas. Otro horizonte de análisis se relaciona con las maneras en que los íconos religiosos y sus atributos visuales, evocan transiciones generacionales relacionadas con las necesidades institucionales del catolicismo por “disputar cartel” con otras formas de religiosidad, cuyas prácticas culturales se desplazan de paradigmas culposos de la fe hacia manifestaciones menos problemáticas y festivas, con las cuales las generaciones más jóvenes establecen rápidas relaciones.

Las articulaciones entre los procesos de mundialización, la religiosidad y la espectacularización de diversos ámbitos de la vida cotidiana, recolocan las vivencias religiosas dentro del “mobiliario de la mundialización”, desarraigándolos de sus pertenencias territoriales. Finalmente, las posibilidades iconográficas del Divino Niño, relacionadas estrechamente con las condiciones de producción de la imagen, hacen posible su reappropriación en términos del malestar político, transfigurando mensajes edificantes en códigos impugnadores que, en el terreno de la disputa política adoptan la forma de efímeras impugnaciones.

Bibliografía

- Apostolado Bíblico Católico.
2006 *Nueve domingos y novena bíblica al Divino Niño Jesús*, Bogotá, Editorial LECAT, 2006.
- Bolívar, Ingrid Johanna (coord.).
2002 *Cuadernos de nación. Belleza fútbol y religiosidad popular*. Bogotá: Ministerio de Cultura/Observatorio de Proyectos Culturales.
- Cabrera Hanna, Santiago.
2011 “Yo reinaré”. *Culturas populares y consumo religioso en la devoción al Divino Niño*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador/Corporación Editora Nacional.
- . “A cada quien su santo”. En: *Cartón Piedra*, no. 075, 24 de marzo de 2013, pp. 13-17.
- Certeau, Michel de.
2006 *La debilidad de creer* (traducción de Víctor Goldstein). Buenos Aires: Katz Editores.
- “El Divino Niño fue venerado en el camerino de los albos”. En: *El Comercio*, 10 de septiembre de 2010.
- Debray, Régis.
1996 *El arcaísmo posmoderno*. Buenos Aires: Manantial.
- Ferro Medina, Germán.
2004 *La geografía de lo sagrado: escenario para la batalla, la circulación y la apropiación de signos. El culto a la virgen de Las Lajas*. Bogotá: Universidad de Los Andes/Centro de Estudios Sociales.
- 2002 “El Divino Niño: ícono de una nación”. En: Ingrid Johanna Bolívar, coord., *Cuadernos de nación. Belleza fútbol y religiosidad popular*. Bogotá: Ministerio de Cultura/Observatorio de Proyectos Culturales, pp. 9-44.
- Fundación Jesús de la Misericordia.
2004 *Historia del Niño Jesús de Praga*. Quito: Fundación Jesús de la Misericordia.
- 2005 *Niño Jesús de Praga, auxilio de los afligidos*, Quito, Fundación Jesús de la Misericordia.
- Geertz, Clifford.
1993 *The interpretation of cultures: selected essays*. New York: Fontana.
- 1997 *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.

- Guber, Rosana.
2001 *La etnografía. Método, campo, reflexividad*, Bogotá: Norma.
- Herrera, Gioconda.
1999 "La virgen de La Dolorosa y la lucha por el control de la socialización de las nuevas generaciones en el Ecuador de 1900". *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, vol. 28 (3), pp. 387-400.
- Ianni, Octavio.
1999 *La era del globalismo*. Ciudad de México, Siglo XXI.
- Lipovetsky, Giles.
1983 *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo* (traducción de Joan Vynoly y Michèle Pendanx). Barcelona: Anagrama.
- Muratorio, Blanca.
2004 *Celebrando lo sagrado en la vida y en la muerte. Catálogo de la exposición* (Quito: Museo de la Ciudad).
- Museo de la Ciudad.
2002 *Celebrando lo sagrado en la vida y en la muerte. Presente, memoria e identidad en la religiosidad popular*, Quito, Imprenta Flores.
- Ortíz, Renato.
2004 *Otro territorio: ensayos sobre el mundo contemporáneo* (traducción de Ada Solari). Bogotá: Convenio Andrés Bello.
- 2004 *Mundialización y cultura* (traducción de Ada Solari). Bogotá: Convenio Andrés Bello.
- Salesman, Eliécer.
1999 *Los Nueve Domingos al Divino Niño Jesús*. Bogotá: Editorial Centro Don Bosco.
- Semán, Pablo.
2004 *La religiosidad popular: creencias y vida cotidiana*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Zecchetto, Victorino.
1999 *Imágenes en acción. El uso de las imágenes religiosas en la religiosidad popular latinoamericana*. Quito: Abya-Yala.