

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE ECUADOR
MAESTRÍA EN CIENCIAS SOCIALES CON MENCIÓN EN ANTROPOLOGÍA
CONVOCATORIA 2007 – 2009**

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN CIENCIAS
SOCIALES CON MENCIÓN EN ANTROPOLOGÍA**

**LA CONSTRUCCION DE IMÁGENES DE LOS CUERPOS DE LOS “OTROS”
EN QUITO. UNA MIRADA A PARTIR DE LOS BAILES POPULARES**

ERIKA DEL PILAR AMOROCHO CRUZ

NOVIEMBRE 2010

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE ECUADOR
MAESTRÍA EN CIENCIAS SOCIALES CON MENCIÓN EN ANTROPOLOGÍA
CONVOCATORIA 2007 – 2009**

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN CIENCIAS
SOCIALES CON MENCIÓN EN ANTROPOLOGÍA**

**LA CONSTRUCCION DE IMÁGENES DE LOS CUERPOS DE LOS “OTROS”
EN QUITO. UNA MIRADA A PARTIR DE LOS BAILES POPULARES**

ERIKA DEL PILAR AMOROCHO CRUZ

ASESOR DE TESIS: ANA MARÍA GOETSCHEL

**LECTORAS: ROSEMARIE TERÁN NAJAS
VALERIA CORONEL**

NOVIEMBRE 2010

DEDICATORIA

A mi madre por su apoyo constante en cada uno de mis sueños y a Hernando, mi bonito
compañero de vida.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a la profesora Ana María Goetschel por sus valiosos aportes y juiciosa lectura a cada uno de mis avances en el proceso de construcción de esta investigación.

Es agradable recordar los momentos de encuentro para discutir en torno a este trabajo, porque siempre encontraba una mujer receptiva y generosa al momento de compartir sus conocimientos.

Asimismo, quiero agradecer a la profesora Valeria Coronel y al profesor Eduardo Kingman, quienes hicieron oportunas recomendaciones a mi propuesta de tesis. A las compañeras y compañeros de estudio que dieron alegría a este periodo académico en Ecuador.

Esta tesis fue posible gracias a la beca que me fue otorgada para llevar a cabo mis estudios de maestría, es un gran aporte contar con estos estímulos que abren las puertas para que muchos profesionales latinoamericanos continuemos nuestros procesos formativos.

ÍNDICE

RESUMEN	6
CAPÍTULO I LA ALTERIDAD EN EL ANÁLISIS DE LAS IMÁGENES DE LOS CUERPOS DE LA GENTE DEL PUEBLO DE QUITO	9
CAPÍTULO II ECUADOR ENTRE 1800 Y 1860. ¿RUPTURAS O CONTINUIDADES?	26
CAPÍTULO III IMÁGENES SOBRE LOS CUERPOS DE LOS “OTROS”: MIRADAS DE LOS VIAJEROS	41
CAPÍTULO IV LOS FANDANGOS EN EL IMAGINARIO DE LOS RELIGIOSOS	69
CAPÍTULO V ELITES CIVILES Y LOS FANDANGOS	91
CONCLUSIONES	110
BIBLIOGRAFÍA	116

RESUMEN

En esta investigación se estudian las imágenes del cuerpo de los “otros” en Quito, en el periodo comprendido entre 1800 y 1860. Las prácticas a partir de las cuales se realiza este análisis son los bailes populares, con el objetivo de indagar en las fuentes cómo éstos eran descritos, cómo se caracterizaba el cuerpo de los danzantes, cuáles eran los contextos en que se realizaban y las acciones que se desataron en torno a ellos, por parte de las autoridades civiles, religiosas e intelectuales.

El primer interrogante que surge para esta investigación es definir quiénes eran los “otros”. Para ello se parte del concepto de plebe, ya que en los documentos de la época constantemente se alude a la gente del pueblo como de “ínfima plebe”. Son varios los estudios que sobre esta noción se han desarrollado, uno de ellos, “los rostros de la plebe” de Flores Galindo, alude a los sectores populares en el Perú colonial y aporta a este trabajo al definirla como:

(...) un término usado con frecuencia en la época, para denominar a esa masa disgregada que era el pueblo de las ciudades. El término tenía una evidente connotación despectiva, que a veces no era suficiente, por lo que se le acompañaba de algún adjetivo, como vil, ínfima, “gavilla abundante y siempre dañina”, “baja esfera”...Sinónimo de populacho y pueblo (Flores, 2001:75).

Este autor añade que dentro de esta masa heterogénea se hacía alusión a los vagabundos, a la gente ociosa, mulatos, mestizos, pobres, comerciantes ambulantes que en Perú se conocieron como mercachifles. Como puede observarse había criterios de raza para definir a la plebe, pero también de condición económica, de oficio o de falta de éste. Así, la plebe era contraria a la elite o a la aristocracia, no tenía acceso a la educación, ni a la ilustración. De la misma manera como a la aristocracia se la asimilaba con adjetivos de honestidad, honradez, decencia; a la plebe se la asociaba con vicios, crímenes, amenaza de las buenas costumbres y “clases peligrosas”.

Flores expresa que en Lima, la plebe realizaba oficios como “la recolección de alfalfa, la edificación urbana, el arriaje, el servicio de las fondas y chinganas de la ciudad”; aduce que jugó un papel en la milicia y realizaba también tareas artesanales. Para caracterizarla aún más, alude a una pintura de comienzos de la República que representaba tipos exóticos que habitaban las calles como: el “vendedor de velas”, “aguador”, el “mantequero”, el “vendedor de leña”, de “canastas y esteras” y “un negro aguador matando perros los miércoles” (Flores, 2001:78). La caracterización que hace

este autor de la plebe en Perú, aporta para establecer quiénes eran los “otros” en Quito, porque en primer lugar, alude a los vagabundos y ociosos; población que a finales del siglo XVIII fue importante, si se tiene en cuenta, la fuerte movilidad de la población indígena, que buscaba a partir de estos desplazamientos escapar del cobro de tributos. Del mismo modo, alude a los pobres y a quienes abastecían de determinados productos y servicios a la ciudad.

Así como Flores analiza qué sectores eran la plebe a través de una pintura de comienzos de la República; para el caso de Quito puede también identificarse a partir de los tipos populares que tanto pintores locales como viajeros dibujaron: indígenas, vendedor de manteca, vendedora de tinajones, chasqui o correo de a pie, tejedor de Tocuyos, vendedor de carne, fabricante de bayetas, india vendedora de frutas, vendedor de paja, india vendedora de “yerva”, vendedora de leche, vendedor de pan, arriero, vendedor de ropa usada, vendedora de empanadas, indio “guionero”, barrendero, aguatero, pordiosero, bolsicona, carcelero (Hallo, 1981).

Se observa que al igual que en Perú, la plebe de Quito era también heterogénea; la diferencia radica en que en esta ciudad la población negra, según los documentos de la época, no fue tan visible como en Lima. Al respecto Minchom señala que en Quito la mezcla racial se dio predominantemente: “...entre indígenas y blancos, como resultado o incluso del crecimiento demográfico de la población indígena a mediados del periodo colonial, que hizo innecesaria la importación de esclavos africanos” (Minchom, 2007: 24). Este autor alude a una “virtual” ausencia de negros en Quito.

Minchom relaciona la plebe de Quito con artesanos, vagabundos, españoles pobres, mestizos e indígenas urbanos. Alude así, a un sector heterogéneo, despreciado colectivamente como la “plebe” por los administradores coloniales, o por los criollos acomodados (Minchom, 2007:19). Expresa que cuando se hablaba de la “ínfima plebe” que nutría las protestas populares, se hacía referencia a indígenas, mestizos, mujeres y niños. Esta alusión a las mujeres es importante en tanto ellas ocupaban un lugar preponderante dentro de la economía informal, porque tenían un peso demográfico en la sociedad urbana (Minchom, 2007:280).

Las caracterizaciones que estos dos autores hacen de “plebe” coinciden porque están ligadas a la pertenencia racial - para el caso de Quito, indígena y mestiza-; a la

ocupación de determinados oficios, al vagabundeo, a la pobreza y a la marginalidad. Es desde estas condiciones que se define a los “otros” en esta investigación.

Este trabajo pretende aportar elementos para reconstruir las percepciones de cuerpo que existían en el periodo de estudio. Si bien se centra en analizar las imágenes de la gente del pueblo construidas por las elites y los viajeros, ellas también pueden dar cuenta de las concepciones que de sus propios cuerpos tenían estos sectores dominantes. Realizar una aproximación a esta temática a partir de los bailes populares abre un escenario poco estudiado, en tanto no sólo se plantean como prácticas propias de las festividades, sino como expresiones a partir de las cuales se puede comprender que el cuerpo es una construcción social, heredera de una época.

En el plano metodológico se realizará un análisis en base a fuentes históricas clasificadas en tres tipos: Documentos de archivo, crónicas de viajeros y textos producidos en la época, que aluden a descripciones sobre la cultura y las costumbres populares. Se hace una lectura de estas fuentes analizando los espacios de enunciación y las instancias a las cuales iban dirigidas, con el fin de develar la forma como circulaban y las intencionalidades que estaban detrás de estas descripciones.

De igual manera, se caracterizan los imaginarios presentes en los discursos religiosos e ilustrados, dónde se describían los bailes populares; se reconstruyen los escenarios donde se producían estas prácticas, y las tensiones que a partir de ellas se desataban, entendiendo que los procesos de alteridad se construyen siempre en contextos relacionales.

La estructura de esta investigación es la siguiente: Un primer capítulo destinado al marco teórico, un segundo capítulo que contextualiza el periodo de estudio, matizando la influencia que las reformas borbónicas tuvieron en el control de divertimentos públicos y cómo estos controles tuvieron continuidad, incluso, en los primeros años de vida republicana. En el tercer capítulo se plantea las imágenes del cuerpo de los “otros”, construidas desde las descripciones de una muestra de viajeros que visitaron Quito durante los años estudiados. El cuarto capítulo hace alusión a la percepción de las autoridades eclesiales respecto a los bailes populares y finalmente, el quinto capítulo analiza la mirada de las autoridades civiles frente a las fiestas populares, identificando en estas descripciones los imaginarios que sobre el cuerpo de la gente del pueblo, tenía este sector de las elites.

CAPÍTULO I

LA ALTERIDAD EN EL ANÁLISIS DE LAS IMÁGENES DE LOS CUERPOS DE LA GENTE DE QUITO

Durante el siglo XIX, las elites quiteñas y los viajeros europeos escribieron relatos, dibujaron imágenes y pintaron cuadros de indígenas, mestizos, mujeres y pobres que habitaban la ciudad. Sólo se cuenta con estas representaciones porque la gente del pueblo de Quito no se auto-representó. Partiendo de este escenario, en este capítulo correspondiente al marco teórico, se aborda el concepto de alteridad porque permite develar en las imágenes construidas del cuerpo de los “otros”, las relaciones de poder que existían en la ciudad.

Las imágenes de los cuerpos de la gente del pueblo de Quito elaboradas entre 1800 y 1860, muestran que la alteridad se construye por negociación y resistencia. Sin embargo, en este aspecto es necesario matizar como lo expresa Walker, que no toda conducta que contradiga el proyecto social del Estado, debe catalogarse como resistencia, porque se caería en la imprecisión de definir acciones inconscientes como ignorar determinadas normativas, como actos conscientes de resistencia (Walker, 2009: 40).

Históricamente se han desarrollado discursos de alteridad, donde determinados grupos sociales autodefinidos como un “nosotros” se abrogan la potestad de definir a los “otros”, con el objetivo de generar procesos de dominación y de hegemonía. Estos procesos de alteridad no llegan a ser absolutos porque existen espacios de negociación donde los sectores subalternos juegan también un papel en los procesos de autodefinición.

La alteridad es un concepto central en el desarrollo de esta investigación que analiza las representaciones sobre el cuerpo de la gente del pueblo de Quito, en la medida que los procesos de definir y nombrar pasan por el cuerpo mismo. Del mismo modo, profundizar en este concepto supone indagar por aquellos sectores que en la época tenían el poder de definir a los “otros” y de esta manera definirse a si mismos; en este caso, los discursos a analizar serán los emitidos por las autoridades civiles, eclesiales, intelectuales y viajeros; sectores que además, tenían el acceso a la escritura. De esta forma, se analizan las representaciones del cuerpo de la gente del pueblo, a partir de las descripciones que hicieron las elites y los viajeros europeos, comprobando

de esta manera como expresa Walter Benjamín, que la historia es escrita desde el punto de vista de los vencedores (Le Goff y Troung, 2006: 18). Sin embargo, la alteridad permite develar en las fuentes analizadas, la voz de los sectores definidos.

Las narrativas construidas alrededor de los cuerpos de la gente del pueblo de Quito en el periodo de estudio (1800-1860), estaban mediadas por la estructura mental de los grupos dominantes, quienes buscaban a través de estas representaciones establecer sentidos de orden, prácticas y formas de control para argumentar sus acciones de dominio. Sin embargo, estas representaciones no fueron unidireccionales, porque existían espacios de acción donde los sectores denominados “plebe” jugaron un papel en el proceso de autodefinirse; espacios de acción caracterizados por la negociación, el desconocimiento, el desinterés o la resistencia, frente a las representaciones dominantes, logrando que algunas de sus concepciones de cuerpo pervivieran e incluso, llegaron a ser apropiadas o reactualizadas por el orden oficial.

Otros aspectos teóricos de interés para estudiar estas representaciones sobre los cuerpos a partir de los bailes populares son: el cuerpo, la fiesta y el carnaval. El concepto de cuerpo se trabaja como una construcción social, como un producto de la historia, heredero de un contexto y de una época. Al respecto Le Breton expresa: “nuestras sensaciones más íntimas, más inasibles, los límites de nuestras percepciones, nuestros gestos más elementales, la forma misma de nuestro cuerpo y muchos otros rasgos dependen de un medio ambiente social y cultural particular” (Le Breton, 1999:18). En este sentido, interesa explicar cuál era el contexto social, cultural y político que permitió la construcción de determinadas imágenes del cuerpo y no de otras.

Las fiestas y el carnaval también son estudiados como espacios en los cuales se llevan a cabo los bailes y se propicia la inversión de las jerarquías que operan en el orden de lo cotidiano. Finalmente, se trabaja el concepto de civilización que aporta a este trabajo en tanto se analiza el cuerpo como espacio de fines civilizatorios.

Alteridad: Interacción entre un “nosotros” y los “otros”

La alteridad ofrece elementos para explicar los juegos de poder donde los sectores dominantes desarrollan estrategias para definir a los sectores subalternos, y de esta manera se autodefinen tomando como referente “válido y legítimo” su propio sistema

de valores. Aunque estos procesos de definición son utilizados para justificar acciones de dominio, no son absolutos y siempre dan margen a espacios de negociación.

Este concepto ha sido estudiado en el contexto colonial americano por autores como Todorov, que en su libro “La conquista de América: El problema del otro”, plantea cómo los españoles construyeron la imagen del indígena, a partir de abrogarse una autoridad para definirlo como inferior, esclavo, sujeto de cristianización y sin voluntad propia. Así, establecieron su cultura como dominante, única y verdadera, sin la menor intención de comprender y conocer a los habitantes del continente americano. Es importante precisar que aunque las reflexiones de este autor refieren a la época de la conquista y la colonia en México, ofrecen referentes que aportan a esta investigación porque supone indagar en la cultura de los grupos dominantes constituidos como un “nosotros”, pero también, en la de los grupos subalternos, para comprender los procesos de definición que imperaron en la época de estudio.

Todorov argumenta que durante el descubrimiento de América, Colón se posiciona como nominador, y esta acción de dar nombres equivale a una toma de posesión; a su vez, afirma que en este ejercicio de definir al indígena, no existía el interés de atender a su idioma. Así, se genera desde un inicio una relación de superioridad de los españoles sobre los indígenas, “el sentimiento de superioridad engendra un comportamiento de proteccionista” (Todorov, 1987: 47). Esta mirada proteccionista es importante porque en ella se va a sustentar, durante la colonia y las primeras décadas de la república, las leyes en torno a los indígenas, para calificarlos como menores de edad, como de “corta capacidad”, razones por las cuales no podían ser considerados ciudadanos.

Desde esta perspectiva, se construye una imagen doble del indígena, que hace referencia en primer lugar al mito del buen salvaje y por el otro, a seres inferiores y por ende, sujetos de dominación. Según Todorov estas imágenes se sustentan “...en una base común, que es el desconocimiento de los indios, y la negación a admitirlos como un sujeto que tiene los mismos derechos que uno mismo, pero diferente” (Todorov, 1987: 57). Se explica como esta lectura de Colón se corresponde a su visión de sí mismo como evangelizador y colonizador, a partir de la cual construyó una definición del indígena como buen salvaje y como esclavo en potencia; imágenes funcionales a la

empresa colonizadora, donde la propagación de la fe y la sumisión a la esclavitud de los pobladores de América estaban ligadas.

Los aportes de Todorov a este trabajo radican en su planteamiento de que la mirada de los españoles sobre el “otro” americano, es un acto de enunciación, por tal razón es necesario preguntarse por las circunstancias en que se produce, por sus condiciones de posibilidad y por los escenarios de recepción de estos discursos. En segundo lugar, sugiere un interrogante importante, que aclara como los procesos de alteridad se dan sobre la base de establecer relaciones de superioridad. Así, en el contexto de los aztecas se pregunta ¿por qué si los españoles admiraban a estos indígenas, los aniquilaron?

Al respecto responde que los españoles admiraron la arquitectura y los objetos producidos por los aztecas, pero nunca los reconocieron como “individualidades humanas” que se podían colocar en el mismo plano que ellos (Todorov, 1987: 139). Estas reflexiones son importantes porque las estrategias de definir a los “otros” y representarlos como inferiores, se van a extender durante los periodos de conquista, colonia y república, sin embargo, las imágenes construidas no son estáticas, sino que se mueven dependiendo de los intereses de quienes nombran, las reacciones de quienes son nombrados y del contexto que se vive.

Para ilustrar estos cambios, Todorov observa diferencias en la forma como Colón definió a los indígenas y las definiciones realizadas por Cortés, para el primero, los indígenas eran objetos, y para el segundo eran sujetos:

(...) pero sujetos reducidos al papel de productores de objetos, de artesanos o de juglares, cuyas hazañas se admiran, pero con una admiración que en vez de borrar la distancia existente entre ellos y él, más bien la marca; y su pertenencia a la serie de las “curiosidades naturales” no esta totalmente olvidada” (Todorov, 1987: 143).

Es importante aclarar que esta mirada de Cortés de los indígenas como sujetos, no significó el de un sujeto igual al español, porque de ser así no habría sido posible la empresa colonial.

Esta reflexión en torno a cómo cambian las formas de definir a los “otros” en la historia, invita a preguntarse en esta investigación por los cambios que hubo en la forma de definir el cuerpo de los indígenas y otros grupos subalternos en la colonia tardía, y

posteriormente, en los primeros años de la república, o si por el contrario, hubo continuidades en estas representaciones.

Este autor ofrece también unos parámetros que ayudan al análisis de las fuentes a trabajar en esta investigación, al establecer que “sólo cuando hablo con el otro (no dándole órdenes, sino emprendiendo un diálogo con él) le reconozco una calidad de sujeto, comparable con el sujeto que yo soy” (Todorov, 1987: 143). De esta manera, se establece que si la comprensión del “otro” no se acompaña de su reconocimiento como sujeto, esa comprensión correrá el riesgo de ser utilizada para fines de explotación, de dominación, y en ese momento, el saber quedará subordinado al poder.

Se observa que lo sucedido a lo largo de la colonia y de la república, pasa aún en nuestros días, donde existen muchas estrategias para negar a determinados sectores su rol de sujetos políticos, así jurídicamente se reconozca a todos el carácter de ciudadanos. Retornando al periodo de estudio, pueden matizarse unas primeras estrategias para imponer determinadas imágenes del cuerpo de los sectores populares, que evidencian su falta de reconocimiento.

Una de ellas es la construcción de argumentaciones de carácter universalistas, que se daban por sentadas y que generalmente eran respaldadas por el discurso político, económico y científico de la época. Este tipo de argumentaciones se construyeron desde afirmaciones binarias, estableciendo lo que era civilizado o bárbaro, lo que era racional o irracional, lo que era progreso o atraso, adjetivaciones que facilitaron los procesos de exclusión y de dominación de unos sectores sobre otros.

Comprender cómo funcionó esta estructura binaria de definición supone conocer la estructura mental de las elites y los viajeros europeos, para lo cual se requiere indagar por los discursos científicos que estaban en boga, específicamente el determinismo y el exotismo. Estos discursos explican el fuerte interés que existió en la época por representar y dibujar a los sectores conocidos como “plebe” a partir de tipos populares, es decir, de la elección de temáticas de representación dominantes que impusieron una visión completamente racializada de la gente del pueblo.

Detrás de estos tipos se visibiliza una ideología interesada en representar a estos sectores como bárbaros, atrasados y exóticos; contrario a un “nosotros” civilizado y representante del progreso, sólo en este marco puede leerse la opinión de los viajeros del siglo XIX, quienes veían en Quito una ciudad “atrasada” por ser “completamente

india” y no tener relación con los europeos. Como expresa Todorov, se construye una imagen del “otro” no como igual sino como inferior, y por tanto, objeto de intervención por parte del mundo “civilizado”.

Los tipos populares que se establecieron en la época para definir a la gente del pueblo, dan cuenta de una manera de nombrar, categorizar, y definir los roles y prácticas que debían asumir estos sectores; pero a su vez, una forma de diferenciarlos de los sectores que tenían el poder de nombrarlos.

Interacciones a través de estrategias de encuentro y negociación

Los desarrollos de Todorov ofrecen un marco conceptual para estudiar cómo fueron definidos los cuerpos de la gente del pueblo a partir de las descripciones que realizaron las elites, develando cuales eran las relaciones de poder instauradas en la época. Del mismo modo, al ser la alteridad el producto de la interacción implica relaciones de fuerza que no sólo se manifiestan a partir de la lucha y la oposición, sino también del encuentro y la negociación. Como lo plantea de Toro:

Bajo negociación no entendemos tan sólo el acto intencional, libre, voluntario y con iguales derechos de negociar diferentes elementos sino también el roce, la confrontación con la “Otridad”, en constante ir y venir, esa oscilación que va produciendo una malla de redes y relaciones en las cuales todos los involucrados se van enredando (de Toro, 2007:26).

Es en esa red de relaciones que se construye la alteridad, en un proceso donde tanto dominados como dominadores se desplazan, influyen y transforman. Este ir y venir de los procesos de definición puede verse en la apropiación que la gente del pueblo hizo del proyecto civilizatorio de las elites, pero a su vez, en la forma como los sectores dominantes se apropiaron de prácticas populares, mostrando así, como ambas partes eran permeables. Es importante precisar que cuando se habla de apropiación se hace referencia a la introducción de cambios en aquello que se incorpora, ya sea porque se interpreta de acuerdo a códigos culturales distintos, se aplica a contextos diferentes o porque se le asignan nuevos usos.

Desde esta perspectiva, analizar los espacios de encuentro y negociación en los procesos de definición, supone conocer tanto la cultura de los dominadores como de los dominados, porque como expresa Muratorio, estas culturas se conforman mutuamente y

por tanto, no debe caerse en contextualizar sólo una de ellas, desconociendo sus mutuas relaciones (Muratorio, 1994: 10).

Estas mutuas relaciones señalan que las imágenes de estos secotes subalternos no se construyeron de manera unilateral, puesto que ellas reflejan los contactos, las apropiaciones, los rechazos, las relaciones de dependencia y de poder entre un “nosotros” y los “otros”, donde la población definida no se constituyó en sujeto pasivo, sino que participó a través de sus prácticas, creencias y percepciones, en las formas en que se concibió el cuerpo en el periodo de estudio.

Los “otros” construyen una cultura de la resistencia

Un segundo teórico a tener en cuenta en este concepto de alteridad, es Edward Said, quien plantea igualmente, los escenarios de dominación colonial desde los cuales se establecieron los marcos para definir a los “otros”, y desde allí, construyeron argumentos para legitimar el accionar del colonizador. Sin embargo, se establece que en los contextos de dominación, siempre hay posibilidades para que se exprese una **cultura de la resistencia**; explica como esta cultura se gesta porque por muy absoluta que sea la dominación de una ideología o un sistema, siempre existen ámbitos de la experiencia social que aquella no llega a cubrir y a controlar (Said, 1996: 351).

En el marco de esta investigación, este concepto ofrece posibilidades para pensar el significado que pudieron tener los bailes populares y las fiestas como forma de resistencia. Por otra parte, en el periodo republicano, esta cultura permite analizar qué usos se hicieron de los discursos sobre los cuerpos de la gente del pueblo (ahora un “otro” no extranjero, sino interno) dentro de la construcción de la imagen de nación.

Si como enuncia Said, esta cultura ha sido utilizada en el contexto de los nuevos nacionalismos para abrogarse nuevamente el derecho de nombrar, de habitar las tierras anteriormente despojadas y retomar derechos antes negados, es importante preguntarse: ¿qué tanto se incluyó en este discurso a las poblaciones indias, negras y mestizas?, ¿qué tanto cambio la manera de definir las?, ¿quiénes retomaron este derecho de enunciación y de nominación en el contexto americano?, ¿fue acaso una elite criolla que perpetuó la dominación española sobre las clases populares, al ser heredera de su hegemonía cultural basada en el desprecio a lo indio, negro, mujer, mestizo- popular?.

En este sentido, puede pensarse que si bien con las guerras de Independencia se logró que las elites criollas asumieran el poder político, no desapareció la dominación económica y política por parte de Europa, porque persistía una hegemonía cultural sobre estas nuevas naciones americanas. Esta hegemonía explica el espacio dominante que tenían los viajeros europeos en la construcción de representaciones del cuerpo de la gente del pueblo de Quito en siglo XIX.

Estas definiciones de los viajeros europeos eran validadas a partir del discurso de la civilización y de la ciencia y, en gran parte, fueron asumidas y reproducidas por las elites criollas que veían en Europa el ideal a seguir. Aunque no puede desconocerse que en el caso de pinturas sobre tipos populares, los pintores de Quito también tuvieron un papel en introducir nuevas formas de representación, visibilizando determinados elementos que no siempre respondía a la lógica del mercado exterior de estas obras.

En este contexto, un aporte de Said a este trabajo lo constituye la crítica que hace a algunos nacionalismos y al concepto de identidad, porque evidencia cómo la identidad construida desde la idea de la nación, en muchos de los casos, se ha convertido en un tema reaccionario, que desconoce, igual que se hizo en el imperialismo, la idea de otras culturas, la real influencia de la cultura imperial a la cultura de estas nuevas naciones, y viceversa. En este sentido, cuando se estudian las diferentes formas y los contextos en los cuales se construye la identidad, es necesario analizar la ideología y las relaciones de fuerza que hay detrás de esos tipos de identidad, para advertir qué tipo de procesos culturales, políticos y económicos están justificando.

En esta investigación es importante aplicar este análisis para develar en los procesos de construcción de las representaciones del cuerpo de los sectores populares en Quito: ¿qué ideologías y relaciones de fuerza estaban en juego?, ¿qué tanto fueron reconocidos o no estos sectores en el discurso de la identidad nacional?. Asimismo, para advertir qué tipo de procesos culturales, políticos y económicos se estaban desarrollando en la época estudiada.

El cuerpo como construcción social mediada por el poder

Un segundo aspecto teórico importante para el desarrollo de esta investigación es el concepto de cuerpo, entendido como una construcción social, es decir, como una construcción simbólica y no algo ya dado o esencial. Así, al estudiar representaciones

del cuerpo es necesario comprender el contexto histórico y social de producción de las mismas. Al respecto, es pertinente la siguiente cita de Le Breton: “Las representaciones del cuerpo y los saberes acerca del cuerpo son tributarios de un estado social, de una visión del mundo y, dentro de esta última de una definición de persona” (Le Breton, 2002: 13).

De esta manera, en el texto constantemente se hará alusión a cuál era la cultura somática que se refleja en los documentos analizados. Este concepto permite entender cuáles eran los referentes hegemónicos a partir de los cuales se construían las imágenes en torno al cuerpo en el periodo de estudio, porque alude al conjunto de factores involucrados cuando se intenta captar el orden corporal en el que el cuerpo puede entenderse como terreno existencial de la cultura (Pedraza, 2009:1). En este sentido, esta cultura favorece y promueve que se vivan ciertas experiencias y la sociedad dispone de ciertos “escenarios” para que tales experiencias se tengan y se interpreten tanto perceptivamente como discursivamente de formas particulares (Pedraza, 2009: 7).

Para el caso de este estudio, interesa analizar como la cultura somática representada por los viajeros, autoridades civiles y eclesiales, legitimaba determinados órdenes corporales, dejando por fuera otra sería de órdenes que establecía la gente del pueblo y eran puestos en escena, a través de sus bailes y de sus fiestas. El orden corporal alude al conjunto de tareas, escenarios y esfuerzos culturales que producen el cuerpo como verdadero escenario de la vida social, entre ellos, el del ordenamiento discursivo en torno al propio cuerpo (Pedraza, 2009:4).

Se observa que en un espacio social como Quito habitado en el siglo XIX por distintos grupos culturales, existían diversos órdenes corporales. Así desde instituciones como la Iglesia y el Estado quisieron establecer ciertos sentidos hegemónicos respecto a lo que deberían ser las imágenes ideales en torno al cuerpo. Estos otros órdenes corporales permiten apreciar como al tiempo que ha existido un discurso hegemónico, existieron discursos alternativos en cada época, importantes de ser investigados.

Con el objeto de realizar un acercamiento a estos otros órdenes corporales, en este trabajo se adopta la distinción entre discurso sobre el cuerpo y discurso de los cuerpos. Esta diferencia parte de reconocer que las ciencias sociales se han enfocado en estudiar el primer discurso, al concebir el cuerpo como un objeto pasivo del cual se

habla y se somete a categorías universales. Desde esta perspectiva, las descripciones realizadas por los viajeros, autoridades civiles y eclesiales, en la mayoría de los casos, hará alusión a este discurso.

Por el contrario, el discurso de los cuerpos opera a partir de una deconstrucción del discurso sobre el cuerpo, lo cual implica reconocer como lugar de producción de la práctica científica la trama social de silencios, negaciones, subalteraciones que nos constituyen (Grosso, 2008a:20). En el caso de este estudio significa identificar y analizar en las fuentes esas negaciones, borramientos, discriminaciones, subestimaciones y descalificaciones; para advertir las relaciones de fuerza que estaban en juego en el momento de establecer sentidos respecto a los cuerpos.

Cuerpo como producto de una época.

Para analizar el cuerpo como producto de una época se estudia a Borja, quien lo define como una experiencia que resulta de cada cultura y sociedad en la que se inscribe, en este sentido, su estudio posibilita la reconstrucción de las bases sobre las cuales se asientan los mecanismos de interrelación cultural y las ideologías que gobiernan los comportamientos (Borja, 2002:9). Se explica que cada sociedad tiene su cuerpo sometido a una administración social: obedece a reglas, rituales de interrelación y a escenificaciones cotidianas. Desde esta perspectiva, se observa que en el periodo de estudio se construyeron maneras de concebir el cuerpo que respondían a sistemas de valores y sentidos de orden que querían imponerse.

Borja aporta a este análisis porque propone pensar la historia del cuerpo, lo cual implica considerar cómo ha sido experimentado y expresado dentro de sistemas culturales concretos, lo que además involucra una necesidad de identificación del sujeto con el “otro”, un grupo, un modelo común, es decir, con el cuerpo social. En el caso de esta investigación es necesario preguntarse: ¿qué tanto se alejaban o se acercaban, las representaciones del cuerpo de la gente del pueblo de esa idea de cuerpo social que se intentaba tejer dentro del discurso de nación de la época.

Esta visión del cuerpo como un producto social e histórico permite establecer cuestionamientos básicos para orientar las lecturas de las fuentes a analizar en este trabajo, para identificar cuáles eran las concepciones que sobre éste se tejían en la época, qué fuerzas sociales habían influenciado y explicaban estas representaciones,

cuál era el lugar que ocupaba el cuerpo en la sociedad, y cuál era su presencia en el imaginario y en la forma de entender el mundo, tanto el cotidiano como el establecido por las festividades.

Cuerpo como reflejo de fines civilizatorios

La mirada ilustrada en torno al cuerpo que se reflejaba en los viajeros, autoridades civiles y eclesiales analizados, supone adentrarnos en el concepto de civilización, al que se hace constante alusión cuando se describe los bailes populares, como una manera de mostrar que estas prácticas carecían de dicho carácter civilizado. Este concepto alude a una nueva forma de sensibilidad, de autoconciencia propia de Occidente, a partir de la cual se establecen formas de regulación de los comportamientos y procesos de contención de las emociones y de las pasiones.

Así, la civilización es un proceso de transformación del comportamiento que fue el producto de varios siglos y de cambios en la estructura de las relaciones humanas, a partir del cual costumbres y hábitos que en épocas anteriores eran aceptados, empiezan a verse posteriormente como exclusivas de pueblos “bárbaros”:

(...) el concepto de civilización se ha completado y se ha olvidado, o, por lo menos, una fase de este proceso; lo que quisiera ahora sería proseguir durante una temporada este proceso entre otros pueblos o, incluso, entre las clases bajas de la propia sociedad” (Elias, 1993:148).

El término civilización no existía antes del siglo de las luces, es netamente eurocéntrico y respondió a una necesidad de la ilustración para designar un ideal de progreso moral y social, el europeo. Aunque esto no implica desconocer que durante varios siglos atrás se fue creando el caldo de cultivo para su aparición y aceptación social, en tanto como expresa Elias, la transformación de los comportamientos pasó por el establecimientos de conceptos como courtoisie, civilité, civilisation, los cuales señalan tres etapas de una evolución social (Elias, 1993:148). La palabra civilización se usó para aludir: “al proceso recorrido por las sociedades humanas desde el salvajismo inicial, pasando por una etapa siguiente de barbarie, hacia un estado final caracterizado por una educación, una legalidad y un refinamiento similar a los europeos” (Marre, 2005:307 - 308).

Como se expresó anteriormente, estudiar el cuerpo como una construcción histórica implica conocer los principios, las creencias, las ideologías y los procesos a través de los cuáles se le atribuyó sentido y se lo definió en cada época. Un escenario

interesante para leer estos procesos está dado por el conjunto de restricciones y controles establecidos por las elites con fines “civilizatorios” para reglar los comportamientos y las prácticas de la gente del pueblo. Estos controles permiten evidenciar cómo las elites construyeron miradas en torno al cuerpo de los “otros” a partir de las prácticas que ellos realizaban, de las razas a las que pertenecían y de los espacios que ocupaban en la ciudad.

Al respecto, Norbert Elias define el cuerpo como lugar, sede y agente del proceso de civilización (Le Goff y Troung, 2006: 25). De esta manera, es necesario analizar los discursos sobre civilización y progreso que estaban en boga en el siglo XIX y que influyeron la estructura mental de las elites americanas, como también de los viajeros que visitaban estos territorios, para explicar cómo se materializaron los imaginarios de la civilización en las representaciones que se hicieron del cuerpo de los sectores populares en Quito.

Estudiar las imágenes del cuerpo de la gente del pueblo a partir de las descripciones que se hicieron de los bailes populares, implica precisar como los ojos de las elites se posaron sobre los espacios donde estas prácticas se llevaban a cabo, es decir, sobre las fiestas y el carnaval, y cómo estos escenarios fueron reglados, permitidos o perseguidos por las visiones que estos grupos tenía sobre que era civilizado o por el contrario, era sinónimo de barbarie o atraso.

Las reacciones de los “otros” frente a los fines civilizatorios pueden leerse como apropiación, desconocimiento o resistencia, de esta forma, la manera en que eran representados estos cuerpos visibiliza las tensiones que en esa sociedad estaban presentes, tensiones entre lo culto y inculto, entre el hombre y la mujer, entre lo oficial y lo popular, entre la razón y la religión, entre la ciudad y el campo, entre Dios y el hombre, entre el cuerpo y el alma. Como lo plantea Le Goff y Troung, estas tensiones se manifiestan incluso al interior del cuerpo mismo.

Para ejemplificar esta tensión, estos autores citan a Michelet cuando explica que en la Edad Media se establecieron “partes del cuerpo que son nobles, y otras no, aparentemente plebeyas” (Le Goff y Troung, 2006: 18). Si se profundiza en esta idea medieval del cuerpo, se encuentra que éste se dividía en partes nobles: la cabeza y el corazón, y partes innobles: el vientre, las manos y el sexo; además, disponía de filtros

que servían para distinguir entre el bien y el mal: los ojos, las orejas y la boca (Le Goff y Troung, 2006: 66).

Estas asociaciones son sugerentes porque interesa conocer qué de estas imágenes medievales se conservaron o cambiaron en el contexto estudiado, teniendo en cuenta que en Quito a finales de la colonia y comienzos de la república, había una representación barroca en torno al cuerpo, en ella estaban inscritas algunas de estas concepciones medievales, como la idea de martirizar el cuerpo. Las tensiones anteriormente mencionadas reflejan elementos que se buscaban resaltar en las visiones del cuerpo, y otros que se intentaban rechazar. En el caso de las descripciones de los bailes populares es necesario indagar qué aspectos del cuerpo se constituían en ideales a perseguir, y qué otros eran censurados y objeto de persecución. Así, en estos escenarios es necesario visibilizar cuáles fueron los elementos más censurados y desde qué tipo de discursos.

Como se ha planteado anteriormente, las concepciones dominantes que se imponen en torno a la sociedad no son absolutas, sino que son el producto de un complejo de relaciones que establecen un juego de fuerzas. En este sentido, es importante ver cómo estos autores establecen las prácticas populares en la Edad Media, como formas de persistencia y de resistencia del cuerpo ante el cristianismo, ante su intento de controlarlo y civilizarlo (Le Goff y Troung, 2006: 78). Para el periodo de estudio puede identificarse esta característica en los bailes populares, en tanto, como lo muestran las fuentes, a pesar de los intentos de curas y algunas autoridades civiles por erradicar la presencia de los bailes indígenas en las procesiones religiosas, estos pervivieron, incluso hasta nuestros días.

Las fiestas: espacios de interacción donde se construía la alteridad

Un último aspecto a trabajar en este marco teórico se relaciona con las fiestas populares y el carnaval, ya que éstos eran los escenarios centrales en donde se realizaban los bailes, aunque se conoce que algunos fandangos se realizaban en casas. Interesa indagar cómo estos escenarios eran espacios donde se manifestaba la cultura popular en oposición a la oficial, porque ellos daban cuenta de una visión distinta del mundo, de otras formas de relación que subvertían de cierta forma el orden de lo cotidiano. Como

lo expresa Bajtin, “las festividades siempre han tenido un contenido esencial, un sentido profundo, han expresado siempre una concepción del mundo” (Bajtin, 1974:14).

Las descripciones de estos espacios y las funciones que cumplían en el periodo estudiado, permiten conocer las tensiones que ellos generaban, reflejadas en la persecución de la que fueron objeto, tanto por las autoridades civiles como por las religiosas. Sin embargo, estos espacios no eran sólo de oposición sino también de negociación y de encuentro entre diferentes grupos sociales. En ellos puede visualizarse qué estaba por fuera y en los intersticios de lo institucional, y cómo se construían mediaciones y acuerdos en el espacio urbano estudiado.

Espacios de encuentro y de inversión de jerarquías

DaMatta expresa que las fiestas y los bailes están situados fuera del “día a día”, tienen un carácter aglutinador de personas, grupos y clases sociales. De esta manera, las fiestas religiosas juntan en un mismo momento al pueblo y a las autoridades, los santos y los pecadores, los hombres sanos y los enfermos (DaMatta, 2002: 81). En ellas se busca juntar categorías y papeles sociales que en la cotidianidad están rígidamente separados. Este carácter aglutinador de las fiestas religiosas es un aspecto relevante para estudiar en las fuentes analizadas y permite preguntarse qué papel asumía en ellas cada sector de la población.

Este autor plantea dos aportes importantes para esta investigación. En primer lugar, analiza la fiesta como modos de decir algo sobre la estructura social, decir algo desde determinados puntos de vista; en este sentido, sugiere ver los ceremoniales que en ellas se desarrollan como discursos (DaMatta, 2002: 78). En segundo lugar, caracteriza el carnaval como un ritual, expresa que: “los rituales esconden y revelan, sirven para engañar o para esclarecer” (DaMatta, 2002: 81), son modos de destacar aspectos del mundo diario. Así, propone que para pensar los ritos es necesario primero desritualizar. Para efectos de este trabajo, desritualizar puede relacionarse con identificar en estos espacios aquello que se buscaba realzar del mundo cotidiano, aquello que se quería esconder y los engaños que podían estar presentes.

Se define también el carnaval como ritual que precede a la cuaresma, como “un tiempo de licencia y de abuso” ligado a un referente de valores cristianos; generalmente, realizado en la noche, y sus formas de ritualización típicas han sido los bailes

(DaMatta, 2002: 66). En él, las posiciones sociales que se ocupan en lo cotidiano se neutralizan o se invierten, porque en este espacio se busca el encuentro y no la separación. Según este autor, los personajes del carnaval son figuras periféricas del mundo social, su foco es lo ilícito, lo que está en los márgenes, en los límites y en los intersticios de la sociedad. En este punto manifiesta por ejemplo, cómo “Los vestidos ayudan a crear un mundo de mediación, encuentro y compensación moral” (DaMatta, 2002: 73).

Esta explicación sobre los elementos que se ponen en juego en el espacio del carnaval ofrece, en cierta medida, una matriz de análisis que abarca una descripción de los espacios donde se llevaban a cabo los bailes, de los actores que en ellos participaban, de los vestuarios que se utilizaban y las significaciones que se construían en torno a ellos. Asimismo, lo que se simbolizaba y se teatralizaba en estos espacios a través de los rituales, de las estrategias que se construían para neutralizar o invertir las jerarquías, pues se explica el carnaval como un espacio para suspender las fronteras que individualizan y compartimentan los grupos, las categorías y las personas. Son todas estas características las que permiten a DaMatta plantear el carnaval como una fiesta popular.

Esta definición del carnaval permite indagar sobre el alcance que tenía respecto a qué se podía o no transgredir, como lo explica Bajtin respecto al carnaval como parodia de la vida cotidiana y como “mundo al revés”:

(...) esta eliminación provisional, a la vez ideal y efectiva, de las relaciones jerárquicas entre los individuos, creaba en la plaza pública un tipo particular de comunicación inconcebible en situaciones normales. Se elaboraban formas especiales de lenguaje y de los ademanes, francos y sin constricciones, que abolían toda distancia entre los individuos en comunicación, liberados de las normas corrientes de la etiqueta y las reglas de conducta. (Bajtin, 1974: 16) .

Esta construcción de otros lenguajes posibilitados por esta inversión en la época del carnaval, permite pensar a los bailes como uno de estos lenguajes y la descripción que de estas prácticas hacían las elites, puede dar cuenta de los alcances y funciones de este tipo de celebraciones en el periodo elegido. Se afirma igualmente que las fiestas se basan en la idea de la espontaneidad, en la despersonalización, se presenta el espacio del carnaval como momentos en los que la sociedad se descentraliza. Para efectos de esta investigación, es necesario explorar cómo se daban estos procesos de descentralización y de despersonalización.

Por otra parte, para comprender el papel de los bailes y las definiciones que de ellos se construyeron, es necesario estudiar la idea de los desplazamientos de gestos, objetos, personas e ideologías que se realizaban en el espacio del carnaval, desplazamientos entendidos como formas de simbolizar o ritualizar. Al respecto DaMatta expresa:

Por medio del desplazamiento se puede exagerar o reforzar cualidades, invertir o disfrazar cualidades por el cambio de posiciones y, aún más, neutralizar (disminuir o cancelar cualidades) y, a partir de eso, tomar conciencia de procesos o esferas sociales básicas. (DaMatta, 2002: 109).

Así, esta idea de los desplazamientos plantea rastrear en las fuentes, qué se dramatizaba en el carnaval, qué objetos, relaciones e ideologías se reforzaban, y cuáles se invisibilizaban.

Bailes como expresión del mestizaje cultural

Comprender estos escenarios de la fiesta y el carnaval conduce a considerar que los bailes populares en América son una expresión del mestizaje cultural, por ello es útil introducir en el análisis de estas prácticas, la caracterización de barroco propuesta por Bolívar Echeverría, quien plantea que "...la estrategia de mestizaje cultural propia de la tradición iberoamericana es una estrategia barroca" (Echeverría, 1994: 36). Es decir, una forma en que los dominados expresaron su negación y oposición a la voluntad de los dominantes, pero no de forma directa, sino a partir del reconocimiento del modelo civilizatorio español. El cual permitió la participación de estos sectores poblacionales en la reconstrucción del mismo, logrando en este proceso incluir parte de sus códigos y formas de ver el mundo. En esta investigación interesa indagar qué de esto pueden develar las fuentes analizadas.

Estudiar la influencia del barroco en este tema de los bailes populares y de cómo se definió el cuerpo de los grupos poblacionales que realizaban estas prácticas, abre un espacio importante para comprender los procesos de alteridad, porque plantea que estos sectores participaron en la forma de definirse y, así como asumieron parte del modelo civilizatorio, también plantearon cambios "sutiles" en éste, a partir de las cuales puede visibilizarse procesos de consenso y de negociación, que no siempre significaron una resistencia radicalizada.

Para precisar más este análisis es necesario conocer cómo se define el barroco. Nuevamente Borja ofrece luces a este asunto, al explicarlo como una experiencia de los

sentidos, un ritmo, un movimiento; lo caracteriza a partir de una católica exterioridad de sus actos, la demostración externa de sus formas, y la manifestación pública de los sentimientos. Plantea que el barroco está estrechamente relacionado con la retórica, la extrema conciencia de los sentidos y la exacerbación de los sentimientos (Borja, 2002:25).

Respecto a esta idea del barroco se observa que en los relatos de los viajeros europeos sobre Quito, uno de los elementos utilizados para definir a esta región como “atrasada y bárbara” eran los reductos de religiosidad que quedaban de la tradición española, las cuales eran definidas por ellos como “fanatismo”. Estas ceremonias religiosas en las cuales los feligreses se flagelaban o danzaban en espacios de procesiones pueden identificarse como elementos del barroco. A través de estas prácticas la iglesia imponía imaginarios sobre el cuerpo, ideales basados en la imagen de un “cuerpo sufriente”.

Estos reductos del barroco fueron perseguidos a finales de la Colonia (1800-1822), cuando el despotismo ilustrado intentó acabar con ellos, estableciendo un divorcio entre las devociones indígenas y populares y las prácticas y ceremoniales institucionalmente legitimadas (Kingman, 2004:33). En este marco pueden entenderse los constantes intereses de los curas por limitar la presencia de los indígenas como danzantes en las procesiones religiosas.

El barroco estaba relacionado con la “teatralización de los mundos interiores”, la idea de crear una “espiritualidad exterior” (Borja, 2002:22). Sin embargo, lo que cabe preguntarse es quiénes teatralizaban estos gestos penitentes, a qué sectores de la población estaba dirigido hacer estas muestras de dolor en público; y, finalmente, cómo se relacionaban los bailes con estas formas de teatralización barroca.

CAPÍTULO II

ECUADOR ENTRE 1800 Y 1860. ¿RUPTURAS O CONTINUIDADES?

El periodo comprendido entre 1800 y 1860 en Ecuador comprende los últimos años de la vida colonial y el surgimiento de la república en 1830. Esta fue una época caracterizada por constantes agitaciones políticas, relacionadas con los enfrentamientos que conllevaron a la Independencia y posteriormente, las luchas entre sectores regionales que se disputaban el poder en la nueva nación.

En este contexto, estudiar las representaciones que las elites quiteñas y los viajeros europeos construyeron de la gente del pueblo de Quito, supone indagar sobre las condiciones políticas, económicas y culturales en que surgieron este tipo de representaciones, del mismo modo, es importante conocer las ideas dominantes en el pensamiento de estos grupos que se abrogaron el poder de definir a los “otros”.

Como se expresó en la introducción de esta investigación, cuando se habla de los “otros” se hace alusión a la población calificada como plebe, es decir a los indígenas, mestizos, “cholos”, mujeres, españoles pobres y demás sujetos que se dedicaban a la economía informal y a prestar servicios dentro de la ciudad. Si bien, en las descripciones que algunos viajeros hacen de Quito se refieren a ella como una ciudad enteramente india, parece ser que esta no era la realidad a finales de la colonia:

En el periodo de 1690-1780, Quito pasó de ser una ciudad abrumadoramente indígena a constituir un centro urbano blanco y mestizo registrado en los censos imperiales...hacia la década de 1780 los indígenas se habían convertido en un relativamente marginal 25 o 30 por ciento de la población” (Minchom, 2007: 280)

Comprender el papel que la raza jugaba en la definición de la plebe implica identificar las categorías que al respecto se usaban en Quito, donde por ejemplo, el término mestizo abarcaba a varios sectores: Los cholos definidos como indígenas que buscaban evadir obligaciones del tributo, eran población urbana y aculturada. En segundo lugar, se aludía a los hijos de padres “plebeyos” y de madres indígenas; por último, se encontraban los hijos ilegítimos de padres nobles, los cuales generalmente, se les calificaba como “revoltosos y escandalosos” (Minchom, 2007:196).

Es importante precisar que dentro de la categoría de plebe, el componente racial negro no fue predominante como en otras regiones. Se estima que en el Quito del siglo XVIII existió un mercado de esclavos a escala pequeña, que generalmente fue femenino y se destinaba al trabajo doméstico (Minchom, 2007:181). Es por la ausencia de esta población que las categorías raciales en esta ciudad no fueron tan complejas como en otros lugares, aunque sí era claro que en esta sociedad existía un gran desprecio hacia aquella población que era producto de la mezcla de razas, a quienes peyorativamente se hacía referencia como “mulas”, es decir “de sangre mezcladas”.

Esta era la caracterización de la plebe durante la colonia tardía. Sin embargo, es preciso indagar si esta definición se mantuvo en los primeros años de vida republicana. Esclarecer el panorama de finales de la colonia a nivel de la reforma de las costumbres implica estudiar la influencia de las Reformas Borbónicas, sus significados y alcances. En la república se requiere indagar los imaginarios que las elites construyeron en torno a la nación y las posiciones políticas desde las cuales se propusieron estos referentes. La importancia de estudiar este periodo de tránsito entre una época y otra, radica en comparar los referentes a partir de los cuales se representaban los cuerpos de la gente del pueblo en cada una de ellas, con el fin de establecer si hubo rupturas o continuidades en estos procesos.

La problemática propuesta en este capítulo hace referencia a que si bien a comienzos de la república se construyeron discursos basados en la libertad, la soberanía popular y la igualdad, éstos ideales no dejaron de ser retórica. Pues en términos reales se continuó con prácticas coloniales como el tributo indígena y la esclavitud, consideradas en la época como rezagos coloniales. El mantenimiento de este tipo de prácticas que eran favorables en términos económicos para un sector de la elite, también da cuenta de la continuidad de los referentes culturales y políticos a partir de los cuales se venía definiendo a los “otros”, especialmente a la población indígena.

En síntesis, lo que se busca conocer a partir de este contexto son las ideologías de las elites quiteñas y los viajeros europeos, para comprender las definiciones que ellos construyeron de los cuerpos la gente del pueblo de Quito. De esta manera, es útil la definición de ideología de Gramsci: “Es una concepción del mundo que se manifiesta implícitamente en el arte, en el derecho, en la actividad económica, en todas las manifestaciones de la vida intelectual y colectiva” (Ayala, 1978: 14).

Así, la ideología da cuenta de los sistemas de valores, los imaginarios, los referentes científicos, políticos, económicos y culturales que siguieron las elites, y que buscaron difundir a través de lo que en la época se conoció como “fines civilizatorios”. En este sentido, es necesario precisar que tanto cambiaron en la república los imaginarios, los sistemas de valores, las costumbres y las convenciones a partir de los cuales se definía a los “otros” en Quito.

La colonia tardía

Reconstruir el contexto de los últimos años de la colonia requiere un análisis que vaya un poco más atrás del periodo planteado, a manera de antecedentes que faciliten la comprensión de las normativas que regían en esta época. Es por esta razón que se estudian las Reformas Borbónicas implementadas a partir de 1763, porque en el plano social estas reformas buscaron civilizar y controlar la población, especialmente, las clases bajas urbanas (Walker, 2009:24). De esta forma, el control de los divertimentos populares va a ser uno de sus aspectos centrales.

A raíz de que España había perdido poder como potencia mundial en este periodo, la monarquía emprende una serie de reformas para modernizar y racionalizar el aparato estatal, para ello se buscó centralizar el gobierno, sanear las finanzas públicas y reorganizar las fuerzas armadas (Rodríguez, 2006: 18). Por otra parte, se buscó reducir el papel que la Iglesia había jugado en distintos campos de la vida social, con el objetivo de que fuera el Estado quien asumiera estas tareas.

Para efectos de esta investigación, interesa estudiar las implicaciones que estas reformas tuvieron en el plano del control de las costumbres y de la moral pública, teniendo en cuenta que los Borbones buscaban “...convertir al Estado en el eje ordenador de todos y cada uno de los factores que intervenían en la vida social” (Castro, 2005: 145), ideal que implicaba la estatalización de ámbitos que anteriormente habían estado bajo el control de particulares, y especialmente de la Iglesia.

Es en este contexto que puede entenderse el interés de estas reformas por reducir el poder ganado por las órdenes religiosas, quienes tenían un control directo en el manejo de la salud, de la educación y de determinadas actividades económicas. Una medida que corrobora este interés fue la expulsión de los jesuitas en 1767; orden que fue expulsada no sólo de Quito, sino de otros territorios americanos.

A pesar de los fines seculares de estas reformas, no se cortaron los vínculos entre el Estado y la Iglesia. Es así como en el caso de Quito, la monarquía se valió de un aumento de la actividad misional para lograr la reducción de los indios vagabundos y la pacificación de tierras no conquistadas; acciones que facilitaban el cobro del tributo y el control por parte del Estado de la mano de obra indígena (Terán, 1988: 274). Este aspecto es central para este trabajo porque desde la visión “ilustrada” de estas reformas, la ociosidad se veía como el “vicio más peligroso para los intereses económicos del Estado” (Castro, 2005: 157). De esta forma, se buscaba controlar a la población definida como pobres y la fuerte movilidad indígena que caracterizó este periodo. Así, desde una visión moderna, la población debía estar controlada y cada quien debía ocupar el lugar que le correspondía dentro del espacio urbano.

Esta visión ilustrada respecto a “los vagabundos” y a “los pobres” interesa porque estos dos grupos poblacionales constituyeron una parte fundamental de lo que se definía como plebe en este periodo. Ellos son parte de los “otros” que habitaban la ciudad; y son las representaciones construidas sobre sus cuerpos, las que se estudiarán en la presente investigación.

Una de las pretensiones fundamentales de estas reformas fue aumentar el nivel de ingresos de la corona, a partir del aumento de los impuestos. De esta manera, se estableció el estanco del aguardiente, medida que implicaba que este ramo de la producción pasara a ser administrado por la Hacienda Real, desplazando a los actores privados del control que habían tenido en él. Asimismo, se impuso una “aduana” (impuesto) a todos los productos que se introducían a la ciudad para el comercio (Quintero, 1989: 51).

Estas medidas desencadenaron varios levantamientos en Quito, como el caso de la rebelión de los barrios en 1765; estos brotes de resistencia llevaron a las autoridades españolas a introducir figuras de control dentro de la ciudad, como fue el caso de las rondas nocturnas, en las cuales cada alcalde debía patrullar los barrios. La finalidad de estas rondas en el contexto de la imposición del estanco del aguardiente, era la extinción de los más de 400 alambiques que había en la ciudad y celar los “pecados públicos y delitos, que por este motivo aumentan por instantes” (Cruz, 2001: 1247).

Esta figura de las rondas es importante para este trabajo porque introduce uno de los aspectos fundamentales de las Reformas Borbónicas, su celo por controlar la

moral pública. Como ya se mencionó, una de las finalidades de estos patrullajes nocturnos era controlar los divertimentos de los pobladores de Quito, para lo cual se estableció el siguiente listado de delitos para ser rondado: Riñas callejeras, concubinato, embriaguez, juegos ilegales, **“fandangos o bayles”** (Borchart, 2006: 455).

En época de cuaresma también se realizaban rondas, lo que refleja que en estos periodos había un mayor celo por la “limpieza moral”, al punto que las personas amancebadas se cuidaban de ser aprendidas y optaban por una separación temporal, ya que una de las penas impuestas a este “delito” era ser destinado a trabajos forzados en las fábricas de tabaco de Quito y Guayaquil (Borchart, 2006: 459 y 463).

En Lima se alude también a esta figura de las rondas que no sólo fueron practicadas por las autoridades civiles sino también por las eclesiales. Se las define como: “...patrullas nocturnas, donde se ordenaba a los alcaldes de barrio que llevaran dos sirvientes armados para arrestar a toda “persona de color que estuviera en la calle luego de las diez de la noche” (Walker, 2009:28). Esta cita es importante porque muestra como la población negra en Lima era sinónimo de “gente peligrosa”, evidenciando que la visión racializada de la población fue reforzada por estas reformas.

No sólo se utilizaron las rondas como medida de control a los divertimentos populares, sino también las visitas pastorales y los sermones con que los clérigos atacaban este tipo de prácticas. En este aspecto, el obispo Juan Nieto emprendió una reforma del clero secular con el fin de rehabilitar lo que él denominaba una situación de relajamiento moral, a la vez prohibió el uso de los vestidos de “tres talles”, el baile del fandango y el carnaval, práctica a la que el obispo atribuyó el terremoto acaecido en 1755 (Terán, 1988: 282).

Son muchas las fuentes que aluden a la participación de los curas en los bailes y su inclinación por la música y el aguardiente, “Según Juan y Ullua, eran los mismos frailes quienes armaban los fandangos que según sus descripciones eran verdaderas orgías” (Londoño, 192). Este tipo de conductas no sólo inquietaron a las autoridades eclesiales, sino también al monarca, prueba de ello es la cédula real de 1787 que prohíbe que los religiosos pernocten fuera de sus conventos:

(...) respecto a los religiosos diputados por sus superiores para pedir limosna en los pueblos distintos de donde tienen sus conventos, se hospedarán en casas honestas y de buena reputación...y será cargo de las justicias no permitir que religioso alguno pernocte en casas de nota ó sospecha (ANH/Q. Serie cedularios, Caja No. 17, Folio 272, 1806)

Este documento reafirma la vigencia de las Reformas Borbónicas a nivel del control de la moral pública en los últimos años de la colonia, porque se trata de una real cédula de 1806 que dispone se cumpla con lo ordenado en una cédula de 1787.

Para ilustrar la persecución de la que fueron objeto los bailes populares durante las Reformas Borbónicas, se encuentra un pasaje de Cicala que realiza una descripción histórica – topográfica de la provincia de Quito de la Compañía de Jesús, informa sobre persecuciones que se hicieron a jóvenes viciosos y mujeres de mala vida por jueces celosos en la ciudad de Quito y Ambato, los cuales solían irse para Tacunga para realizar “impunemente sus impúdicos bailes del fandango”. (Borchart, 2006: 451). A partir de esta referencia puede apreciarse cómo empieza a perfilarse unas imágenes del cuerpo de las personas que practicaban los fandangos, como “delincuentes” que debían ser perseguidos y encerrados.

No sólo los fandangos fueron objeto de persecución, sino también, los danzantes que participaban en la celebración del Corpus Christi. Así, se aducía que “Los danzantes cometen, supuestamente, “solemnes irreverencias y de ninguna manera apropiadas para el Culto Divino” (cit. Minchom, 2007: 290). Este interés por erradicar este tipo de prácticas, esta relacionada con la necesidad Ilustrada de sacar los elementos profanos y barrocos del ritual religioso.

Es conocido que en Quito la organización de danzas en el Corpus Christi estaba muy bien estructurada a cargo de diversas cofradías. Los danzantes se preparaban durante varios días, ya que participar en estos espacios era un asunto de prestigio, donde los distintos gremios competían entre sí porque en ellas “las cofradías tendían a reforzar los vínculos dentro de las diferentes ocupaciones indígenas” (Minchom, 2007:101).

En Perú también se registran las pretensiones del proyecto Borbón para frenar la recolección de dinero por parte de las cofradías¹, porque al limitarlas ponían obstáculos a la participación de las clases bajas, especialmente, de la población negra, en la organización del culto religioso: “Sin ingresos, las cofradías no podían celebrar sus fiestas y procesiones con fuegos artificiales, música, canto, baile y luminarias” (cit. Estenssoro, 1996:43).

¹ Estenssoro expresa que en Lima las cofradías pobres organizaban en las semanas que antecedían las fiestas de sus patronos, academias de bailes, es decir, reuniones para recoger fondos. Estos bailes se hacían generalmente en tiendas o pulperías (Estenssoro, 1996:43).

Estos pasajes corroboran como “el proyecto borbónico se concentraba en el control de los espacios públicos y la homogenización del lenguaje y las prácticas culturales” (Walker, 2009: 26). Por esta razón, se buscó controlar el vicio, la insurgencia, las prácticas religiosas del pueblo por considerarlas profanas y no acordes con las ceremonias de la Iglesia. Así, para el caso de Lima se tomaron medidas como: “...reglamentaron corridas de toros, las peleas de gallos y la ingestión de bebidas alcohólicas en público, desalentaron las costumbres disonantes de la religión popular...” (Walker, 2009:27).

Si bien, el ideal Ilustrado de estas reformas fue influir en todos los aspectos de la vida social, el Estado no logró controlar la vida cotidiana de las clases bajas. Esto lo concluye Viqueira para el caso de México y Walker para Perú, quienes expresan que estas normativas fueron sólo un ideal porque los medios que utilizaron para llevarlas a cabo fueron inadecuados:

El despotismo ilustrado dieciochesco, la unión del poder con el saber, en su intento por fortalecer y modernizar el Estado manteniendo una rígida estructura estamental, ¿no habrá sido entonces más que una prefiguración, un primer intento fallido por prematuro, de la sociedad totalitaria que nos amenaza en el futuro? (Viqueira, 1995: 285).

Hasta ahora se ha explicado la influencia de las Reformas Borbónicas en los últimos años de la colonia, en lo referente al control de la moral pública y de los divertimentos populares, no sólo en Quito sino también, en ciudades de Perú y México. Interesa ahora, hacer una contextualización del periodo republicano, con el objeto de analizar si hubo rupturas o continuidades en estas formas de representar las fiestas populares y los fandangos, como objeto de persecución y vigilancia. En este aspecto cabe preguntarse: ¿las descripciones sobre los bailes siguieron cargadas de un matiz de “pecado público” cómo se estableció en el periodo de las Reformas Borbónicas?.

Frente a este interrogante puede expresarse que si se establece que la raza fue el talón de Aquiles de las Reformas Borbónicas, en la medida que este proyecto reforzó las divisiones sociales coloniales, atenuando los esfuerzos por civilizar a los sectores inferiores (Walker, 2009:34), se observa que esto mismo sucedió en las décadas estudiadas del periodo republicano, ya que se continuó con este tipo de divisiones racializadas que ponían impedimentos a la idea de una nación unificada. En este sentido, se va a continuar cometiendo los mismos fracasos del proyecto Borbón, en los

intentos civilizatorios y de control social. A este respecto, Walker aduce que los reformadores liberales republicanos, se constituyeron en los herederos de los Borbones.

República

Para entender qué significo el proceso de Independencia y la configuración de la república, es importante precisar que para algunos autores, el interés inicial de las elites criollas no era la independencia sino la igualdad y la autonomía (Rodríguez, 2006: 33). Los próceres de la independencia estaban influidos por las ideas liberales del momento, muchos de ellos habían participado en las cortes de Cádiz que establecieron una nueva constitución en 1812. La pretensión de estas Cortes era resolver el problema de la representación política, en una coyuntura de ausencia del soberano, porque Fernando VII había sido puesto en cautiverio por los franceses.

Lo interesante de estas cortes fueron sus matices liberales, pues establecieron medidas como la anulación de las instituciones señoriales, de la inquisición, del tributo indígena y del trabajo forzado como la mita (Rodríguez: 2006, 57). Esto muestra como en la colonia se plantearon cambios importantes, que incluso, en la época de la república no llegaron a mantenerse, como la eliminación del tributo y la extensión de la ciudadanía a los indígenas. Si bien, estos cambios tuvieron una corta vida, pues, las cortes se abolieron en 1814, una vez el rey retomó el poder, si dan cuenta de cómo el pensamiento liberal ya circulaba en el medio colonial español el cual motivó los movimientos autonomistas en América.

Contrario a las imágenes que la historia oficial ha transmitido de la colonia como un régimen autoritario donde los criollos no tenían mayor margen de acción, y de la república como un período de modernización y libertades, Rodríguez describe a la monarquía española como flexible y capaz de conciliar tensiones sociales y los intereses económicos y políticos conflictivos (Rodríguez: 2006, 188). Del mismo modo, en el escenario de las Cortes de Cádiz este autor visibiliza la participación política de los indígenas, y no los presenta como víctimas pasivas, sino como participes activos en la consolidación de la nueva nación. Es importante para el tema de esta tesis, atender a los espacios donde los indígenas se apropiaron de distintas normativas, introduciendo en ellas trayectorias diferentes a las inicialmente propuestas por las elites.

En este contexto, desde 1809 se evidencian en Ecuador movimientos autonomistas que logran ser controladas por las autoridades españolas. Parte de las medidas para controlar estos levantamientos fueron las mencionadas rondas, retomadas en las disposiciones que el presidente de la Audiencia, Toribio Montes, publicó con el objeto de mantener la paz y el orden en Quito. De esta forma, se ordenó que cada alcalde de barrio para procurar la seguridad debía organizar una ronda con vecinos y armarlos para mantener el orden tanto en las noches como en las madrugadas. Además, desde las 7 de la noche los dueños de casas debían poner faroles con luz en las portadas. Del mismo modo, se impuso una multa de 4 pesos a las personas que fueran encontradas ociosas después de tocada la campana de queda. Finalmente, se solicitaba a los vecinos “padres de familia y dueños de casas” que denunciaran a personas que les parecieran sospechosas, porque se aducía que los hurtos los cometían frecuentemente individuos de las tropas auxiliados por “mujercillas de mala vida” (Serie Gobierno, Caja No. 67, Exp. 21, 1813, ANH, Quito).

Este tipo de medidas que buscaban controlar el porte de armas y tener una mayor vigilancia sobre los posibles “revolucionarios”, supuso un control del espacio público en las noches: no se podía circular libremente o estar ociosos. En este sentido, es importante indagar en las fuentes los alcances que estas disposiciones tuvieron en el control de los divertimentos populares.

Luego de estos levantamientos que se sucedieron en las dos primeras décadas del siglo XIX, se alcanza la Independencia en 1822, sin embargo, se continúa siendo parte de la Gran Colombia. Sólo hasta 1830 este país se constituye en república. El periodo comprendido entre 1830 y 1860 se caracterizó por un enfrentamiento entre grupos latifundistas dominantes a nivel de las regiones en que estaba dividido el país, generando una situación de inestabilidad política, pues cada territorio amenazaba con adscribirse a los países vecinos, antes de ver reducido su poder regional. (Ayala, 1978: 17).

Las agitaciones políticas entre los sectores que ocuparon el poder y sus opositores eran constantes. Algunos autores califican a quienes ocuparon el poder en esta época como conservadores en la práctica, porque luchaban contra la insuficiencia de las leyes, imponiendo un régimen militarista, mientras que a los opositores se les

tilda de liberales debido a que su lucha se centró en las garantías individuales, la libertad de prensa y optaban por un gobierno de carácter civilista (Ayala: 1978, 72).

De esta manera, se identifican dos tendencias políticas en este periodo, una de tendencia monarquizante partidaria de los gobiernos fuertes, defensora del “orden” y opuesta a la anarquía. La segunda, una tendencia liberal que tenía como imperativo el progreso al que oponía la tiranía y el oscurantismo (Ayala: 1978, 75). A pesar de estas divisiones políticas, no había grandes diferencias al momento de definir a los “otros”, porque se seguía un sistema de valores ilustrados, en los cuales el referente era Europa. En dicho sistema la gente del pueblo seguía siendo relacionada con el atraso, la ignorancia y miseria.

Las elites ecuatorianas en el siglo XIX se comparaban constantemente con países como Inglaterra y Estados Unidos. En los periódicos de la época se observa esta tendencia de compararse con estos países “civilizados” a nivel de las costumbres, la ilustración de los pueblos y las instituciones políticas. Por ejemplo, en un artículo titulado “comparémonos con los ingleses”, el redactor hace un llamado a “hacer algo en la carrera de la civilización”. En ese sentido, plantea que a diferencia de los ingleses que tienen el hábito de leer, y los periódicos son leídos tanto por los ricos como por el pueblo, en Quito los periódicos no se ven en todas las casas, ni llegan a todos los sectores de la población, finaliza aduciendo que esta situación se opone al progreso (La Concordia, Quito 13 de mayo de 1844, No. 20, pg.3). Se observa como uno de los elementos que servían para medir el grado de “ilustración” y “civilización” de un país era el acceso de un mayor número de pobladores a leer los periódicos.

Una de las preocupaciones fundamentales de las elites al constituirse la nueva nación, fue establecer sus referentes, para lo cual se recurrió al mito de la nobleza Inca, “...se recurre a un mito de origen, el ser herederos de la “nobleza Inca”, de una gran civilización, que parece ser más fácil asimilados a las estructuras sociales y costumbres europeas” (Muratorio, 1994:132). Esta fue una estrategia para mostrar a Ecuador como un país civilizado, así, en periódicos de la época se encuentran artículos dedicados a mostrar que América no era un continente nuevo sino desconocido, en tanto existía antes de la conquista por parte de los españoles grandes civilizaciones como la Inca, con la cual las elites ecuatorianas se identificaban.

Al respecto, el periódico La Concordia resaltaba en uno de sus artículos que en América había existido civilización.

El que quiera comparar los adelantamientos que harían los Incas en 300 años con las naciones de bárbaros que iban conquistando, vean los que en igual fecha ha hecho el país civilizado por las artes europeas, y se convencerá de que es preciso que los monumentos que quedan en pie en el Perú sean de una civilización muchísimo más civilizada” (La Concordia, Quito 29 de enero de 1844. No. 5, pp. 2).

La utilización de este mito de origen como referente de la nación ecuatoriana es importante, porque no alude al indígena del pueblo, sino a un indígena que no existe, de esta forma se invisibiliza políticamente a esta población a la que ni siquiera se le reconoció su ciudadanía. Es en este escenario en el cual deben leerse las representaciones del cuerpo de la gente del pueblo de Quito, como no ciudadanos, porque en este periodo sólo eran ciudadanos los hombres blanco mestizos, alfabetos y con fortuna.

De esta manera, las imágenes construidas por las elites en torno a los indígenas era la de una clase “ inocente, abyecta y miserable”, es así como en la constitución del Ecuador de 1830, en su artículo 68 se nombraba a los curas párrocos como tutores y padres naturales de los indígenas (Hallo, 1981: 17). Este tipo de representación de los indígenas como menores de edad, sirvió para negar el carácter de ciudadanos a esta población.

Según Guerrero, de 1830 a 1857 hubo continuidad con el modelo colonial en torno a la administración de la población indígena, que continuaban siendo tributarios. “Se los define – siendo tributarios, y no ciudadanos- como población carente de capacidad de defensa propia y, obedeciendo a una implacable lógica derivada de la noción de ciudadanía, la ley les asigna un estatuto jurídico particular: son “personas miserables”, gente que no está en condiciones de ejercer sus derechos” (Guerrero, 1994: 206). Si hubo continuidad con el carácter tributario de los indígenas, puede intuirse que los referentes de representación de sus cuerpos fueron los mismos que en la época colonial, aunque en la república las elites utilizaran la retórica del progreso, la igualdad, la soberanía popular y la ciudadanía.

Las imágenes construidas sobre el “otro” indígena en los primeros años de la república, evidencian cómo se usaron las representaciones en torno a ellos con diferentes fines políticos y económicos. Así, la imagen del indígena como “oprimido” y

“vejado”, fue utilizada por varios grupos de poder. Los primeros en utilizarla según Guerrero, fueron los próceres de la independencia, con el objetivo de deslegitimar la dominación colonial, de marcar diferencias entre españoles y criollos dentro del imaginario social, y mostrar a estos últimos como defensores legítimos de los indígenas (Guerrero, 1994:228).

En este orden de ideas, en los primeros años de la vida republicana las leyes de la Gran Colombia otorgaron el carácter de ciudadano al indígena, para ello, abolieron el tributo y todo tipo de servicio personal, al tiempo que transformaron sus parcelas familiares en propiedades privadas (Morelli, 2005: 177). Se proponía igualmente, la integración de la población indígena a través de la educación, específicamente del aprendizaje de las primeras letras. A pesar de estos avances en el plano jurídico, el Estado no logra sostener estas medidas y siete años después, reintroduce el tributo bajo la figura de contribución personal.

Morelli plantea que el fracaso de la integración de los indígenas a la nueva ciudadanía condujo al desarrollo de un discurso racista a partir del cual se justificaba la imposibilidad de integrar al indígena a la nación, aduciendo razones como la inferioridad física e intelectual de su raza. Del mismo modo, provocó la salida de esta población de la escena nacional y por último, delegó la gestión de los asuntos indígenas a los poderes locales (Morelli, 2005: 186).

El papel que la raza seguía jugando en las nuevas naciones, confirma que en el periodo post independentista se continuaba tratando temas del siglo XVIII. Para el caso del Perú, se aduce que ideólogos de distintos bandos políticos criticaban lo “impío de la religión popular y cuestionaban nerviosamente las referencias hechas a los incas en canciones, danza y festividades” (Walker, 2009:45). En esta alusión a la manera en que los indígenas aducían a los Incas, hay un punto interesante, porque puede pensarse que las elites hacían uso de la imagen de un pasado Inca como muestra de civilización, pero no aprobaban las formas en que los indígenas del pueblo aludían a ellos. Nuevamente, se intuye un interés ilustrado de homogenizar las prácticas culturales.

La utilización de discursos racialistas para definir al indígena es importante para el desarrollo de esta investigación porque en él se enmarcarán las representaciones que se construyeron en torno al cuerpo de los indígenas, desconociendo su dimensión política. Sin embargo, es importante preguntarse por las medidas que los gobiernos

republicanos adoptaron respecto a los otros sujetos que también hacían parte de la plebe, para lo cual se requiere analizar los documentos de la época.

Continuando con este recuento histórico, se plantea que en la primera mitad del siglo, las ideas de progreso y civilización no se opusieron de manera tajante al estatuto tributario de los indígenas, y se mantuvo esta práctica colonial hasta 1857, construyendo imágenes de esta población como una “clase inocente, abyecta y miserable” que no podía hacer uso pleno de la ciudadanía (Hallo, 1981: 17). Era sujeto de civilización y por tanto, era necesario corregir sus costumbres, se hacía referencia a ella como menor de edad y se invisibilizaba su carácter político. En la Gaceta del Ecuador en 1841, se aducía que a ellos les faltaba educación y la ilustración de los principios de justicia (cit. Guerrero, 1994:245).

En estas imágenes del indígena usadas por sectores políticos opuestos, se observa una fuerte influencia de los discursos racialistas en el pensamiento de los políticos ecuatorianos en el siglo XIX, que seguían las tesis sustentadas por el discurso científico que validaba la existencia de razas superiores e inferiores, donde convergían las ideas de progreso social y jerarquías raciales. Desde esta perspectiva, se reafirmaba que el desprecio colonial por la “mezcla de sangre”, pervivía en los primeros años de la república.

Si bien hasta el momento se ha hecho referencia a las representaciones en torno a los indígenas y no al total de los pobladores que conformaban la plebe, este referente permite observar que las representaciones que se hacían en este periodo respondían a una visión racializada, mostrándolos como mestizos, mulatos, negros; desde esas razas se definía lo que constituía la “ínfima plebe”. Este tipo de ideología racializada la encontramos en Bolívar para quien los estados americanos no podían acceder a la perfección social porque: “ No somos europeos, sino mezcla de indios y negros. No podemos aspirar a la perfección social” (Ayala: 1978, 33). Se reafirma de esta manera que la raza seguía siendo un elemento fundamental para definir a la plebe.

Respecto a la mirada de las elites y autoridades civiles frente a los divertimentos populares, en el periódico La Gaceta del Ecuador en 1840, se reconocía el papel del presidente Rocafuerte en los intentos por extirpar el carnaval, y en este escrito se precisaba que este tipo de espacio se había prestado para “todo género de excesos”, por ejemplo, que los “hombres de negocios” que no participaban de este espacio, fueran

obligados a recibir un “baño forzoso” si caminaba por las calles, de igual forma, se le veía como una costumbre indigna de un “pueblo culto y moderado” (Terán, 2000: 80).

Este tipo de descripciones en torno al carnaval, y las medidas adoptadas desde el gobierno para “extirparlo”, muestran como las ideas ilustradas que predominaban desde el siglo XVIII, influyeron en las elites criollas. Desde este escenario es difícil pensar que durante la época de la república hubiese un rompimiento con el periodo colonial, respecto a las formas de representar al “otro”. Es posible que las elites utilizaran calificativos para referirse a la gente del pueblo y a sus costumbres, ya no como “pecaminosas”, sino como “incivilizadas” o “no cultas”, para amoldarse más al pensamiento ilustrado de la época, sin embargo, este tipo de terminología ilustrada no fue apropiada desde la república porque ya a finales de la colonia, con el despotismo ilustrado, se habían introducido este tipo de calificativos.

Así, como se menciona para el caso de México, los ilustrados españoles a finales de la colonia “buscaban reformar la iglesia para hacer posible una compatibilidad entre la fe y la razón y en este propósito combatieron el carácter festivo que el pueblo daba a las celebraciones religiosas” (Viqueira: 1995, 152). Este aspecto es importante porque se observa que a diferencia con los comienzos de la colonia, donde la estrategia discursiva para controlar y perseguir las diversiones populares era demonizarlas, en el siglo XVIII y en el XIX, el fundamento discursivo va a ser calificarlas como supersticiosas, no moderadas, no recatadas, considerándolos como sinónimo de atraso y excesos.

Una vez analizado el contexto de finales de la colonia para el caso de control de los divertimentos públicos y las tres primeras décadas de la república, se corrobora que hubo una continuidad en la manera de representar a los “otros”: “...el periodo entre 1750 y 1850 vio la consolidación de la división entre la “gente decente” y los sectores inferiores, a medida que las clases altas abandonaban todo tipo de noción integradora de la sociedad. Las ideologías de la elite reflejaban un temor al desorden social” (Walker, 2009:45).

CAPÍTULO III

IMÁGENES SOBRE LOS CUERPOS DE LOS “OTROS”: MIRADAS DE LOS VIAJEROS

En este capítulo se analizan las descripciones de algunos viajeros que visitaron Quito en el periodo de estudio, evidenciando en ellas las imágenes que sobre los cuerpos de la gente del pueblo construyeron estos personajes. Interesa estudiar los libros de viajeros porque a través de ellos se difundieron y fijaron imágenes sobre los “otros” americanos, tomadas como “verdad” porque respondían a los modelos científicos, políticos y valorativos imperantes. La influencia que las publicaciones de estos viajeros tuvieron sobre las élites criollas y sobre los lectores de sus sociedades, permite verlos como mediadores culturales, entendiendo por ellos aquellas personas que tienen como papel conectar mundos, imaginarios y recursos (Gruzinski, 2005). ¿Qué imágenes sobre los cuerpos de los “otros” comunicaron los viajeros analizados?

Este análisis requiere conocer las tradiciones intelectuales en las que estaban inscritos estos personajes, para comprender los referentes hegemónicos en torno al cuerpo que estaban vigentes en la época, pero también, se busca develar en sus descripciones, las distintas concepciones de los cuerpos que estaban en tensión porque Quito era un escenario habitado por distintos grupos sociales y culturales, que no siempre estaban influidos por las visiones de los viajeros.

Tradiciones intelectuales de los viajeros en el siglo XIX²

En la construcción de imágenes en torno al cuerpo de la gente de Quito, los viajeros jugaron un papel fundamental en el periodo estudiado; por este motivo, se requiere conocer las circunstancias históricas, políticas y culturales en que se produjeron estas representaciones, es decir, analizar las fuentes desde donde se nutria su pensamiento.

Entender las convenciones de representación que dominaban en el siglo XIX supone analizar el interés despertado desde el discurso científico de estudiar al “otro” americano, a quien se definía como “exótico”, “bárbaro” y “salvaje”; esta caracterización se construyó desde una escala de valores europeos, donde Europa estaba

² Para este análisis se ha trabajado con una muestra de viajeros que visitaron Quito entre 1800 y 1860: Juan Bautista Boussingault y Alcide d’Orbigny (franceses), Alexandre Holinski (polaco), Adrian Terry y Friedrich Hassaurek (estadounidenses), William B. Stevenson (inglés), Pedro Prado y Joaquín de Avendaño (españoles), Victorino Brandin y Gaetano Osculati (Italianos), Miguel María Lisboa (Brasilero). Aunque no corresponde a la época, se incluye a Jorge Juan Antonio de Ulloa porque sus descripciones sobre los Fandangos en 1736, son retomadas y compartidas por algunos de los viajeros estudiados, especialmente, Osculati.

directamente relacionada con la civilización y América con la barbarie. Este interés por estudiar al “otro” no era solamente académico sino también político, para legitimar la existencia de países superiores y otros inferiores, donde los primeros tenían un papel en la empresa civilizatoria, sobre los segundos.

Como se expresó anteriormente, la época estudiada abarca hasta 1860. Por tal razón, encontramos que los viajeros que visitaron Quito durante la primera mitad del siglo XIX, van a estar influenciados por un discurso científico caracterizado por una representación determinista de la naturaleza, mientras que, los viajeros de las décadas de los 50 y 60 pueden estar ya influenciados por las ideas del racismo científico, caracterizado por las tesis evolucionistas de Darwin y su teoría de la selección natural. En este aspecto, se hace necesario precisar que el racismo científico fue típico de la segunda mitad de este siglo y no de épocas anteriores (Walker, 1996). Sin embargo, encontramos que ya en el discurso científico ilustrado del siglo XVIII, había una constante alusión a las razas y a la idea de una inferioridad de América y de sus pobladores.

Un ejemplo de esta alusión se encuentra en las descripciones de algunos ilustrados como Montesquieu y Buffon, para quienes el clima era la explicación del supuesto carácter degradado de los indios americanos, argumentación que también se extendió a los criollos, por el hecho de haber nacido en América. La siguiente cita de La Condamine confirma la prevalencia de estas ideas:

(...) estos elementos de letargo, pereza e “indiferencia” en general se trasladarían también a las generaciones de criollos que nacían bajo el mismo clima: “este vicio inherente debe comunicarse a los hijos europeos que nacen en este país, y cuyo temperamento debe por consecuencia aproximarse cada vez más a los (originarios) del Nuevo Mundo” (Safier, 2005:796).

Si bien, este era el pensamiento científico predominante en la época, tenía sus opositores, este es el caso del considerado sabio holandés Isaac De Pinto, quien juzgó como exagerada la visión de La Condamine respecto a la naturaleza degradada de los americanos. Sin embargo, es necesario precisar que las críticas de De Pinto no tuvieron la misma difusión que la obra de Condamine.

Con el objeto de realizar un primer acercamiento a las imágenes que los viajeros construyeron de los pobladores de Quito, se partirá de los análisis que Rosemarie Terán y Alexandra Kennedy Troya, realizaron sobre las acuarelas del siglo XIX contenidas en

una obra titulada “álbum de Madrid”, el cual presenta una serie de acuarelas Quiteñas del siglo XIX, atribuidas a distintos autores. En estas obras se observan imágenes racializadas, donde había un fuerte interés de mostrar al indígena como representante del “otro” exótico. Es necesario recalcar que en estas pinturas se dibujaron también a mestizos y otros sujetos de la plebe.

Los temas predominantes en estas representaciones eran en primer lugar, el cuerpo trabajador que provee a la ciudad de productos y que presta servicios. En las acuarelas del siglo XIX en Quito, era común encontrar imágenes de indios barrenderos y aguateros (encargados de llevar el agua a las casas en grandes tinajas); estas representaciones aluden a un cuerpo relacionado con trabajos manuales y “precapitalistas”, es decir, “atrasados” desde la idea de progreso europea del momento. En este aspecto, los viajeros coincidían con las ideas coloniales de definir como plebe a quienes realizaban oficios “viles y mecánicos”.

Una segunda representación del cuerpo de los indígenas era la de danzantes “salvajes”, en ella no se presentaban sus danzas como una expresión de una cultura diferente, sino como “barbarie”, había interés por mostrar los pies descalzos y la indumentaria (plumas, aderezos y lanzas). La tercera representación del cuerpo indígena lo mostraba como sujeto “miserable, pobre y sucio”, ésta imagen era compartida por las elites locales y fue utilizada para negar el carácter de ciudadano al indígena. Finalmente, se veía el cuerpo de estas personas como bestia de carga, en tanto, existía la costumbre que ellos acompañaran a los viajeros en sus recorridos, sirviéndoles como cargadores.

En este tipo de temáticas que dominaron la representación de los indígenas, se observa según Terán, una motivación de tipo arqueológico ligado a un interés científicista que no se interesaba por representar la dimensión política del indígena, sino, representarlo como un ser “exótico” y “no civilizado” (Terán, 2000: 73). El desconocimiento de la dimensión política de la “plebe” continúa aún en la República, si se tiene en cuenta que el estatuto tributario de los indígenas se mantuvo hasta 1857, hecho que refleja la influencia que el discurso científico racialista tuvo en las elites ecuatorianas.

A este respecto, es necesario expresar que si bien existió esta influencia, la forma en que las élites criollas asumieron este discurso, implicó cambios al ser apropiado en el

contexto americano, y no una simple copia de las ideas provenientes de Europa, como lo expresa Walker para advertir que: “el pensamiento racista no fue un discurso homogéneo ni tampoco una mera importación de ideas en boga en Europa” (Walker, 1996: 110). Sin embargo, este autor especifica para el caso de Perú, que las ideas europeas en torno a la inferioridad de América fundamentadas en el determinismo climático, constituyeron un reto que la intelectualidad criolla no enfrentó satisfactoriamente, sobre todo en lo relacionado con la población indígena.

En las temáticas de representación que se encuentran en este álbum, se visibiliza la vocación taxonómica que tuvo la ilustración en tanto creó una serie de categorías lingüísticas para designar a las mezclas raciales, con el objeto de organizarlas y controlarlas (Rosas, 2005). Esta tendencia de caracterizar a los “otros” a partir de las razas fue acogida por las élites, hecho que refleja una continuidad con el pasado colonial.

En este breve análisis de los temas a partir de los cuales se representó al indígena y a otros sectores populares en Quito, se evidencia el papel fundamental que tenía la raza en el pensamiento de los viajeros. Así, conocer sus tradiciones intelectuales implica situarse en el contexto del racismo, entendido por Todorov como un movimiento de ideas nacido en Europa occidental, predominante en el periodo comprendido entre mediados del siglo XVIII hasta mediados del siglo XX; que se fundamenta en varias proposiciones doctrinales como la existencia de razas, la continuidad entre lo físico y lo moral, la acción del grupo sobre el individuo, la jerarquía única de valores (etnocéntrica), y finalmente, una política fundada en el saber (Todorov, 1989).

Dos representantes del discurso científicista cuyos desarrollos se reflejan en el pensamiento de los viajeros europeos, fueron Buffon y Renán. El primero un naturalista francés que realizó su obra más conocida *Histoire naturelle, générale et particulière* en el siglo XVIII y Renán quien realizó sus trabajos en el siglo XIX. La influencia de Buffon se observa en las descripciones del cuerpo de los “otros” en Quito, donde se reactualizaban sus afirmaciones respecto a la jerarquía entre pueblos, en cuya cumbre estaban las naciones de Europa septentrional, luego los demás europeos, seguidos por las poblaciones de Asia y África, y al final de su pirámide, los “salvajes americanos” (cit. Todorov, 1989: 124).

También estaban vigentes los planteamientos de Renán sobre la existencia de una raza inferior constituida por los negros de África, los indígenas de Australia y los indios de América. Definía que estas razas inferiores eran primitivas, no civilizadas, pero además, no civilizables, ni capaces de progresar (cit. Todorov, 1989: 133). Sin embargo, no todos los viajeros coincidían con la mirada de Renán, este era el caso de Boussingault quien pensaba que los indios eran un pueblo que podría mejorar rápidamente si adquirían conocimiento y civilización, para ello sus cuerpos debían ser objeto de los fines civilizatorios capaces de despojarlos de su carácter “bárbaro, deshonesto, vicioso, sensual, exótico y ebrio”. De esta manera, se ve el cuerpo como lugar y espacio de civilización.

El siglo XIX estuvo marcado por el deseo de realizar viajes exóticos motivados por diversas razones: científicas, comerciales o políticas. Independiente de estas razones, estos viajeros se veían y eran vistos como ilustrados, como representantes del progreso, de la ciencia y agentes de la civilización. En este sentido, muchas de las publicaciones producidas por ellos fueron catalogadas como científicas. Al respecto Said señala:

...la organización del campo de la ciencia de la erudición que se llevó a cabo durante el siglo XIX fue rigurosa y totalmente englobante. La investigación se convirtió en una actividad regular, hubo un considerable intercambio de informaciones, un acuerdo sobre cuáles eran los problemas y un consenso sobre los paradigmas apropiados para la investigación y sus resultados (cit. Marre, 2005: 296).

Dentro de estas perspectivas de la ciencia, en este periodo producir conocimientos alrededor de los “otros” no sólo americanos sino también africanos, era considerado un campo de estudio prioritario.

Como se expresó anteriormente, las descripciones que se construyeron en torno al cuerpo de los “otros” en América, obedecían a las ideas de existencia de razas sustentadas en las teorías científicas del momento, las cuales daban un estatuto de “verdad” a los estereotipos que reforzaban la idea de una supremacía blanca garante de la civilización. Es así, como respondiendo a estos modelos, el mismo Hegel veía en Inglaterra a la nación encargada de llevar la civilización a los pueblos “bárbaros”:

La existencia material de Inglaterra está basada en el comercio y la industria, y los ingleses han asumido la pesada responsabilidad de ser los misioneros de la civilización en el mundo porque su espíritu comercial los urge a atravesar cada mar y cada territorio para establecer conexiones con pueblos bárbaros (...) (cit. Marre, 2005:305).

De esta manera, el siglo XIX fue también el periodo de expansión colonial europea y de establecimiento de relaciones comerciales con los países americanos recientemente independizados, situación que hacía necesario contar con informes detallados sobre estas zonas de interés. Por esta razón se favoreció el desarrollo de muchos de estos viajes, los cuales fueron incluso, financiados por los gobiernos de algunos países y por las sociedades científicas de la época. Otros viajeros no contaron con financiación y llevaron a cabo esta empresa con sus propios recursos, no sin tener claridad del fuerte mercado que se había abierto hacia los libros de viajes. En este contexto, el exotismo aparece en el siglo XIX como un hecho cultural, que se insinuaba en las costumbres, modas y formas de vida de los territorios visitados (Litvak, 1984).

Estas eran las circunstancias sociales, económicas, políticas, culturales y científicas en las que se inscribía el pensamiento de los viajeros, pero estas circunstancias también influenciaron a las élites ecuatorianas; así, en los periódicos de la época se observa la tendencia de compararse con países considerados como “civilizados”. Estas comparaciones reflejan como el imaginario estaba respaldado por el discurso científico que legitimaba la idea que “la civilización llegaba de la mano de los europeos” (Rist, 2002: 15).

El contexto esbozado hasta el momento permite establecer las razones por las cuales los viajeros estaban interesados en visitar el Ecuador y otros países sudamericanos recientemente independizados. En primer lugar, encontramos razones científicas, era un momento en que la ciencia guiada por intereses naturalistas y por la idea de lo exótico, veía como campo importante de investigación esta región. Este interés movía a viajeros como Boussingault, Holinski, Osculati, Brandin y Orbigny. Lo exótico movilizó no sólo a científicos sino también a pintores, poetas, sacerdotes, soldados y otros aventureros, motivados por la lectura de libros que sobre estos territorios circulaban en la época.

Otro grupo de viajeros fueron movidos por razones políticas, algunos cumplían tareas de cónsules en Ecuador, este era el caso de Hassaurek que fue embajador estadounidense en 1860, Joaquín de Avendaño que fue cónsul español en 1857 y Miguel María Lisboa que en 1851 fue nombrado ministro en Misión Especial en Nueva Granada, Venezuela y Ecuador. Independientemente de las razones que motivaron a los viajeros, es importante analizar cómo el discurso de la ciencia en el siglo XIX, aunque

no homogéneo, si fue funcional a los intereses políticos y económicos que sobre estos territorios, tenían Inglaterra, Francia, Estados Unidos e incluso, España.

Ecuador entre 1800 y 1860

Analizar las imágenes que los viajeros estudiados construyeron de los cuerpos de la gente de Quito, requiere preguntarse por el contexto que vivía el país en el momento de su arribo. Como se expresó en el capítulo anterior, los primeros 60 años del siglo XIX dan cuenta de varios procesos históricos en Ecuador porque corresponde a los últimos años de la vida colonial, periodo caracterizado por varios levantamientos autonomistas de las elites criollas, entre ellos el de 1809. Los enfrentamientos con las fuerzas realistas se mantienen hasta 1822 cuando se declara la Independencia, sin llegar a constituirse en República, sino en territorio de la Gran Colombia.

Esta etapa se caracteriza por los enfrentamientos entre elites regionales con intereses políticos y económicos heterogéneos, dentro de un amplio territorio cuyas vías de comunicación eran escasas. Del mismo modo, no existe una verdadera integración de la mayor parte de la población al proyecto nacional. Sólo hasta 1830, Ecuador se constituye en república independiente, pero la inestabilidad política continúa como producto del regionalismo que impedía la constitución de un gobierno central fuerte. Durante los primeros 30 años de constitución de la república ecuatoriana se establecen gobiernos personalistas y sostenidos a partir de la fuerza militar, de tal forma que así llegaran al poder representantes de la Sierra o de la Costa, utilizaban las mismas estrategias para mantenerse en él.

Sólo hasta 1861, en el gobierno de García Moreno, se dan los primeros intentos por crear un poder central fuerte en el Ecuador producto de una alianza entre las élites; durante este periodo se consolida un Estado oligárquico terrateniente y se inician los primeros proyectos modernizadores. Es importante observar que la república ecuatoriana surge sobre la base de la explotación económica, social y étnica de la población indígena y conserva varias prácticas coloniales como una sociedad estamentaria, el tributo indígena y la discriminación racial (Ayala, 2008).

Este es el periodo en el que arriban los viajeros estudiados en este artículo, siendo una época de constantes agitaciones políticas tanto a finales del periodo colonial como a comienzos de la vida republicana; agitaciones motivadas por la imposibilidad de

constituir una nación integrada. El primer viajero a analizar es el inglés Stevenson, quien visitó Quito en 1808 y se involucró en la lucha contra el régimen colonial al tomar partido por la junta revolucionaria, además, ocupó el cargo de gobernador en Esmeraldas. Este viajero es interesante porque de todos los estudiados, llegó a ser protagonista de los hechos políticos vividos a finales de la colonia; por otra parte, sus descripciones en torno a la gente de Quito y a sus divertimentos se alejan de la mirada peyorativa que van a utilizar la mayoría de los otros viajeros.

Las descripciones del italiano Victorino Brandin aluden al año de 1828, momento en el cual el Ecuador es parte del territorio de la Nueva Granada, sin embargo, vive también el periodo de transición a república independiente, puesto que residió varios años en el país. Realizó estudios en la rama de medicina, también fue docente de patología en Quito y se dice que en 1829 influyó sobre Bolívar para que firmara un decreto normando la extracción de quina; este detalle permite ver las relaciones que algunos de estos personajes establecieron con las elites políticas. En su estudio de la influencia del clima sobre el hombre, puede apreciarse el carácter determinista del pensamiento científico de la época.

El norteamericano Terry y los franceses Boussingault y Orbigny, visitaron la ciudad en los años 30, una década influida por el gobierno militar de Flores que representaba una alianza entre militares y terratenientes de la sierra. Durante este periodo se desatan guerras civiles por parte de quienes se oponían a este primer presidente del Ecuador, quien tuvo injerencia en el poder hasta 1845. En la década de los cuarenta arribaron a la ciudad viajeros como el italiano Gaetano Osculati y el periodista español, Pedro Prado; ellos se encuentran también con el régimen conservador de Flores y con la oposición marcista a este régimen.

El polaco Alexandre Holinski y el cónsul español Avendaño llegaron a Quito en los años 50. Holinski durante su estadía, presencié el periodo de Urzúa en el poder, personaje que representaba una alianza entre la oligarquía costeña y el ejército; este fue un régimen contrario al establecido por Flores en años anteriores. El español Avendaño por su parte, fue testigo de hechos como el establecimiento de leyes que abolían el tributo indígena y de las guerras civiles que se desataron por acceder al poder central, hasta que en 1859 llega García Moreno al poder. El viajero que experimenta los cambios políticos y económicos implementados por el gobierno de García Moreno, es el

diplomático norteamericano, Hassaurek, quien puede observar el papel de la iglesia en el control de la educación, los esfuerzos por comunicar y organizar el país; cambios acompañados de una fuerte represión.

Los Otros en las descripciones de los viajeros

Plantear la construcción de la alteridad en un periodo histórico determinado, implica preguntarse por quiénes eran los “otros”. En el caso de los viajeros estudiados se definía a la gente del pueblo de Quito a partir de la población indígena, zamba, chola y unos pocos negros; todos estos caracterizados como pobres y sucios. En 1857, Avendaño expresaba que al ser los indígenas más de la mitad de la población, era difícil la limpieza en la ciudad. De esta manera, describía a los indígenas que hacían el oficio de huasicamas³ como “...de calzoncillo y sucio poncho” (Avendaño, 1985:117). Asimismo, se refería a los barrenderos como “de repugnante aspecto y sucio ropaje”. Como puede verse la visión de este viajero hacía los indígenas era de plano adversa, reforzando un imaginario sobre ellos como perezosos y repulsivos al trabajo (Avendaño, 1985:126).

Dentro de este grupo de los “otros” se incluía a los indígenas que desde el Napo venían a vender sus productos a Quito: “Van casi desnudos llevando una pequeña tanga o calzoncillos y un poncho muy angosto....y atraviesan los páramos helados de la cordillera oriental, ayudándose en la marcha con dos varas que llevan, una en cada mano, y cargando en las espaldas los frutos que vienen a vender” (Lisboa, 1954: 310).

No todos los viajeros analizados definieron a los “otros” como ociosos, por el contrario, algunos reconocían el trabajo de los indígenas y juzgaban la ociosidad de personajes de las élites. Así, Holinski reconoció el trabajo que indios y mestizos realizaron en torno a la escultura en madera; comparaba a los indígenas entre sí, y expresaba que los indios de Imbabura eran más industriosos, más inteligentes y más felices que sus hermanos de Quito. Este viajero expresaba que los indios y mestizos raramente tenían la posibilidad de aprender a leer y a escribir, que se les inculcaba el miedo al infierno a través de leyendas de los santos (Holinski, 1861).

³ Este viajero define al huasicama como una especie de portero que limpia el patio y que también era agudador. Miguel María Lisboa define también al “guacicama” como un sirviente cuyo papel era el de guardaportón, pero que también hacía otras tareas como cargar agua, limpiar inmundicias, servir a otros criados, añade que era un personaje despreciado por todos (Lisboa, 1954:307).

Siguiendo parámetros raciales para definir al pueblo de Quito, en 1860, Hassaurek definió a la gente del pueblo de Quito a partir de los indios y cholos, a quienes describía a partir de su vestuario: “con poncho, descalzos y en apargatas”, prendas opuestas a las usadas por “las personas vestidas respetablemente” (Hassaurek, 1997: 133). Alude a los pordioseros en harapos, a los “vagabundos en arpilleras”, a los aguadores, carniceros, panaderos, huasicamas a quienes define como mayordomos o como “el que cuida la casa” y bolsiconas como mujeres “de centro”. Se refiere a ellos como “gente vulgar”, como no decente : “...sumamente perezosos y holgazanes, vicios que con la ninguna educación les conducían a mil desórdenes, que acompañaban con bailes indecentes y mucho aguardiente de caña y chicha” (Hassaurek, 1997: 268).

Es interesante la descripción que hace este viajero de esta parte de la población, porque los califica como “sumamente dados a la sensualidad, tristes efectos del ocio y de la influencia del clima”. Se observa claramente en esta descripción la idea del determinismo climático que influyó el pensamiento de varios viajeros, entre ellos Brandin.

Brandin en sus relatos compara las distintas razas que encuentra en la ciudad: “...así el mestizo es más agil, más delgado, más inteligente e industrial que el indio el que es robusto de cuerpo, de pequeña estatura, de color aceituna, tostado, sin barba, apático, lento y floxo” (Brandin, 1826: 96). Cabe resaltar que en sus descripciones no se alude a las elites en términos de sus características raciales, sólo utiliza esta mirada cuando se refiere a lo que el denominaba “la gente vulgar”.

Al caracterizar a los “otros” a partir de su raza y de sus prácticas, se define sus cuerpos como modelados por la “sensualidad” y el clima; se recurre a elementos como describir su vestuario, sus costumbres, sus oficios y su carácter para mostrarlo como “no decente” opuesto a un “nosotros” que se viste “respetuosamente”. En este relato se encuentra un término de interés, **la respetabilidad**, idea que aparece en el siglo de las luces y aludía a una forma de vida basada en las buenas conductas – sexuales y domésticas, entre otras. (Marre, 2005).

Esta idea de la respetabilidad ayuda a entender por qué los bailes populares en su mayoría van a ser descritos como desórdenes, orgías y bacanales, puesto que al aludir al movimiento, al contacto corporal, se van a definir como “sensuales” y la sensualidad en este caso, se acerca para los viajeros a la idea de una conducta sexual no adecuada.

Encontramos aquí nuevamente una estrategia de oposición, donde el “otro” es inclinado a la sensualidad, los vicios y el ocio, y el “nosotros” es respetable.

En estas descripciones se observa la relación existente entre cuerpo y civilización. Así, desde los modelos de comportamiento occidentales del siglo XIX había un ideal de cuerpo moderno, en el que continuaba la división cuerpo – alma, modelo que se correspondía con el proceso gradual de refinamiento de la sensibilidad desde el cual se había concebido la historia de la humanidad desde Descartes. En este sentido, un cuerpo moderno era delicado, sobrio, racional, de “buenas” costumbres, medido (desde la idea de controlar las pasiones y las emociones).

En el sentido de Elías, sería un cuerpo recipiente de la razón, del entendimiento y de la conciencia. Además, se constituía en una barrera que separa del mundo exterior, sujeto a una autorregulación, es decir, a un proceso de formación de una segunda naturaleza que imponía socialmente frenos a las acciones espontáneas:

Es esta interposición de impulsos contrarios entre los impulsos espontáneos y universales de las personas y la ejecución de la acción la que desde hace algunos siglos - y por razones en las que no hace falta entrar aquí- se ha hecho especialmente profunda, uniforme y amplia sobre todo en las sociedades europeas. Una fina red de regulaciones que cubre de manera relativamente uniforme no sólo algunos, sino todos los ámbitos de la existencia humana... (Eliás, 1990:138).

Así, en las descripciones anteriores puede verse como la mayoría de estos viajeros habían interiorizado esta segunda naturaleza, desde sus procesos de formación y de la sociedad de la que hacían parte, leyendo a los “otros” desde estos parámetros como aquellos que tenían comportamientos no adecuados, bárbaros, sensuales, producto del clima. Estos “otros” tenían una actitud corporal, unos ademanes, vestimentas, gestos, alejados de un ideal de cuerpo “civilizado”.

En este punto es necesario preguntarse: ¿qué pasaba con la formación de esta segunda naturaleza, o de estos procesos de autorregulación en la gente del pueblo de Quito?, ¿qué pueden decir estas descripciones de viajeros de este proceso de civilización en Quito?

Frente a estos interrogantes puede pensarse que los más allegados a la idea de un cuerpo civilizado, es decir los más cercanos a ese “nosotros”, era la élite, pero no toda, sino la más estudiada. Para algunos de los viajeros, ese “nosotros” aludía a la élite anticlerical que se había dejado tocar por las ideas liberales y finalmente, la elite que no se

mezclaba con la “plebe” en los espacios de divertimento. Sin embargo, en pasajes posteriores podrá observarse como para algunos viajeros, las formas de divertimento de la elite no era “civilizada.” De esta manera, la élite de Quito podía convertirse también en un “otro”.

Las descripciones muestran que la gente del pueblo de Quito no había interiorizado esos parámetros de conducta, si bien habían prácticas religiosas, puede deducirse que los controles en torno al cuerpo eran más flexibles que los que tenían interiorizados algunos de los viajeros estudiados. Los bailes y las fiestas eran espacios en los cuales se permitían comportamientos que en tiempo normal eran prohibidos, se observa también, que había una idea de cuerpo que daba cabida a la acción espontánea, es decir, existían sensibilidades sociales respecto al cuerpo que diferían fuertemente del modelo de civilización occidental.

Descripciones de bailes

Partiendo de la diferencia entre discurso de los cuerpos y discurso sobre el cuerpo, interesa hacer un ejercicio de deconstrucción de las narrativas que sobre los cuerpos realizaron los viajeros que visitaron Quito entre 1800 y 1860, con el objetivo de acercarnos a algunas miradas que la gente del pueblo podía tener de su corporeidad. Este ejercicio implica en primer lugar, hacer alusión a las adjetivaciones que los viajeros atribuyeron a los bailes populares, pero dejando claro, que si bien sus visiones podían seguir unos referentes comunes como la idea de raza, progreso y civilización; esas descripciones no eran del todo homogéneas y diferían según la ideología que representaba cada uno de ellos, sus nacionalidades y las épocas en las que visitaron esta ciudad.

La mayoría de viajeros analizados en este trabajo, no eran españoles y compartían un imaginario occidental del progreso que consideraba a España como una nación atrasada; un ejemplo de esta visión la proporciona Holinski, quien veía la herencia Española como la causa de que ciudades como México, Quito y Lima permanecieran en el siglo XVI; las comparaba constantemente con Norteamérica para establecer que Inglaterra había enviado a los más inteligentes para colonizar, mientras que España había enviado a los más ignorantes (Holinski, 1861). El resultado de estos diferentes pasados coloniales era una Norteamérica orgullosa de su comercio, de su

industria, de sus instituciones que miraba con piedad a la segunda mitad de América, menos activa y no tan bien organizada.

Lógicamente esta visión no era compartida por algunos de los viajeros españoles, para quienes el pasado colonial de estos países constituía un periodo de avance y de progreso; mientras que el desorden y los atrasos eran el producto de la Independencia y del mal manejo de los criollos. En esta posición se encontraban aquellos que estaban a favor de un gobierno monárquico. Estas diferencias políticas influían en las descripciones de los viajeros, aunque todos aludieran a ideas de progreso y civilización.

En segundo lugar, el análisis propuesto en este trabajo requiere identificar en esas descripciones, los órdenes corporales de la gente del pueblo que eran negadas, invisibilizadas, descalificadas y discriminadas. Para ello, se hace necesario analizar en esa retórica de los viajeros, las formas de invisibilización y de naturalización que fueron usadas, a través de formas de control, de condescendencias o de concesiones. Del mismo modo, es importante indagar cómo la gente del pueblo influía en las elites a partir de sus bailes y divertimentos, y cómo las elites influían sobre los pobladores calificados como “plebe”, a partir de lo que ellas denominaban “diversiones honestas” o “cultas”.

Este último aspecto toma mayor relevancia, si se observa que los bailes aluden de forma directa a espacios de fiesta y de carnaval, es decir, a espacios de encuentro entre sectores sociales; a tiempos en los cuales existe la posibilidad de subvertir las jerarquías, los órdenes; donde tienen lugar la risa, el juego y se activan todos los sentidos, especialmente el tacto a través del encuentro de los cuerpos que se ponen en escena a partir del baile. Asimismo, el poder hacer uso del espacio público, poder mostrar los cuerpos disfrazados, los movimientos, la música a los demás habitantes, era una forma de visibilizar otros órdenes corporales que también hacían parte de la ciudad.

En la mayoría de las descripciones sobre los bailes populares hechas por los viajeros estudiados, se caracterizan estas prácticas como: “excesos”, “bárbaros”, “vulgares”, “orgías”, “promiscuidad”, “imperfección de nuestra naturaleza”, “locuras”, “extravagancias”, “deshonestidad”; “licenciosos”, “liviandades”, obviamente con

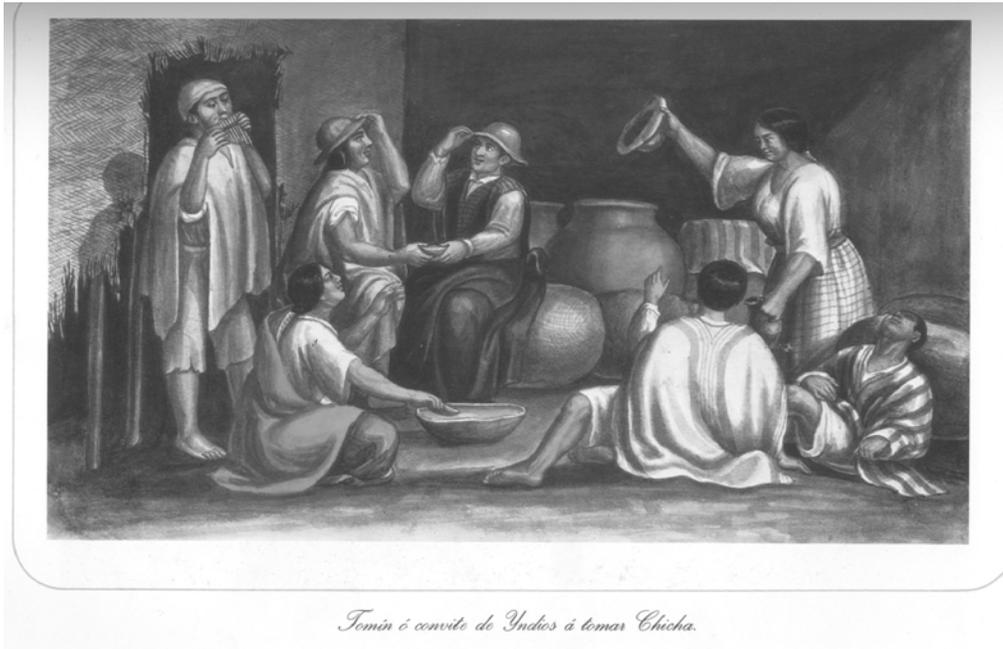
algunas excepciones como el viajero Stevenson (1808)⁴, quien admitía que los bailes eran la diversión favorita de los habitantes de Quito y tenían algunas piezas muy hermosas y agradables (Stevenson, 1994:421).

Si bien, la estrategia de algunos viajeros fue mostrar los bailes de la gente del pueblo como raros, y no comparables con sus “cultas danzas”, en tanto planteaban que ellos si sabían lo que era “bailar bien”; otros viajeros veían estas prácticas como imitación de sus propios bailes, como fue el caso de Stevenson que los comparaba con la bolera española y Hassaurek (1860-1864) con “nuestros cotillones”.

Del mismo modo, otra de las estrategias retóricas utilizadas por algunos de estos personajes era mostrar este tipo de bailes como un divertimento exclusivo de la “plebe” naturalmente inclinada al “vicio, al ocio y a la ebriedad”, intentando ocultar en su discurso el gusto de las elites por la bebida y los fandangos. Al respecto Ulloa (1736) exponía:

La falta de ocupaciones, en que están decentemente ejercitados; la flojedad, y pereza connatural á sus genios; y la ninguna educación, con que se cria la gente vulgar, los conduce con la ociosidad á la establecida costumbre general en todas las Indias, de los Bayles, ó Fandangos. Estos son en Quito muchos más licenciosos y frecuentes; las liviandades llegan a un extremo, que se hace aun en el imaginario abominable; y el desorden es á correspondencia. Semejantes funciones (en que de ningún modo debe considerarse comprendida la Gente lustre, porque sería ofenderlos injustamente) se celebran con abundancia de Aguardiente de Cañas, y chicha, preparada con algún Dulce; cuyos efectos vienen á parar en un total desconcierto. (cit. Romero, 2000:165).

⁴ Para aclarar la fecha en que cada viajero visito Quito y realizó sus descripciones, se colocará el año entre paréntesis al introducir por primera vez cada personaje.



5

Esta necesidad de mostrar que las gentes de “pro” no participaban en estos eventos lo ratifica en sus descripciones Terry (1832), quien aducía que las borracheras eran poco comunes entre los descendientes de españoles, pero los indios y negros si ingerían demasiado alcohol. Contrario a estas apreciaciones, Stevenson deja ver como los espacios de las mascaradas en carnaval e inocentes congregaban a “muchos nobles y gente de pro” que también participaban de los bailes. Del mismo modo, el gusto de las elites por las bebidas y los bailes, lo señala Boussingault (1831) al definir un “puro”, es decir, una fiesta de las elites.

Boussingault describe los “puros” como una “verdadera orgía”, especie de bacanal, una fiesta desordenada donde las damas se emborrachaban. Los puros se realizaban por diversas motivaciones como un suceso favorable, un cambio de domicilio o el estreno de una casa. Los bailes que en estas reuniones se realizaban eran “boleros desenfrenados”, el molet-molet que consistía en danzar alrededor de una botella de “marrasquino” que se colocaba en el suelo, se realizaban “pasos fantásticos” y quien tumbara la botella estaba obligado a beber un vaso de licor (Boussingault, 2004: Capítulo XXIV).

⁵ Imagen tomada del texto “*Imágenes del Ecuador del siglo XIX. Juan Agustín Guerrero*” pg. 93.

Las adjetivaciones usadas por los viajeros al referirse a los bailes populares reflejan estrategias retóricas usadas para construir discursos sobre los cuerpos de los “otros” en Quito. Hasta el momento podemos ver en ellas subvaloración, descalificación, discriminación y por último estratificación, en aquellos viajeros que intentaban mostrar que las élites no participaban de estas prácticas y que ellas eran connaturales a la gente del pueblo.

Otra estrategia retórica utilizada por algunos viajeros en sus descripciones fue representar estos cuerpos como exóticos y pintorescos. De esta manera, Holinski y Osculati dieron predominancia a la descripción de los vestuarios, los adornos, “la música primitiva”, el uso de plumas, lanzas, el colorido, los pies descalzos y la adecuación de los espacios. Un ejemplo del interés por describir los espacios lo ofrece Osculati, al referirse a la plaza en la fiesta de Octava de Corpus Christi: “...Adornada con arcos de triunfo de flores, mirtos y frutas de toda clase, entre los cuales se veía colgados muchos animales vivos, como conejos, cabritos, que bárbaramente expuestos a un sol abrazador berreaban quejumbrosamente” (Osculati, 2000:49). Aducía que estas ofrendas las hacían los indios y quedaban en poder del cura párroco. Vale la pena recalcar que para otros viajeros como Boussingault, no sólo eran “exóticos, extravagantes y desordenados” los bailes de la gente del pueblo sino también, los de las élites.

Esta estrategia de mostrar los cuerpos de los “otros” como exóticos y pintorescos, refleja un mecanismo de borramiento porque desconoce la cultura de aquellos de los que se habla, desconoce su historia y los lugares desde los cuales se construía un sentido. Los muestra con una naturaleza un tanto animal, como seres que aún no dejan atrás su mundo “salvaje”. Igualmente, cuando Osculati califica como “fanática” la costumbre de los danzantes de contraer deudas para hacerse a los trajes, no permite advertir cuál era el sentido que ellos daban a estas participaciones, ni por qué consideraban un privilegio este tipo de representaciones.

De lo que si da cuenta Osculati, es que a los danzantes en tiempos de fiesta se les atribuía ciertas concesiones como entrar en casas a las cuales tenían vedado el paso en tiempo ordinario, lo cual era visto por el viajero como desorden e irrespeto. De estas condescendencias da cuenta Avendaño (1857- 1858) quien afirmaba que por las noches

se hacían bailes de trajes y máscaras; se acostumbraba recibir en las casas las mascaradas, a quienes se les brindaba refrescos, cenas y otros agazajos:

Recorrían las músicas las calles; los balcones de las plazas estaban llenas de concurrencia; disfrazándose los niños, los jóvenes, y los viejos; confundíanse las clases y todo era bulla y algazara por espacio de más de quince días (Avendaño, 1985:206).

En este pasaje puede verse una de las formas en que los bailes, las fiestas y el carnaval cuestionaban el orden establecido, puesto que permitía encuentros de distintos sectores sociales en una sociedad donde la división social producto de la raza y la riqueza era predominante.

Siguiendo esta misma figura retórica, Miguel María Lisboa alude a los disfraces utilizados en las ceremonias religiosas como grotescas figuras: “El ángel danzante, enmascarado y con su espada de fuego, sale en la procesión del Corpus Christi; el alma santa, con su birrete más alto que el segundo piso de las casas, es figurante de las procesiones de la semana santa” (Lisboa, 1954: 312). Plantea que estas prácticas tenían sentido en antaño cuando estaban en manos de los Jesuitas y que veían en ellas formas de cristianizar a un pueblo “atrasado, simple e ignorante”, pero no en el momento de su relato, donde dicho pueblo las asumía sin la dirección de un clero jerárquico.



Danzante.

6

⁶ Imagen tomada del texto “*Imágenes del Ecuador del siglo XIX. Juan Agustín Guerrero*” pg. 80.

Contrario a lo descrito por estos viajeros, la figura del danzante muestra un orden corporal que da cuenta de una forma distinta de concebir la idea de privilegio, para el danzante era importante recibir aplausos, ser visto, comunicar con su cuerpo y con sus movimientos. El hecho de que algunos miembros de las elites se disfrazaran en época de carnaval o dieran entrada en sus casas a los danzantes y les ofrecieran bebidas, también refleja que ellos reconocían estas prácticas, las aceptaban y las validaban en tiempos de fiesta. En este punto se evidencia una forma en que las costumbres de la gente del pueblo influían en las de las élites.

Otra descripción sobre los bailes que se repite, es la asociación de estas prácticas con la ociosidad. Ulloa y Osculati expresaban que la gente del pueblo era ociosa porque participaban en estas fiestas y bailes, olvidándose de trabajar. Este tipo de argumentación refleja como se iba estableciendo la economía política moral que requería el capitalismo para fundamentar el trabajo como un valor central, y el ocio como un vicio deplorable. Si bien, estos dos viajeros escriben en periodos diferentes, el primero en 1846 y Ulloa en 1736, se observa cómo la imagen de un cuerpo productivo y trabajador se va imponiendo, asociado lógicamente a la idea de progreso. Encontramos aquí un orden corporal hegemónico, el del cuerpo productivo, que es corroborado por Brandin en 1828:

(...) la embriaguez, el juego, el hurto, lo practican con batería, osados, sutiles al acceso. La falta de ocupaciones y de educación con que se cría la gente vulgar, la conduce con la ociosidad a todo estos vicio, y, a la establecida costumbre de los bayles ó fandangos muy licenciosos, los excesos y desórdenes corresponden a semejante función (Brandin, 1826: 97).

Por otra parte, se veían los bailes como desorden y promiscuidad porque daba ocasión a la mezcla de sexos, esto lo deja ver Boussingault al describir el “puro”, pero también Terry al describir una boda de un pulpero.

Durante dos días y dos noches seguidas habíamos estado escuchando el toque de un tambor y de otros instrumentos, el canto mezclado con risa y gritos orgiásticos, todo procedente de una casa al frente nuestro cuya puerta estaba siempre cerrada (Terry, 1994: 140-141).

Según Terry, una fiesta de este tipo podía durar no menos de cuatro días y hasta seis u ocho. Expresa que luego de la boda los invitados iban a la casa del novio y pasaban todo el día bailando y bebiendo chicha y aguardiente. Durante el festejo la persona más

aplaudida era aquella que más bailara y más bebiera, los músicos eran reemplazados en determinados momentos para que pasaran a tomar sus lugares entre los bailarines. Finalmente, ante el cansancio: “hombres y mujeres caen promiscuamente en las bancas o en el suelo, o en el lugar donde se hayan derrumbado” (Ídem)

La preocupación por la mixtura de sexos continuaba, incluso, en un viajero como Boussingault que ha sido definido como anticlerical y republicano moderado. Este personaje aludía a los puros como excesos en los cuales él no participaba porque podían llegar a “proporciones monstruosas” en tanto: “...era una mezcla tremenda, ya no se reconocían los sexos”. Se observa como los bailes se ligaban a la idea de “cuerpos sensuales”, presentando estas prácticas como moralmente no aceptables, aunque, es necesario recalcar que en este viajero, esta preocupación no aludía a la moral cristiana, sino al pensamiento ilustrado de la época que miraba con recelo el contacto entre los cuerpos.

Este interés por evitar el contacto de sexos expresa, en términos de Elias, un cambio en la actitud frente a las relaciones de hombres y mujeres en la época moderna, y muestra que este cambio es el resultado de un proceso civilizatorio (Elias, 1993). Al respecto, Avendaño planteaba en 1857: “hoy la humanidad se va volviendo algo más seria y la fiesta de los locos y del asno visiblemente decae” (Avendaño, 1985:205). Sin embargo, este cambio de actitud en América, en ciertos espacios como los de las fiestas y el carnaval no había sido asumido, lo cual evidencia la existencia de otros órdenes corporales caracterizados por el contacto.

De igual forma, las adjetivaciones que algunos de estos viajeros hicieron del carnaval como desorden, orgía, bacanal, refleja que dentro de la escala de valores de estos personajes este tipo distensiones no se correspondían a la idea de civilización que ellos poseían. El cuerpo que se ponía en escena en el carnaval, era un cuerpo eufórico, ebrio, embargado por la risa, la burla, que danzaba y se disfrazaba, que por lo tanto no se correspondía con el de las sociedades occidentales, que según Bretón optaron por la distancia: “...y por tanto, privilegiaron la mirada y, al mismo tiempo, condenaron el olfato, al tacto, al oído; e incluso al gusto a la indigencia” (Grosso, 2005: 16).

Esta visiones ilustradas en torno al carnaval influyeron en parte de las elites ecuatorianas, reflejo de ello eran los controles ejercidos sobre estas celebraciones como

un ejemplo de esta influencia se puede citar los esfuerzos del presidente Rocafuerte por extirpar el carnaval.

La última estrategia discursiva que encontramos en los relatos de algunos de estos viajeros, es la de conectar los bailes realizados por la población indígena con sus antiguas costumbres antes de la llegada de los españoles. Al respecto Hassaurek expresaba: “En sus fiestas bailan y cantan al son de los tambores y rondadores, o de cualquier instrumento que se parezca a sus antiguos rabeles. Un sólo ritmo monótono es el que ejecutan, bailan y cantan durante horas y días...” (Hassaurek, 1997: 216). En este punto, es interesante preguntarse: ¿este ritmo que el viajero calificaba como “monótono” qué significaciones tenía para los danzantes?, ¿a qué modos de representación, maneras de hacer y concepciones del mundo estaba vinculado?. Es claro que estas significaciones no lograban ser captadas por el viajero desde la cultura somática a la que pertenecía.



7

⁷ Imagen tomada del texto “*Imágenes del Ecuador del siglo XIX. Juan Agustín Guerrero*” pg. 81.

Esta tendencia de asociar las danzas con un pasado indígena puede observarse también en Holinski (1851) y Osculati (1846-1848). Este último hace referencia a la presencia de danzas indígenas en las fiestas religiosas como una costumbre antiquísima que los curas no habían logrado desarraigar de los indios. Es necesario aclarar que la documentación de la época muestra que la posición del clero frente a los bailes populares no era homogénea, algunos curas los atacaban viendo en ellas prácticas gentiles, mientras otros, eran los encargados de organizar el desarrollo de este tipo de presentaciones, quizás porque lo seguían viendo como una forma de cristianizar, o bien, porque económicamente les proporcionaba beneficios. También, se visibiliza el gusto de algunos miembros del clero por participar en bailes e incluso, por disfrazarse, obviamente siendo censurados por sus superiores.

Cultura somática presente en las descripciones de los viajeros

En este aparte interesa indagar por la cultura somática que reflejan estas adjetivaciones que los viajeros realizaron de los bailes. Como se expresó en el primer capítulo, esta cultura alude a los referentes hegemónicos a partir de los cuales se construían las imágenes en torno al cuerpo en el periodo de estudio, porque refiere al conjunto de factores involucrados cuando se intenta captar el orden corporal en el que el cuerpo puede entenderse como terreno existencial de la cultura (Pedraza, 2009:1). En este sentido, esta cultura favorece y promueve que se vivan ciertas experiencias y la sociedad dispone de ciertos “escenarios” para que tales experiencias se tengan y se interpreten tanto perceptivamente como discursivamente de formas particulares (Pedraza, 2009: 7).

Cómo se ha expresado, así la posición de los viajeros fuera adversa o condescendiente con las danzas populares, al advertir en ellas enlaces y movimientos hermosos y agradables, estas descripciones reflejan una cultura del cuerpo guiada por los referentes de civilización, progreso, teorías deterministas y existencia de razas. Se observa como en estas representaciones sobre la corporalidad de los “otros” esta reflejada la racionalidad europea y de otros países considerados en la época como civilizados. Racionalidad que daba continuidad a imágenes arquetípicas como lo “femenino”, lo “animal”, lo “vulgar” y lo “bárbaro” para hacer alusión a las figuras consideradas como socialmente punibles y despreciables: “Estos gestos valorativos,

reiterados durante siglos cristalizaron en el concepto renacentista y moderno de “civilización” (Grosso, 2005: 11).

Estos referentes dominantes que caracterizaron la cultura somática de la época muestra como el cuerpo es un producto de la historia, de una experiencia que resulta de cada cultura y sociedad en la que se inscribe. En este sentido, su estudio posibilita la reconstrucción de las bases sobre las cuales se asientan los mecanismos de interrelación cultural y las ideologías que gobiernan los comportamientos (Borja, 2002). Así, las descripciones de viajeros constatan que cada sociedad tiene su cuerpo sometido a una administración social: obedece a reglas, rituales de interrelación y a escenificaciones cotidianas. Desde esta perspectiva, se observa que en el periodo de estudio se construyeron maneras de concebir el cuerpo que respondían a sistemas de valores y sentidos de orden que querían imponerse.

El hecho de que las imágenes sobre el cuerpo de los “otros” construidas en el siglo XIX siguieran estos arquetipos, explica en parte, por qué si los viajeros estudiados en este capítulo hicieron sus descripciones dentro de un periodo de 60 años, éstas mantuvieron los mismos referentes. Si bien, a nivel político pudieron tener distintas posiciones, ocupaciones y nacionalidades, sus percepciones estaban enmarcadas en la idea occidental de civilización y progreso; sus imágenes del cuerpo tenían como referente la imagen ideal construida del “cuerpo moderno”. Aunque existen algunas diferencias entre ellos al presentar a los “otros”, el común denominador de estas descripciones es mostrar los cuerpos como “bárbaros”, “exóticos” a partir de “características raciales”.

La autoridad que en esta época tenían estos viajeros, algunos como científicos naturalistas, otros como políticos (cónsules o delegados de sus países), o comerciantes interesados en contar sus historias “exóticas”, posibilitaba que sus obras fueran publicadas y contaran con el apoyo de algunas instituciones científicas o de sus gobiernos. Permitía también, que sus obras llegaran al público lector en sus países, e incluso, a las élites criollas y que sus descripciones tuvieran un estatuto de “verdad” en la época.

Estas condiciones de posibilidad explican por qué estos discursos sobre los cuerpos se consideraron “verdaderos” o científicamente “aprobados”, lo cual hacía que las adjetivaciones y categorías se naturalizaran. En este caso, el lenguaje se usa como:

“...un medio y como medium (elemento “natural) de la racionalidad científica, y como canal de “civilización” del oscuro y resistente mundo social de los cuerpos” (Grosso, 2005: 7). Un lenguaje que invisibiliza, desconoce, descalifica, discrimina otras formas de construir sentido en torno al cuerpo. Así, estas imágenes construidas por los viajeros permiten develar las relaciones de poder, al advertir quiénes tenían el poder de definir y nombrar a los “otros”, permiten además, observar cómo estas definiciones pasaban por el cuerpo mismo, planteando de esta manera el cuerpo como escenario donde se ejerce el poder.

Como se ha expresado, en las descripciones de viajeros esta presente la intencionalidad de imponer imágenes sobre el cuerpo, sin embargo, en ellas se refleja una lucha cultural en la imposición de sentidos, una lucha entre sensibilidades y percepciones distintas, que permiten entender por qué si en el siglo XIX ya se daban por sentadas determinadas pautas de comportamiento en Occidente, otros pueblos, e incluso, personas consideradas “plebe” en los llamados países occidentales, aún no las asumían porque los controles en torno al cuerpo no habían llegado a un alto grado de efectividad. Teniendo en cuenta la existencia de sensibilidades distintas, interesa preguntarse por aquellos otros órdenes corporales que pueden evidenciarse en las descripciones de los viajeros, que subvertían y no lograron ser reducidas por completo a la cultura somática predominante en la época.

En primer lugar, encontramos los bailes como expresión de divertimento público, como forma de celebrar fiestas religiosas y el carnaval; prácticas que posibilitaban la apropiación del espacio público de forma diferente, a partir del contacto, la risa, el juego, la multitud que se tocaba y que acompañaba su alborozo con chicha y aguardiente. Encontramos la imagen de un cuerpo que goza y que a través de ese gozo invierte las jerarquías propias de los tiempos ordinarios, es decir, no festivos.

En segundo lugar, encontramos la idea de cuerpos que se disfrazan y a través de estos disfraces comunican, ya sea reminiscencias de épocas anteriores, pero lo más importante, es que ponen en escena cuerpos que tienen costumbres distintas, no europeas, que muestran percepciones diferentes en torno a la naturaleza, a la vida social, a las divinidades, a la manera de celebrar. Quizás a partir de este contexto puede comprenderse por qué para muchos danzantes era un privilegio participar en estos bailes

en ceremonias del Corpus Christi, como una forma de reconocimiento social, de ser parte de la ciudad y de sus espacios de festejo.

En tercer lugar, se evidencia que la idea de cuerpo trabajador como un ideal a alcanzar desde la idea del progreso, no era el de muchos de estos pobladores aunque, ellos siempre habían realizado trabajos manuales o de servicios en la ciudad, aguateros, barrenderos, huasicamas, cargadores, o comerciantes que proveían de productos el mercado de la ciudad. Sin embargo, los espacios de descanso y de fiesta eran deseables para ellos, por esta razón, para Osculati en 1846, le fue difícil encontrar cargadores en un tiempo donde todo el pueblo estaba en celebración. Lo que para los viajeros era ociosidad para la gente del pueblo e incluso, para las elites que participaban en ellas eran espacios de encuentro, goce, risa, distensión pero también, de nuevas tensiones para quienes consideraban estos espacios como desorden y reflejo de la “imperfección de la naturaleza humana”. Era la posibilidad para los danzantes de ser reconocidos y de entrar a casas donde en tiempo ordinario no lo podían hacer. Esta mirada enriquecedora del descanso y del divertimento, muestra una escala de valores diferente a la de occidente “civilizado”.

Realizar un discurso de los cuerpos a partir del discurso sobre los cuerpos dejado por los viajeros, implica entender otras formas de construir sentido, de reconocer las experiencias que se vivían en este tipo de bailes, la gestualidad que se ponía en escena, que si bien era vista como “extravagante” por algunos extranjeros, requiere saber que significaba en términos de poner en escena en el espacio público, un cuerpo que se expresaba motivado por pasiones, concepciones, creencias, gustos, sentidos, que desde la cultura somática hegemónica construida por la idea de civilización, era descalificada y vista simplemente como ejemplo de “barbarie”, “salvajismo” y del pasado “barroco” dejado por España.

De igual manera, en estos espacios de fiesta, bailes y carnaval, la burla era permitida; se tenía la licencia de disfrazarse de una autoridad y reírse de ella, sin que se pudiera tomar represalias, porque la burla era legitimada en el espacio carnavalesco. Así, en las descripciones analizadas se constatan los planteamientos de Bajtin del carnaval como parodia de la vida cotidiana y como “mundo al revés”:

(...) esta eliminación provisional, a la vez ideal y efectiva, de las relaciones jerárquicas entre los individuos, creaba en la plaza pública un tipo particular de comunicación inconcebible en situaciones normales. Se elaboraban formas especiales de lenguaje y de los ademanes, francos y sin constricciones, que

abolían toda distancia entre los individuos en comunicación, liberados de las normas corrientes de la etiqueta y las reglas de conducta” (Bajtín, 1974: 16).

En estas descripciones de viajeros se constata el argumento que presenta los disfraces como una ayuda para crear un mundo de mediación, encuentro y compensación moral, que en este caso, se refleja en el hecho de poder burlarse de un superior.



8

La preocupación de algunos viajeros por la promiscuidad y el encuentro de sexos, deja ver un orden corporal distinto en los bailes de la gente del pueblo, un cuerpo que no cede al recato, sino que por el contrario, se expresa, se toca, sin separar hombres de mujeres, prácticas que pueden reflejar una idea de sensualidad que no era vista como pecaminosa, sino como goce. En estos espacios si se concedía valor a otros sentidos que no eran únicamente los valorados por la ciencia occidental, es decir, la vista y el oído. Por el contrario, en estas celebraciones el tacto era central y quizás también el gusto y el olfato, si se tiene en cuenta las bebidas, y las comidas que acompañaban estos festejos.

Se plantea que en el siglo XIX la vista empieza a distanciarse de los otros sentidos en cuanto a su importancia cultural a partir de los siglos XVIII y XIX, cuando se la asoció a la ciencia. Se asoció la visión con el sentido de la civilización (Classen, 1997: 4). Se instituye así, una división de los sentidos entre superiores e inferiores, dentro de estos últimos estaban el olfato, el tacto y el gusto, que se catalogaban como cercanos a la naturaleza de los “animales” o de las sociedades “primitivas”.

⁸ Imagen tomada del texto “*Imágenes del Ecuador del siglo XIX. Juan Agustín Guerrero*” pg. 84.

Esta división de los sentidos esta relacionada con el interés de alejar del ser humano, todas aquellas características que pudieran considerarse cercanas a la naturaleza animal: “...en el curso del movimiento civilizatorio, los seres humanos tratan de reprimir todo aquello que encuentran en sí mismos como “caracteres animales” (Elias, 1993:163). Se veían así unos sentidos menos humanos que otros.

Si bien, en la cultura somática predominante en la época podía verse reflejada esta división de los sentidos, lo que interesa es resaltar que en los órdenes corporales de la gente del pueblo e incluso, de algunos grupos de la elite que participaban en estos bailes y celebraciones, esa idea no había sido asumida, no era parte de sus cuerpos y así pudiera serlo en el caso de las elites, existían espacios en los cuales podía dejarse a un lado estas visiones.

En la descripción que Terry hace de la boda de un pulpero puede observarse algunas de las prácticas que se llevaban a cabo en estas celebraciones, en primer lugar, podía durar entre 4 y 8 días, se realizaba en las casas a puerta cerrada, y quien entrara sólo podía salir de ella cuando la fiesta terminara. Había bailes, se cantaba, había músicos con sus instrumentos, se destaca la presencia de tambores, bebida, había peleas y risas. Siendo tantos días podía pensarse que la gente ante el cansancio descansaba, pero retomaba posteriormente el festejo. Interesa advertir la duración de estos festejos; sería interesante tener más información respecto a cómo se financiaba la celebración, si los invitados participaban ofreciendo bebida y comida. Igualmente, puede deducirse que a pesar del celo que mostraban algunas autoridades frente a la celebración de fandangos en las casas y los sermones con que algunos curas atacaban estas prácticas, para la gente del pueblo era parte de sus costumbres celebrar de esta manera y otorgar un gran espacio de tiempo al desarrollo de las mismas.

Se constata un distanciamiento entre las políticas y medidas adoptadas por algunas autoridades civiles y eclesiales en torno a perseguir los fandangos (de las cuales se ha dejado evidencia en los archivos) y las prácticas instituidas y desarrolladas por la gente del pueblo. Esta descripción de Terry muestra que en 1832 esta forma de celebrar era legítima para varios grupos de la sociedad.

Cabe recalcar que si bien en la época, la influencia de la Iglesia era fuerte en la gente del pueblo, los órdenes corporales distintos que muestran los bailes populares evidencian que estas personas resignificaban la moral cristiana, al punto de lograr que

sus prácticas hicieran parte de importantes celebraciones religiosas como el Corpus Christi. Además, en la participación de los indígenas en las ceremonias religiosas se puede apreciar un ejemplo del rol mediador de estas danzas entre estratos sociales y culturales diversos, pues si bien, estas prácticas las llevaban a cabo indígenas, en el espacio de la fiesta participaban también otros sectores de la población que presenciaban los bailes, los aplaudía y se integraban con la muchedumbre.

De igual manera, la participación de las danzas indígenas en las fiestas religiosas es una muestra de cómo los sectores denominados “plebe” jugaron un papel en el proceso de autodefinirse, ya fuera a través de ejercicios de negociación o de resistencia frente a las representaciones dominantes; logrando que algunas de sus concepciones de cuerpo pervivieran e incluso, llegaron a ser apropiadas o reactualizadas por el orden oficial.

Conclusiones

Las descripciones de los viajeros analizados muestran que la cultura somática de parte del siglo XIX, respondió a las ideas de progreso, civilización y a una imagen racializada del cuerpo que supuso todo un mecanismo de administración social a partir del cual se reglaban los cuerpos de acuerdo a la raza a la que se pertenecía, los lugares que debían ocupar y las formas de interrelacionarse. Esta forma racista utilizada para definir a los “otros”, hizo que estos relatos dejaran de lado la existencia de gente del pueblo que eran blancos, pero que vivían en condiciones económicamente precarias.

De igual manera, en el texto se evidenció que las fronteras raciales no eran del todo infranqueables porque los espacios de las fiestas y el carnaval se constituyeron en momentos donde las razas se mezclaban, donde se invertían las jerarquías y se subvertía el orden cotidiano. Las descripciones de Boussingault y Stevenson confirmaron estos planteamientos de las fiestas y los bailes como situados fuera del “día a día” que tienen un carácter aglutinador de personas, grupos y clases sociales. De esta manera, las fiestas religiosas juntan en un mismo momento al pueblo y a las autoridades, los santos y los pecadores, los hombres sanos y los enfermos (DaMatta, 2002).

El mundo al revés que implicaba el carnaval y las fiestas, da cuenta de órdenes corporales en tensión durante este periodo, por un lado, el de los ilustrados que perseguían estas festividades por alejarse de los parámetros de civilización, y por el

otro, los de los distintos grupos que participaban y mantenían este tipo de celebración. Desde el discurso científico de la época no existía el interés ni la capacidad para reconocer estas prácticas, que no podían verse como educadas, sino al contrario, como el producto de la ignorancia. Desde esta forma determinista y racalista que caracterizó la cultura somática de esta época, era imposible ver las prácticas de los “otros” como expresiones culturales, como otras formas de generar sentidos, porque de plano y antes de poder conocerlas a fondo, se subvaloraban, se discriminaban y sólo se les reconocía su carácter “pintoresco y exótico”, sin interesarse por entender los otros órdenes corporales que se estaban poniendo en juego. Las descripciones de los viajeros a pesar de las diferencias existentes entre ellos a nivel político, muestra que ellos: “... no buscaron juzgar a los habitantes de países exóticos a través de elementos tomados de sus propias tradiciones (Litvak, 1984:20).

Este capítulo demostró que las fiestas, carnavales y celebraciones religiosas que se realizaban en América, transgredieron la idea de civilización que intentaban difundir los viajeros analizados, más si se tiene en cuenta las prácticas barrocas que se conservaban en estos territorios, entendidas como formas de teatralizar, exacerbar los sentimientos y exteriorizar los mundos interiores; características que la mayoría de viajeros atribuían a la herencia colonial española vista por algunos de ellos como “atrasada”.

Por otra parte, se constató que las ideas construidas por los viajeros en torno al cuerpo influyeron a las elites ecuatorianas, independientemente de sus posiciones políticas, esto puede verse en la continuidad que se dio a la esclavitud y al tributo indígena, lo cual muestra que los discursos racialistas hacían parte del pensamiento de los políticos ecuatorianos en el siglo XIX, que seguían las tesis de Gabineau y de Renán, sobre la existencia de razas superiores e inferiores. Sin embargo, estos discursos racialistas en la medida que fueron apropiados en el espacio americano, tuvieron cambios y una prueba de ello fue la resistencia que expresaron las elites criollas a la idea de que el clima americano, los constituía a ellos mismos, en seres inferiores respecto a los europeos.

Finalmente, se precisó que los discursos que los viajeros estudiados construyeron sobre los cuerpos de los “otros”, al intentar leerlos desde la cultura somática occidental de civilización y progreso, desconoció, descalificó, borró, otras

formas de construir sentidos en torno al cuerpo por parte de la gente del pueblo. Aunque, es necesario plantear que la muestra de viajeros trabajados en este trabajo da cuenta de las imágenes predominantes sobre el cuerpo en el siglo XIX en los círculos ilustrados, pero deja por fuera la mirada de aquellos intelectuales críticos a la idea de progreso. En este sentido, sería importante en posteriores investigaciones profundizar en estas otras miradas, conocer cuáles fueron sus canales de difusión, indagar si estas ideas y estas personas llegaron a los países americanos recién independizados y cuál fue su influencia en estos lugares. Asimismo, sería importante analizar si propusieron imágenes diferentes a las expuestas aquí sobre el cuerpo de la gente del pueblo y sobre sus propios cuerpos, visiones que podían dar un mayor espacio a las pasiones, a las emociones y a lo culturalmente distinto.

CAPÍTULO IV LOS FANDANGOS EN EL IMAGINARIO DE LOS RELIGIOSOS

En el capítulo anterior se analizaron las miradas que los viajeros construyeron en torno a los cuerpos de la gente del pueblo de Quito; en este capítulo interesa analizar las miradas que los obispos y curas dejaron reseñadas en algunos de sus escritos. Se advierte que estos personajes se constituyeron en autoridades que contaban con la potestad de definir a los “otros”, al constituirse a partir de la institución que representaban, la Iglesia, en pastores y modelos a seguir por ser los representantes de Dios en el mundo. Este era el espacio de enunciación desde el cual las autoridades religiosas construían sentidos de orden, imponían reglas para moldear los cuerpos según un ideal de cuerpo cristiano al que siempre aludían en sus discursos.

La documentación obtenida para analizar la visión que tenían algunos clérigos sobre los bailes populares, hace referencia a sermones y cartas pastorales que obispos de Quito dirigían al clero y a sus feligreses. Además, se examinan expedientes en los cuales se refleja la lucha de poderes entre la autoridad eclesiástica y civil, en torno a quiénes eran los encargados de regir en materia de divertimentos populares. Así, se encuentran casos donde algunos religiosos demandaban a gobernadores o corregidores por no respetar las ceremonias de la Iglesia y viceversa, demandas de autoridades civiles que se quejaban por el abuso que los curas cometían con los indígenas al obligarlos a participar y correr con los gastos de las fiestas religiosas.

Estas tensiones proporcionan elementos que evidencian como en la época ese “nosotros” que tenía la potestad de definir a los “otros”, de establecer sentidos y prácticas en torno a los cuerpos, no era homogéneo, por el contrario, divergía y estaba representado por sectores de la población que se enfrentaban entre sí.

Siendo este el contexto que nos ofrecen las fuentes trabajadas, se procederá en este capítulo a reconstruir el imaginario que algunos religiosos tenían de los fandangos, para desde allí vislumbrar las concepciones de cuerpo que podían estar presentes. Para ello se iniciará con el estudio de las adjetivaciones que desde años anteriores a 1800 se hacía de estas prácticas; se analizarán las definiciones que sobre ellos mismos hacían los religiosos como pastores que debían guiar a la sociedad y se aludirá a la necesidad que se veía en la época de impedir la relajación de costumbres al interior de las órdenes religiosas. Finalmente, se hará referencia al empeño que pusieron en controlar los

fandangos, pero también, el énfasis colocado en juzgar la participación de las mujeres en estos bailes.

Sermones y cartas pastorales en torno a los fandangos

Llama la atención observar el interés que despertó en muchos obispos este tipo de prácticas con las que el pueblo se divertía. Se hizo referencia a ellas en diferentes épocas, ligándolas con las pasiones humanas que desde el discurso cristiano, debían ser controladas por dar ocasión al pecado y a los excesos que disgustaban a la Majestad Divina. El ideal de cuerpo cristiano al que aluden los obispos en sus sermones tiene una clara relación con la concepción medieval del cuerpo, donde desde la visión de la Iglesia, los impulsos de la carne debían ser frenados expulsando así el mal desatado por los excesos de la sexualidad.

Desde esta mirada puede entenderse la constante adjetivación de los fandangos en términos sexuales, porque al ser el cuerpo quien se expresaba a través de movimientos, gestos y el contacto; se evidenciaba en ellos un espacio de goce corporal que desde la visión medieval cristiana debía ser frenado porque como lo expresaba San Agustín: “el mal procede del cuerpo, por lo tanto de la mujer, inferior, carnal”. En este periodo era más fácil ligar a la mujer con la sexualidad, la sensualidad y el pecado, mientras que el hombre se definía como la semejanza de Dios.

A partir de los sermones, de las cartas pastorales y de los decretos, los obispos hacían referencia a distintos temas que según ellos eran primordiales debido a la situación que vivía la ciudad en cada época. Aludían así a la educación religiosa, a la formación del clero, a la reforma de costumbres, y en este último tema, la referencia a los divertimentos públicos era reiterativa.

El papel de este tipo de sermones y cartas pastorales en la sociedad de la época no es muy claro, en tanto si bien se expresa un interés de las autoridades religiosas de prohibir este tipo de prácticas, el desarrollo de las mismas, incluso en ceremonias religiosas, era una costumbre arraigada no sólo en la gente del pueblo, sino también, en las elites que gustaban de los bailes, procesiones, mascaradas y juegos de carnaval. Estos discursos iban dirigidos al clero, a algunas autoridades civiles y a los feligreses, siendo los curas los encargados de transmitirlo.

La mirada de los religiosos frente a los divertimentos populares muestra una tensión entre quienes seguían reforzando prácticas barrocas en las celebraciones religiosas y quienes ya influenciados por la visión ilustrada de las Reformas Borbónicas, estaban interesados en desterrar del culto las expresiones profanas. En el capítulo de contexto se aludió a los distintos esfuerzos por erradicar a los danzantes de las fiestas del Corpus Christi; estos intentos los encontramos también en Perú, en concilios y constituciones sinodales como la de Lobo Guerrero y de Arias Ugarte, donde figuran prohibiciones al empleo de música y de bailes profanos al interior del templo (Estenssoro, 1989: 86).

Lo importante de los sermones analizados en este capítulo, es que así no fueran acatados por algunos sectores de la sociedad y por muchos párrocos de barrios y pueblos, si advierten un conflicto entre la mirada de la Iglesia y los divertimentos populares cuya presencia en ceremonias religiosas eran vistas como no sacras. Por otra parte, estos discursos permiten apreciar que a pesar de la mirada controladora del cuerpo que se intentaba ejercer para frenar las ocasiones de goce y divertimento, se logró imponer como una costumbre la posibilidad de participar en espacios donde el cuerpo ríe, baila, se aglutina con otros cuerpos y se invierte el orden social.

Se observa la intencionalidad de las autoridades eclesiales de establecer sentidos de orden en torno al cuerpo, es decir, un ideal de cuerpo donde se valoraba más la parte espiritual que la corporal; el cuerpo debía ser sede del espíritu, debía agradar a Dios. Desde esta perspectiva, la danza constituía una amenaza porque aludía a la sensualidad, al contacto entre cuerpos y por esta razón, la mayoría de obispos y clérigos se referían a ella en términos sexuales. Para el caso de Lima, el obispo Barroeta en 1757 mostraba inquietud por la “sensualidad del comportamiento espontáneo de los sectores bajos en la fiesta” (cit. Estenssoro, 1989: 96).

Este mismo obispo descalificaba las escuelas de danza que bajo pretexto de recoger limosnas para alguna imagen, realizaban bailes en las noches, donde se congregaban mulatos y negros. Esta cita es de interés porque alude al uso de disfraces, se expresaba que algunos de los participantes se vestían como mujeres, lo cual llevaba a que el obispo se refiriera a ellos como “nefandos sodomitas” (cit. Estenssoro, 1989:96). Se constata en esta cita, como el uso de disfraces en las fiestas, permitía: invertir jerarquías, aludir a figuras periféricas del mundo social, focalizar la atención en lo ilícito, en lo que estaba en los márgenes y a su vez, posibilitaba la burla de preceptos de

la Iglesia. Así, se ejemplifica como “Los vestidos ayudan a crear un mundo de mediación, encuentro y compensación moral” (DaMatta, 2002: 73), porque hacía posible poner en escena un cuerpo de hombre disfrazado de mujer, lo cual no era posible en tiempos ordinarios.

Es importante advertir que el ideal de cuerpo cristiano no logró permear a gran parte de la sociedad en la época estudiada, la gente era cristiana, asistía a sus rituales, pero lograba insertar en esos espacios sus propias prácticas, sus costumbres y ponía en escena otras formas de vivir el cuerpo.

Contextualización de la persecución eclesial a los fandangos

A finales del siglo XVIII hay evidencia de persecución a los fandangos por parte de las autoridades eclesiales. Esta situación se refleja en una obra que el cura de la compañía de Jesús Pedro Joseph Milanesio dedica a la Real Audiencia de Quito, un año después de los acontecimientos políticos de revueltas populares que se desataron en la ciudad en 1765. Ante esta circunstancia el religioso analiza la situación de desorden e identifica los que según él son los principales vicios que destruyen la ciudad. El título de su escrito es bastante sugestivo: “La Hidra de Muchas cabezas, es a saber los enemigos, y vicios capitales, que destruyen la ciudad de Quito descubiertos para la enmienda a sus nobles ciudadanos, y combatirlas con las armas de la Doctrina Christiana”.

Este documento muestra que para este religioso era clave el papel de la Iglesia en el mantenimiento del orden público de la ciudad, para evitar las rebeliones políticas a partir del control moral y así impedir el “furor ciego de una gente inculta, de un vulgo desenfrenado, de una chusma victoriosa” (Milanesio, 1766:1) . Si bien, reconocía que un gran problema de la ciudad era el que toda la gente estuviera armada, para él era más importante empezar desterrar las armas con las que el demonio destruía la ciudad; con este argumento entraba en el terreno moral. Estas armas eran los fandangos, los entretenimientos, el chisme, la demasiada libertad con que hombres y mujeres cometen los pecados y finalmente, la ociosidad.

Lo interesante de este documento es el espacio que el religioso dedica a hablar de los fandangos como la primera y más importante arma usada por el demonio: “ La primera, y terriblísima arma con que el Demonio le haze cruelísima guerra, son los deshonestísimos fandangos” (Milanesio, 1766: 129). Dejaba en claro que al hablar de

fandangos no se refería a las danzas honestas que conducían a un inocente regocijo. En este punto, se deduce que existían tipos de bailes, unos honestos y otros que conducían al vicio; lo interesante es preguntarse: ¿cuáles eran los permitidos en esta época?.

Por el contrario, para otros prelados el que se enseñaran habilidades de danza a las mujeres era visto como algo inútil y una forma de inculcar en ellas la vanidad. Parece que la honestidad o no de los bailes era algo arbitrario en la época, pues tanto a finales del siglo XVIII como avanzado el siglo XIX (1860), los religiosos no pierden ocasión para mostrar su celo con todo tipo de baile. En 1776 el obispo Pedro Joseph utiliza una cita de Gerson Pariciencia para enfatizar que incluso los bailes que el mundo canoniza como honestos pueden ser raíz maldita y ocasión de muchos pecados, por ello es un deber de los prelados proferir contra ellos (Milanesio, 1776: 137).

El cura Pedro Joseph describía que los fandangos eran muy notorios en Quito y los definía como una invención de Satanás, eran: "...ademanes, brincos y saltos de condenados". Expresaba que en ellos se renegaba de la fe, se deshonraba la religión, se vendía la honestidad. Así, una forma de descalificar este tipo de divertimentos era satanizarlos, pero también, se los atacó otorgándoles un carácter de animalidad a quienes participaban en ellos, describiendo estos bailes como una disolución de animales impúdicos.

Se observa como bajo estas estrategias retóricas se construye desde las autoridades eclesiales un discurso sobre los cuerpos de quienes participaban en los fandangos, subvalorando, negando, descalificando otras formas de concebir y vivir el cuerpo. En las descripciones de viajeros se analizó que las estrategias utilizadas por ellos aludían a un discurso de la civilización y de moral, pero en el caso de las autoridades eclesiales, no es muy constante la alusión a una idea de civilización, sino que es claro el énfasis en un discurso de moral cristiana que refiere constantemente al pecado y al demonio. Como se ve a continuación el uso de una retórica cargada de la idea de castigo y amenaza, es reiterativa.

No puede saberse en qué medida era cierta la opinión de este prelado sobre que los fandangos en aquella época habían aumentado con respecto a tiempos anteriores, sin embargo, si era clara su preocupación por la tolerancia que se les tenía. Respecto a esta tolerancia puede pensarse que no provenía solamente de la gente del pueblo, sino también de las autoridades civiles, quienes no miraban en los fandangos o divertimentos

públicos aquellos peligros morales que advertían los religiosos. Es tal vez por esta razón que el cura de la Compañía de Jesús dirigía esta obra a las autoridades de la Real Audiencia, buscando generar en ellos apoyo a esta reforma de costumbres.

Los sermones y cartas pastorales permiten ver que los fandangos, no sólo eran un divertimento de la “plebe” sino también de las élites, es así como el obispo Joseph en 1766, se quejaba de la asistencia de señoras ilustres y de caballeros en estos entretenimientos. Una forma utilizada por este cura para infundir miedo a sus feligreses era ligar los castigos divinos que se infligían en Quito (terremotos, pestes y pobreza), a la realización de tantos fandangos; utilizando figuras retóricas que aducían al castigo después de la muerte, para ello citaba un texto de Job: “... más prevenios infelices, que luego saltareis del fandango al infierno, del bayle al fuego, de las harpas á las parrillas encendidas, de las citharas á las cadenas, de los cantos a las maldiciones eternas...” (Milanesio, 1766: 140).

Es claro que con el uso de estas figuras retóricas pronunciadas por algunos obispos, se logró llegar a alguna parte de la población, pero no a la mayoría porque en ese caso se pensaría que la realización de los fandangos hubiese sido escasa. Además, para la gente del pueblo participar en las ceremonias religiosas con danzas y disfraces, era una forma de expresar sus creencias, de vivir la religión y de ningún modo representaba una ofensa a Dios, por más que fueran censurados estos ritos por algunos obispos. De esta manera, se evidencia la presencia de otros órdenes corporales, que aunque no validados por la cultura somática de las autoridades eclesiales, pervivieron e incluso, aportaron de una manera dinámica a la vida social de la época.

La mayoría de los obispos analizados calificaban los fandangos como vicio y los ligaban directamente con la embriaguez, al punto de presentar esta diversión como una ocasión para embriagarse: “De la embriaguez pasan al sueño, del sueño a la embriaguez, del bayle á la botella, de la botella al bayle...” (Milanesio, 1766:34).

Definían como espacios donde la gente bebía, las casas, los estancos, las pulperías, los fandangos, los velorios, los casamientos, las funciones y los bailes (Milanesio, 1766:9). Así, la embriaguez conducía a los “impurísimos fandangos”, pero también, los fandangos llevaban a la embriaguez. Otra asociación común fue ligar los fandangos a la ociosidad.

Se observa que el discurso de las autoridades eclesiales era circular, de modo que los vicios de “bailes inmodestos y escandalosos” conducían a la embriaguez, pero al mismo tiempo, la embriaguez y el ocio conducían a los fandangos. Desde esta mirada pecaminosa de los fandangos se planteaba que los jóvenes que participaban en las “liviandades” de esta diversión aprendían a ser: “...desenfrenados, guitarreros en todas las esquinas, cantores en todas las calles, osados para todos los vicios, ebrios, revoltosos, escandalosos, ladrones, matadores, desalmados y poco menos que infieles, y apóstatas de la Religión” (Milanesio, 1766:139). De esta manera, este religioso cargaba a los fandangos, “la ruina espiritual y temporal de las repúblicas”.

En este escrito del padre Joseph se encuentra una asociación directa de los fandangos con la idea de revuelta, de agitación política, que según él podía ser calmada a partir de una reforma moral guiada por la Iglesia. Desde su descripción peyorativa de los fandangos se vislumbra una idea de cuerpo pecaminoso, vicioso, ebrio, revoltoso, desenfrenado, no obediente ni a la majestad divina ni a la real, un cuerpo infiel y apóstata.

Es importante advertir que este escrito del padre Joseph coincide con el periodo en que se instituyeron las Reformas Borbónicas en América, que como se explicó en capítulos anteriores, tenían como una de sus intenciones apoyarse en el clero secular para lograr una reforma de costumbres, a partir de normativas tendientes a evitar el relajamiento moral, no sólo de los feligreses, sino también del clero. Puede pensarse, que, en este período hubo una especie de apoyo entre autoridades civiles y eclesiales en esta materia, pero como se verá a continuación esta colaboración no fue tan clara, por el contrario, se nota tensión entre estas dos jurisdicciones en el tema de controlar los divertimentos populares.

Lo que si puede reafirmarse es que en el contexto de estas reformas hubo un interés por limitar el poder que habían ganado las órdenes religiosas. Por eso encontramos cédulas reales donde se planteaba que las autoridades civiles debían velar porque los curas no pernoctaran por fuera de sus conventos, además, se hacía constante alusión al relajamiento moral de estas órdenes. Más adelante se hará referencia a expedientes donde se da cuenta de las medidas adoptadas para evitar excesos tanto de religiosos como del pueblo en general, a través del establecimiento de rondas durante las noches.

La mirada eclesial sobre los fandangos y divertimentos en el siglo XIX

Los sermones y cartas pastorales que aluden a los fandangos en el siglo XIX, no hacen referencia al periodo de estudio 1800 a 1860, de esta época solo se encontraron expedientes que permiten observar las tensiones existentes entre la jurisdicción civil y la eclesial en materia de control de divertimentos públicos. Sin embargo, se encontraron varios sermones que aluden a la década de 1860, los cuales son de importancia en esta investigación porque permiten ver que la mirada del clero frente a los fandangos y otros divertimentos, no había cambiado sustancialmente frente a los discursos analizados de finales del siglo XVIII.

De esta manera, se observa en un sermón del obispo Verovi, coadjutor de la Arquidiócesis de Quito en 1867, que se definían los juegos de carnaval como pecaminosos por ser indecentes, por atentar a la castidad y por la embriaguez a que conducía, los definía como una práctica: “Impropia e irracional, un resto del gentilismo, pues se reduce en suma a ensuciarse los unos a los otros contra todas las reglas de la honestidad i el decoro” (Verovi, 1867:33). Se asocia el carnaval con una diversión no honesta ni de gente civilizada. Al ser esta la primera descripción en los textos estudiados, donde un obispo alude a la idea de civilización, puede pensarse que ya en estos años esta idea va tomando mayor fuerza en los discursos de las autoridades eclesiales, pero sin abandonar las estrategias retóricas de un discurso barroco que aludía al pecado, al castigo y al demonio.

Al igual que en el caso de los viajeros, la noción de civilización expresa una nueva sensibilidad, una autoconciencia propia de Occidente, a partir de la cual se busca reglar, moldear el cuerpo y sus prácticas a través de la contención de las pasiones y de las emociones, por parte de estos representantes de la Iglesia desde la misma idea de pecado y de moral cristiana, así, quien se acercara a este tipo de moral era racional y quien se alejara era considerado irracional.

Este obispo reconocía el esfuerzo de las autoridades civiles por acabar con esta diversión, sin embargo, expresaba que a pesar de ello no se había logrado acabar con el carnaval. Parece que en este aspecto si se encontraba un punto común entre la jurisdicción eclesial y civil, al mostrar esta fiesta como no civilizada. En otros aspectos, el obispo acusaba al gobierno de promover el vicio de la embriaguez al recalcar que la renta del Estado crecía en proporción de las tabernas contribuyentes.

Encontramos que en estos años se continuaba ligando los juegos de carnaval y los fandangos con la embriaguez y la ociosidad. Al respecto, Verovi expresaba que la embriaguez era la “peste más funestas” que vivía el país y evidenciaba el uso de las fiestas religiosas por parte de algunas personas para embriagarse, sobre todo los días domingos. Al respecto expresaba que era deber de los pastores de la Iglesia reprobare dichas costumbres y condenarlas como contrarias a la religión, a la moral y a la misma razón (Verovi, 1867: 29). Para este obispo la embriaguez era un pecado mortal, es decir: “pecado que priva de la gracia i amistad de Dios” (Verovi, 1867:30).

Teniendo en cuenta la época en que el obispo escribe sus sermones, cabe preguntarse: ¿qué tanta influencia podía tener estos discursos en los feligreses?. Al respecto, encontramos que este era un periodo donde el régimen de García Moreno estaba en vigencia y se había caracterizado por hacer de la religión católica, el principal medio de legitimación de su proyecto político de reestablecimiento del “imperio moral” de la nación; de esta manera había dado un fuerte papel a la Iglesia en el plano de la educación y en el control de la vida pública. Así este presidente declaraba:

De nada nos servirá nuestras rápidos progresos- insistía- si la república no avanza día a día en la moralidad, en la medida en que las costumbres se reforman por la acción libre y salvadora de la Iglesia Católica (Ayala, 1986: 12) .

Desde esta perspectiva, puede pensarse que en esta época los discursos de los obispos tenían un buen espacio de difusión, en tanto, ellos tenían el poder de incidir frente a qué tipo de publicaciones podían circular y cuáles no. Al mismo tiempo, al encargarse a los religiosos de la educación y el control de los establecimientos de reclusión y de caridad, puede vislumbrarse que el radio de influencia de esta mirada frente a los bailes populares pudo ampliarse en este periodo. Aunque, como se ha precisado en épocas anteriores como el de las Reformas Borbónicas, la distancia entre la retórica y la implementación de políticas es muy amplia, por tal razón, las prácticas de fandangos, el carnaval y las fiestas populares no lograron ser erradicadas.

Disputas entre el poder eclesial y el poder real en materia de divertimentos públicos

Como se expresó en capítulos anteriores, durante la época estudiada eran comunes las procesiones en fiestas religiosas, sin embargo, como se ha expuesto en este capítulo, las

danzas y demás expresiones populares que en ellas se desataban, no eran bien vistas por algunas autoridades eclesiales. Un ejemplo de ello lo plantea un documento que da cuenta de un concilio provincial realizado en Quito en 1869, donde se prohibían las fiestas y romerías que se acostumbraban en capillas, en tanto no fueran vistas como decentes a juicio del obispo, se agregaba: “Prohibimos severamente los danzantes ó máscaras de Corpus ó los que se acostumbren en cualquier otra función religiosa” (Checa y Barba, 1869:19).

Sin embargo, esta intención de acabar con este tipo de expresiones populares no era nueva, como se expresó en capítulos anteriores, desde finales del siglo XVIII se encuentran tentativas para erradicar a los danzantes que se disfrazaban y cubrían de joyas durante el Corpus Christi. Según Minchom, “ los indígenas habían adoptado esta celebración cristiana de manera entusiasta, quizás porque coincidía con un importante festival prehispánico de la cosecha alrededor de mayo/junio, dándole su propio tono, lo que no constituye el único ejemplo de sincretismo religioso y adaptación cultural al entorno colonial” (Minchom, 2007: 98).

Ante estas tentativas algunos indígenas, como era el caso del gremio de tejedores en Quito, en 1780 solicitaron a las autoridades civiles que los dejaran continuar con su devoción de participar en la festividad del Corpus Christi, con sus respectivos danzantes; aclaraban que ellos participaban de forma voluntaria en esta ceremonia. Sin embargo, parece que esta no era la posición de todos los indígenas, en tanto, se evidencia la existencia de otros grupos que se oponían a la tradición de los danzantes en estas ceremonias porque “eran un negocio caro”. Se afirmaba que el danzante recibía regalos, como un lechón, carne de oveja o aves de corral, pero por otro lado, incurría en gastos por el alquiler de joyas y el licor que debía brindar a quienes fueran a celebrar en su casa (Minchom, 2007: 100).

Lo que muestran estas opiniones a favor o en contra de los danzantes en estas ceremonias religiosas, es que ellas daban prestigio social a los diferentes gremios que competían entre si por hacer las mejores presentaciones. Para este autor, este baile significaba un acto de afirmación colectiva, un reto para los gremios rivales (Minchom, 2007:101).

En estas posiciones de los indígenas se evidencian estrategias de negociación usadas por ellos para expresarse, para argumentar y defender sus intereses. A su vez, se

constata que la mirada que algunos protectores hacían de los indígenas como manipulables y menores de edad que por su “torpeza, rusticidad y por su imbecilidad” eran fácilmente manipulados por los curas para que accedieran a realizar más de las fiestas obligatorias; no era del todo cierta (ANH/Q, Rlg. c71, exp 27-VII, 1805).

Así, a pesar de los decretos que se producían a partir de sínodos y concilios organizados por las autoridades eclesiales, se sabe por el registro dejado por viajeros, curas y autoridades civiles, que este tipo de danzas y máscaras eran parte de las ceremonias religiosas. Si bien, estas reuniones tenían como objetivo procurar la extirpación de los vicios y la reforma de las costumbres, no lograron ser acatados ni por la feligresía y ni siquiera, por los mismos párrocos. En este punto puede advertirse que los indígenas negociaban con las autoridades para lograr que sus danzas fueran permitidas, para poner en escena en estos espacios sus cuerpos, disfraces, movimientos, gestos, rituales, como parte de vivir la religión cristiana, apropiándose de ella e introduciendo prácticas propias.

Es importante matizar que estos espacios de negociación dan cuenta de las relaciones de fuerza que tenía cada sector en la época, expresa los roces y confrontaciones por las que fue necesario pasar para que ciertas prácticas de la gente del pueblo como las danzas, pervivieran a pesar de las múltiples intencionalidades para evitarlas. Al mismo tiempo, refleja la permeabilidad que este tipo de prácticas tuvo en los párrocos de algunos barrios y pueblos, como también en las elites.

A partir de estos documentos puede vislumbrarse que en esta época, el clero no era homogéneo, los obispos podían ver como nefasta y alejada del carácter sagrado, la presencia de danzas en los ritos religiosos, pero los párrocos en sus pueblos consentían estas prácticas e incluso las promovían, al punto que se encuentran varios expedientes en los cuales las justicias reales mandaban que se vigilara que los curas acataran las leyes municipales y no obligaran a los indígenas a hacer fiestas que no debían hacer, ni respondían al verdadero culto dado a Dios. Agregaban que con estas cargas estaban contribuyendo a la embriaguez y a la ociosidad (ANH/Q, Rlg.c71, exp 27-VII, 1805).

El interés de muchos párrocos por celebrar varias fiestas religiosas y obtener de ellas beneficios económicos, era una práctica tan generalizada que el mismo Rey en 1797 había expedido varios autos en los que mandó se moderara el número de fiestas porque con ellas se exigía contribuciones a los indígenas. Así, se ordenó que “...Gobernadores,

caciques y principales mandones y demás Yndios de cualquier clase ó condición que de manera alguna admitan por fuerza ó voluntariamente priostasgos para fiestas, pendones ó mayordomos excepto los del Señor Sacramentado, Nuestra Señora, Patrón del pueblo y Ánimas” (ANH/Q, Rlg. c71, exp27-VII, 1805).

A pesar de estas disposiciones encontramos documentos de 1805, 1807, 1820 y 1831, en los que se planteaba que este abuso continuaba. A este respecto, es importante preguntarse por la posición que tenían los indígenas frente a este tipo de fiestas que imponían los párrocos. En un expediente en 1831, el abogado protector de los indígenas constataba que eran muchos los clamores de esta población porque se les imponían fiestas que no eran su obligación, pero como se advirtió anteriormente, otros sectores de esta población abogaban para que se diera continuidad a éstas.

En otros expedientes se refleja el gusto de los clérigos por las máscaras y las mojjangas. En 1815 se sigue un juicio al cura de Cumbayá por organizar este tipo de festejos con ocasión del Corpus Christi, se describe que sacaban gigantas y figurones. Los testigos interrogados en este caso expresan que los figurones en ningún momento intentaron representar al “excelentísimo señor Toribio Montes”⁹, ni lanzar expresiones contra persona alguna. Aunque el cura se defendía expresando que los cargos que se levantaron contra él eran falsos, este expediente permite deducir que en estas celebraciones era costumbre hacer burla de las autoridades.

Se revela de esta manera que los disfraces eran usados para imitar a determinadas autoridades, para proferir proclamas contra ellas, para invertir el orden y las jerarquías, lo cual generaba reacción en estas personas que veían estos actos como insulto, razón por la cual se llevaron varias demandas ante los tribunales.

Así como se encuentran documentos donde las autoridades civiles acusaban a los curas por abusar de las fiestas religiosas, también los clérigos denunciaron a las autoridades civiles por irrespetar el culto religioso. Uno de estos casos se presentó en la parroquia de San Sebastián en Cuenca, donde el cura acusaba al gobernador de llevar a cabo una “impía, insolente, y escandalosísima procesión en remedo de la que él realizaba en su parroquia” (ANH/Q, Rlg. c65, exp 29-VI, 1800).¹⁰

⁹ Presidente de la Audiencia de Quito entre 1812 y 1817.

¹⁰ Se describe que esta procesión se realizó el día de San Sebastián, había un indio hacía las veces de santo, iba casi desnudo. La multitud le lanzaba aserrines y salvados en lugar de las flores acostumbradas en la procesión real. Un matachín enmascarado se encargaba de levantar con una vara la toalla con que se

La acción que emprende el religioso ante esa representación que el catalogaba como un insulto a la religión, fue poner la denuncia ante el Santo Tribunal de la Inquisición. Lo interesante de este documento es que muestra que en muchas ciudades existían relaciones tensionantes entre los párrocos y las autoridades. En muchos casos los curas acusaban a las autoridades civiles de no asistir a los actos religiosos porque tenían poca reverencia al culto divino, dando así un mal ejemplo al resto de la feligresía (ANH/Q, Rlg. c81, exp 27- IV, 1820).

A partir de la descripción que el cura hace de la procesión que se hacía como mofa, se sabe que en ella participaban también danzantes como se acostumbraba en las fiestas celebradas por la Iglesia. Esta constatación de la realización de este tipo de burlas públicas a los ritos de la religión cristiana, deja ver en parte el papel que tiene la fiesta de poner en escena la burla a la autoridad, de mundo al revés, de la posibilidad de disfrazarse de santo, y de desnudar el cuerpo, de mostrar aquellas partes del cuerpo que desde la visión cristiana no eran nobles y que en la cotidianidad debían estar ocultas. Es necesario advertir que en este caso, esta burla fue posible gracias a que se contaba con el apoyo del gobernador de la ciudad, por esta razón ni el alguacil mayor, ni el alcalde ordinario, pudieron parar el acto.

Para finalizar este acápite dedicado a las tensiones entre la jurisdicción eclesial y civil en torno a las fiestas populares, se observa que si bien, Minchom expresa que debido a la asociación que en la época se hacía de las fiestas populares y la revuelta civil, las autoridades civiles buscaron controlarlas, se constata que para esta misma fecha, algunas autoridades civiles se proclamaron a favor de este tipo de divertimentos populares. Para evidenciar este hecho, se analiza una providencia real de 1773, donde varios legos analizan disposiciones que curas y obispos adoptaron producto de su celo frente a la celebración de bailes, así fueran “honestos”. Si bien, este documento alude a casos sucedidos en Antioquia y Popayán, se toma como referente porque refleja la visión que en la época tenía la monarquía frente a los divertimentos populares.

En este informe se muestra como el Rey es informado por el gobernador de Antioquia de que el cura de Rionegro se había excedido al excomulgar a algunas

tapaba los genitales del indio ante las señoras y personas honestas que presenciaban esta representación. El cura expresaba que tal hecho generaba escándalo y horror en la ciudad, pero nadie se atrevía a evitarla porque era organizada por el gobernador.

personas que habían asistido a un baile. Frente a este caso los legos declaran que la jurisdicción real ha sido usurpada por la eclesial, en tanto, la licencia para hacer fiestas públicas corresponde a los gobernadores y a los corregidores de provincia, no a los religiosos:

Los bayles, comedias y diversiones públicas, ni algunos de los delitos externos que con este motivo se cometan no son del fuero eclesiástico, ni necesita, o puede poner zeladores de ello el obispo sin caer en la nota de usurpar la jurisdicción Real, y turbar la República metiendo la hos en mies agena (AGNC, archivo arzobispal de Popayán, tomo XV, rollo 352, Legajo 6609: 1772 y 1773).

A los clérigos les compete evitar la “relaxación” de costumbres y el pecado, de forma tal que si observaban estos casos en este tipo de celebraciones debían acudir a los jueces reales. Se les sugería no comenzar por la censura sino por “ aquellos suaves medios tan característicos de la mansedumbre”, que debía caracterizar el gobierno eclesiástico, es decir, el consejo, la amonestación, predicación, exhortaciones y el buen ejemplo (AGNC, archivo arzobispal de Popayán, tomo XV, rollo 352, Legajo 6609: 1772 y 1773). Finalmente, se le solicitaba al obispo de Popayán levantar las censuras que se habían impuesto prohibiendo los bailes en la provincia de Antioquia. En este documento se alude también a un edicto publicado por el obispo de Cartagena que prohibía los bundes en el obispado, bajo pena de excomunión para quien incumpliera. Expresaba que si bien había informado al gobierno para que acabara con dichos desórdenes, no había logrado su apoyo.

Lo interesante de este documento es que presenta la opinión que a finales del siglo XVIII tenían algunas autoridades civiles sobre los fandangos, al plantear que las fiestas y los regocijos alentaban y agradaban mucho al pueblo porque recreaban los sentidos y los ánimos, opinión contraria a la que la mayoría de obispos tenían en sus sermones y cartas pastorales.

El ideal del cuerpo santo en los curas y religiosas

A finales del siglo XVIII se encuentran varios sermones en torno a los fandangos. En ellos los obispos se definían a si mismos y al clero en general como reformadores de costumbres, ellos eran quienes curaban a los feligreses de la enfermedad del pecado, eran pastores, padres y médicos del alma. Desde esta perspectiva, ellos estaban llamados a tener un cuerpo que no participara ni se dejara seducir por las pasiones

terrenales: “El que viene á la Iglesia en calidad de su Ministro, ha de dejar el Mundo; porque los negocios de este y los de la Iglesia son muy contrarios (Pérez, 1791:25). Así, en los concilios se expresaba que los curas debían abstenerse de lujos, banquetes, bailes y juegos. Se expresaba que había algunos juegos permitidos a los eclesiásticos, sin embargo, se hacía hincapié en prevenir los escándalos de jugar con el sexo opuesto (de Lizana, 1804: 105).

Esta idea de renunciar a los goces terrenos los reiteraba el Obispo de Cidonia, coadjutor de la arquidiócesis de Quito en 1867, aludiendo a un pasaje de San Pedro Crisólogo cuando prevenía a los diocesanos de participar en juegos profanos: “ Los que quieren tener parte en los goces con que brinda el diablo, no podrá gozarse con Cristo” (Verovi,1867:12). En este ideal del cuerpo de los curas se refleja el imaginario del cuerpo medieval cristiano, un cuerpo que debía estar sometido al espíritu, que debía martirizarse, renunciar a los placeres, renunciar a lo terreno a pesar de ser terreno.

De esta manera, los párrocos eran definidos como los instrumentos para la santificación de los fieles, los modelos a imitar; de ellos dependía la felicidad de los pueblos, el orden de las sociedades, la limpieza de las costumbres y la observancia del catálogo (Riofrío, 1861:6). Desde su ministerio tenían el deber de alejar del culto todo lo que ofendiera su dignidad o dañara la moral de sus fieles.

Desde esta mirada, a los curas les era prohibida la concurrencia a “los bayles, cortejos, toros, comedias, y máscaras”, en tanto, estas prácticas se veían como mundanas: “gritar y bufar es de gente baxa” (Pérez, 1791:48). Pero a pesar de este ideal de cuerpo, en la época era conocido el gusto de muchos curas por los fandangos y por la bebida. Cabe advertir que la embriaguez en el caso de los religiosos era vista como sacrilegio.

En 1806 se aludía al grado de relajamiento del clero, porque había muchos religiosos que no cumplían con este ideal del cuerpo religioso. Un observador de la época manifestaba: “Los frailes, tan útiles por su instituta, no teniendo lo necesario para mantenerse en sus conventos, les ha servido de pretexto para tratar y contratar como seglares, vivir y beber con ellos, pasear, jugar y mezclarse en todos los asuntos temporales. Suelen no usar hábitos fuera del convento y tienen muchas haciendas donde viven con sus concubinas e hijos” (Hidalgo, 2008:73). En esta referencia, se recalca la

costumbre de los curas que habitaban pueblos recónditos, de buscar mujer, la cual con los años se convertía en la “curana y señora del pueblo”.

Otro ejemplo de la inclinación de los curas a los divertimentos, se refleja en un documento de 1844, donde se acusaba a un cura del cantón de Latacunga por embriagarse, vender aguardiente en su curato, tener comercio ilícito con mujeres y participar en juegos de cartas. Es importante agregar que quien realizó esta acusación era el teniente de la parroquia, aduciendo que el cura perturbaba la tranquilidad pública.

Evitar la relajación de costumbres en el clero fue una preocupación principal de las autoridades eclesiales tanto a finales del siglo XVIII como en los años de 1860. Así, se encuentran los decretos del primer concilio provincial quítense celebrado en 1863, en donde se prohibía a los eclesiásticos disfrazarse en danzas ó con máscaras, ni prestar bajo ningún pretexto su vestuario clerical para que fuese usado como disfraz (Decretos, 1869: 10). No sólo les era prohibido participar en bailes, sino también en juegos “ilícitos”, concurrir a espectáculos profanos y embriagarse. La embriaguez en los religiosos se castigaba con la pena de suspensión de oficio y reclusión por un año. Estas medidas seguramente estaban relacionadas con la reforma del clero que emprendió García Moreno.

El gusto por los bailes también se extendía a las monjas, la existencia de documentos en Perú de 1787 y de 1808, donde se prohibía a las religiosas que bailaran y se disfrazaran, así lo constatan: “Las religiosas no tengan Dansas, festines, ni representaciones cómicas variando de trajes para estos efectos, que son recuerdos de las diversiones mundanas” (Cit. Estenssoro, 1989: 45). Nuevamente se alude aquí al ideal de un cuerpo religioso que renuncia al goce de lo terrenal. Lo interesante de esta cita, no es tanto la prohibición, sino la constatación de una serie de costumbres dentro de los conventos que posibilitó en algunos periodos de tiempo, las danzas, la música y la fiesta. Sería interesante estudiar si las prohibiciones tuvieron efectos en la vida conventual.

Las acciones adoptadas para evitar el relajamiento de las costumbres del clero se encuentran a lo largo del periodo de estudio, así, en Real cédula de 1806 se encarga a las autoridades civiles que no permitieran que los religiosos pernoctaran en casas de sospecha, en aquellos pueblos donde no se contaba con conventos; estas disposiciones se tomaron debido a la “relajación escandalosa” en que vivían algunos clérigos según la

documentación de la época (ANH/Q, Rlg. c81, exp 6-IV, 1820). Asimismo, para evitar los excesos que pudieran cometer los regulares extra claustros, se establecieron rondas con este fin; rondas que podían ser establecidas por los jueces eclesiásticos ordinarios. Era común la opinión respecto a que la relajación del clero se había intensificado en aquellos tiempos de convulsiones políticas (ANH/Q, Rlg.c81, exp 27-IV, 1820).

En 1843 se encuentra también un expediente del obispo dirigido al ministro presidente de Quito, expresando la necesidad urgente de poner remedio a los desórdenes de las órdenes monacales (ANH/Q, Rlg. c87, exp 24-1, 1843). Nuevamente, este tipo de controles da cuenta de la participación de miembros del clero en este tipo de prácticas, participación constatada en varios procesos seguidos contra curas de pueblos por su participación en fandangos y por su inclinación a la embriaguez.

La denuncia de una relajación del clero perduró desde finales de la Colonia hasta el periodo garciano, así, se observa que el presidente García Moreno como parte de su proyecto político, emprende una reforma de los religiosos, utilizando como estrategia la importación de clérigos extranjeros encargados de reformar a los religiosos locales.

Sobre la participación de las mujeres en los fandangos

Los obispo en sus sermones hacían constante alusión a las mujeres, a su participación en los fandangos, a su vestuario y al hecho de que algunas de ellas se embriagaran. En sus discursos intentaban reglar las formas en que ellas se divertían y se vestían, en tanto el ideal del cuerpo de la mujer le exigía guardar la modestia, el decoro y el recato. El obispo de Quito, Pérez Calama en 1791, dispuso que la mujer debía cubrirse la cabeza y los pechos, traer ropa más baja que al menos llegara a los tobillos y las exhortaba a que miraran las imágenes de la virgen y de los santos. En este orden de ideas, prohibió que ellas entraran a la Iglesia con la cabeza descubierta y aquella que no tuviera en cuenta esta disposición, cometía pecado mortal (Pérez, 1791).

Esta estrategia de difundir un ideal de feminidad a partir de los escritos y el recuento de la vida de los santos, más específicamente de las santas, se ejercía desde la época medieval. Desde estos discursos se construía la idea de una mujer obediente, discreta en el gobierno de la casa, casta, cuya función era servir a los hombres, y su mayor virtud era ser madre.

Anteriormente, se planteó que los sermones eran usados por los obispos para aludir a la necesidad de que los padres de familia pusieran una mayor atención a la educación religiosa de sus hijos. Este llamado lo hace el obispo de Quito en 1861, expresando que la educación de las mujeres era vista con mayor negligencia, al punto de aceptar que se les enseñara materias inútiles como las habilidades de la danza, que definía como un “miserable extravío”. Advertía que este tipo de enseñanzas eran ajenas a su sexo, recordando que en el antiguo testamento se expresaba que la mujer perfecta debía consagrarse al hogar (Riofrío, 1861:6).

Esta idea que la mujer debía dedicarse al hogar, la reitera en 1876 el obispo Josph cuando al atacar a los fandangos, expresaba que este tipo de prácticas enseñaba a las mujeres casadas a ser “atrevidas, infieles, adúlteras, olvidadas de sus obligaciones, del trabajo, de los hijos, del marido” (Milanesio, 1766:139). Así, el gusto de una mujer por los fandangos era contrario al ideal de cuerpo de la mujer cristiana.

Esta mirada adversa a los bailes en el caso de la mujer, era recreada por pasajes bíblicos donde se aducía que Eva era quien había condenado a los hombres “haziendole un baile en el parayso al demonio.” Esta alusión la hace el padre Mispilivar en 1679 en Perú, pero lo interesante de su sermón era que no condenaba del todo el baile, porque al tiempo advertía que San Juan Bautista había buscado la manera de salvar al hombre, bailando para Dios. Encontramos aquí la mirada cristiana medieval que condena a la mujer a través de la figura de Eva, pero a la vez, que redime a la humanidad a través de la acción de un hombre, el Bautista.

Otro aspecto interesante a analizar en la retórica utilizada por este sacerdote en su sermón, es la mirada barroca que tiene de la danza, en tanto, la entiende con ese dualismo característico, como de origen divino (la danza era sagrada porque Dios bailaba) o demoníaco (el diablo es el maestro del baile que guía a los hombres al pecado) (Estenssoro, 1996:43). A través de esta mirada barroca, la Iglesia buscó introducir elementos profanos dentro del culto religioso para cristianizar; elementos que como se expresó anteriormente, las Reformas Borbónicas intentaron erradicar en su propósito de homogenizar el lenguaje de las expresiones culturales.

Siguiendo con la mirada del clero frente a la mujer, se observa que la embriaguez en ellas era visto como más detestable que en los hombres: “...por el mayor deber que tienen de guardar recato i honestidad” (Verovi, 1867:30). De igual forma, en

1766 se planteaba que eran las mujeres quienes inducían a los hombres a beber. Es interesante ver nuevamente la idea del génesis de que es la mujer quien seduce e induce al pecado, se reiteraba en la idea de su naturaleza malvada e incauta:

(...) ellas, ellas, las primeras, que despiertan, y avivan las borracheras, para que con menos rubor entre los borrachos de Baco quede difunta la castidad, ellas ellas las capitanas, que mueven, disponen, y encienden los fandangos, para que con las bahidas de las danzas no aya constancia, que no cayga, y no se rinda a sus alhagos...” (Milanesio, 1876:149).

El cura jesuita se quejaba en sus sermones de la liviandad de muchas mujeres cristianas que habían olvidado el recato y la modestia propia de su sexo. De igual forma, la participación de mujeres en fandangos era leída desde una fuerte carga sexual porque se expresaba que en ellos las mujeres casadas se prostituían, las mujeres vírgenes se corrompían. En ellos confluían según el cura Pedro Joseph, los mozuelos y las mozuelas más pérdidas de la ciudad, los adúlteros y las adúlteras, los amancebados y las amancebadas, “... los Herodes incestuosos y las herodiadas baylarinas”. (Milanesio, 1876:137).

La estrategia retórica del obispo de aludir a Roma y a sus desórdenes antes que se impusiera el cristianismo, le adjudica a los fandangos un carácter profano y de gentilidad. Se presentaban los fandangos como lascivos, en donde las mujeres buscaban ser miradas, provocar, donde se estimulaban los sentidos, pero desde la visión cristiana del cuerpo, esa estimulación era pecaminosa:

(...)en donde los ojos, los oídos, los labios, los pies, y las manos solamente se emplean en impurissimos desahogos, en donde, o Dios! Que soltura! Que soltura! Que inmodestia! Que desnudéz! Que dichos! Que señas! Que meneos! Que acciones! Que deshonestidad! (Milanesio, 1766: 130).

Al prelado le preocupaba también los efectos que podían causar los fandangos en quienes los miraban : “¿...qué ternuras no concebirán los que tienen un corazón todo carne al contemplar los bayles de sus impuras mancebas?” (Milanesio, 1766: 138). Exponía que en estos espacios las mujeres sólo podrían aprender a ser “...locas, inmodestas, inquietas y bailarinas, enamoradas, deshonestas y perdidas”. Se aludía que los movimientos y vestuario utilizado por las mujeres en estos bailes eran indecentes, sin embargo, no se entra a describirlos.

La imagen medieval de la mujer, construida en los siglos XI al XIII, le atribuía una naturaleza lujuriosa, de esta forma, su mayor pecado estaba asociado con su

sexualidad. Esta asociación de la mujer con la lujuria refuerza aún más en la visión que la iglesia tenía de la prostitución como un asunto de mujeres, en tanto, eran ellas quienes tentaban a los hombres, pues ellas eran por “naturaleza fornicadoras”: “Como es sabido están siempre dispuestas a vender su cuerpo, o el cuerpo de su hija o de su nieta, o de otra mujer, porque son lujuriosas y lúbricas” (cit. Duby, 1981: 58). Se observa como estas imágenes medievales lograron pervivir muchos siglos después, lo cual se corrobora en el discurso de los clérigos analizados, para quienes las mujeres se constituían en un “otro” cuyo cuerpo debía estar en constante control porque ellas inducían al pecado, por eso su participación en fandangos era censurada con mayor ahínco que en los hombres.

Todas estas imágenes medievales sobre la mujer como “perversa y lujuriosa” ayudaban a legitimar la existencia de un control sobre su cuerpo y específicamente, sobre el ejercicio de su sexualidad: “La mujer, sobre todo la joven, que es de natural viciosa, sólo cae en el pecado, es decir en la lujuria, cuando se deja de vigilar, y es precisamente por esto por lo que el esposo debe permanecer cerca de su mujer” (cit. Duby, 1990: 59). En los sermones analizados en este capítulo se constata como desde finales del siglo XVIII y posteriormente en la década de 1860, se seguía viendo el cuerpo de la mujer desde la Iglesia, como un cuerpo que seduce, que tienta, que es lascivo por naturaleza, por esta razón, sus movimientos, gestos y vestuario debía ser sometido a una mayor administración social.

Conclusiones

En este capítulo se hizo alusión a la mirada que las autoridades eclesiales construyeron respecto a los cuerpos de los “otros” en Quito. Se analizaron sermones, cartas pastorales que los obispos dirigían al clero y a sus feligreses, se concluye, que si bien estos escritos reflejan una intencionalidad de reformar las costumbres y moldear los cuerpos desde el accionar de la iglesia, este proyecto no logró calar en gran parte de la población porque en materia de control de divertimentos populares no contó, en algunos periodos, ni siquiera con el apoyo de las autoridades civiles, y también, porque los sectores definidos, el pueblo, tenía la posibilidad de expresarse a través de sus protectores y abogados para defender sus intereses y dar a conocer sus posiciones respecto a la presencia de sus danzas, disfraces y rituales en las procesiones religiosas.

Es necesario precisar que durante todo el periodo de estudio, el clero no estuvo sólo en la reforma de costumbres, pues como se adujo en este capítulo, en el periodo garciano la misma autoridad civil fue quien emprendió la reforma del clero y quien dio a la Iglesia el control sobre la educación y el control moral de la sociedad.

A este respecto, surgió la pregunta referente a los efectos que estos sermones tuvieron en la sociedad, se expuso que los tuvo en muchos clérigos que se apoyaron en ellos para enfrentarse a la jurisdicción real, al punto de tomarse la potestad de prohibir los fandangos, como se demostró en los casos de Antioquia y de Cartagena a través del uso de la excomunión. Por otra parte, hay que tener en cuenta que la educación en el periodo de estudio estuvo a cargo de órdenes religiosas, pues este tipo de sermones era material en la formación de muchos sectores que accedían a ella, especialmente, de las mujeres sobre quienes la sociedad en general ejercía un mayor control. Recordemos en este punto el llamado que el arzobispo de Quito en 1861 hacía a los sacerdotes y padres de familia para velar por la educación moral y religiosa de sus hijos.

Estos discursos pudieron ejercer influencia sobre parte del pueblo que creía en dichos castigos que proferían los curas contra los fandangos y que podían pensar que con ellos se cometía pecado, pero que no por ello dejaron de practicarlos. Es necesario matizar que no era fácil controlar las trayectorias de uso que este tipo de escritos iba a tener sobre el pueblo, pues llegaban a él filtrados por la traducción que los curas de pueblos y de barrios hacían de ellos. Además, los feligreses se apropiaban de las prácticas religiosas desde sus propias concepciones, ritualidades, prácticas que como vimos eran reducto de épocas anteriores, o de la estrategia utilizada a comienzos de la colonia de evangelizar usando danzas, costumbres indígenas y negras.

En los discursos analizados pudo evidenciarse un “nosotros” que abarca a los clérigos, pero no todos. Especialmente, alude a las autoridades eclesiales que debían velar porque el clero se constituyera en un cuerpo social que marcara la pauta a nivel de conductas y de costumbres. Desde esta visión, producto de la relajación de costumbres a la que se aludía en los escritos de la época, algunos párrocos se constituían en “otros” porque se dejaban permear por prácticas consideradas pecaminosas y terrenales, ajenas al fuero eclesial, entre ellos las mojigangas, los fandangos y la ociosidad.

Existe otro nivel de los “otros” que alude a aquellos cuerpos calificados como pecaminosos porque participaban en fandangos, estos eran los cuerpos de la gente del

pueblo, pero también de las elites que gustaban de estos divertimentos y que los apoyaban. En este punto se pudo dar cuenta de las constantes tensiones que se presentaron entre autoridades de la iglesia y las civiles, en materia de control de los divertimentos populares. Mientras los primeros intentaban matizar el aspecto profano, vicioso y desenfrenado de los fandangos, un sector de las autoridades civiles vieron en ellos un espacio de sano divertimento, que la iglesia no podía prohibir bajo la pena de excomunión.

Finalmente, encontramos otro nivel de “otros” que hace referencia a las mujeres y este aspecto es evidente en el discurso de los religiosos, quienes prestaron especial atención a censurar la participación de la mujer en los fandangos. Es interesante este punto porque en las descripciones de viajeros aunque se hablaba de la presencia de mujeres de la elite en los puros, la adjetivación al respecto no tiene la carga sexual, ni pecaminosa que expresaron los clérigos. Es más, algunos viajeros negaron la participación de mujeres de sociedad en juegos de carnaval y fandangos.

CAPÍTULO V ELITES CIVILES Y LOS FANDANGOS

En el capítulo anterior se planteó que los fandangos provocaron enfrentamientos entre las autoridades civiles y eclesiales, porque cada una de ellas se disputaba el control de este tipo de divertimentos. En este capítulo se analizan documentos en los cuales se expresa que este tipo de bailes enfrentaron a las autoridades civiles entre si, de esta manera, tampoco en el caso de los seglares existía una opinión homogénea en torno a los fandangos.

Este tipo de conflicto se refleja en un proceso que se siguió en 1783 contra un juez y otro grupo de hombres catalogados como “caballeros de la primera distinción del lugar”, quienes realizaban un puro en una noche de domingo, celebración que tenía por finalidad celebrar un cumpleaños. La denuncia la establece el alcalde ordinario del barrio San Blas y Santa Bárbara, quien declara haber sido burlado por los asistentes a esta celebración, quienes no acataron su orden de acabar con “ un fandango muy desordenado y ofensivo a la magestad Divina” (ANH/Q, Cr. c103, exp 22, 1783: 1v). Se advierte como el alcalde acude también al discurso religioso para censurar este tipo de divertimiento, atribuyéndole así un carácter pecaminoso, más que delictivo.

Cabe recordar que durante la época en que ocurre este suceso, era común la realización de rondas en Quito con las que se buscaba controlar el orden público, lo cual implicaba también, controlar los divertimentos. Esta información es corroborada en este caso por el alcalde, quien expresaba que el propósito de sus rondas era: “...impedir y cesar los pecados públicos y escandalosos”, agrega que durante la realización de una de sus rondas fue avisado del ruidoso fandango que se celebraba en casa de un Juez, al que además, asistían “mujeres de trato” (ANH/Q, Cr. c103, exp.22, 1783: 1v). Recordemos que en el capítulo de contexto se planteó que los fandangos eran considerados uno de estos pecados públicos.

Esta alusión a las rondas es importante porque esta forma de vigilar la ciudad en las noches, estaba asociada como se expresó anteriormente, con las Reformas Borbónicas y su intención de controlar los levantamientos populares, vigilando el porte de armas. Pero también, tenían una finalidad moralizante; así por ejemplo, a través de las rondas se perseguía el amancebamiento, los juegos ilegales, la embriaguez y los

bailes. Sin embargo, este interés de controlar y prevenir “los pecados públicos” no tuvo mayor efecto, porque este tipo de divertimentos continuaron durante el siglo XIX.

Así, lo constata en sus cartas un habitante de Quito, quien señalaba que en las Américas Españolas entre 1809 y 1815 había un relajamiento moral: “Ni se castiga el amancebamiento, ni el juego prohibido, ni la embriaguez, ni casi el robo, ni homicidio y dónde ni se sabe el que cumple con la Iglesia, pues ni se recogen las cédulas” (Hidalgo, 2008: 93). De esta manera, se deduce que en la colonia tardía y en los primeros años de la vida republicana, las autoridades no lograron tener un control efectivo sobre el total de la población; a pesar de las leyes y la documentación analizada que refleja las intencionalidades por reglar los comportamientos de los pobladores y castigar a los transgresores, fueron muchos los espacios en la ciudad que escaparon a estos controles.

Otro aspecto interesante que plantea el expediente sobre este puro, es que si bien se sigue un proceso contra estas personas “distinguidas”, no se produce como en otros casos, arrestos sino que simplemente se les recuerda a estas personas que ellos deben ser “el crisol del buen ejemplo, y dar muestras de la más ciega obediencia a los preceptos de los Jueces y Justicia de su Magestad” (ANH/Q, Cr. c103, exp.22, 1783: 3a). De esta forma, se evidencia que la ley no sólo era “más suave” con la población indígena a la que se definía como “rústica, incapaz de deliberar por si misma, de razonar” sino también, con las personas distinguidas que tenían poder.

Es necesario aclarar que en la información obtenida para esta investigación no se encuentran otros expedientes en los que se siguieran casos contra las personas que celebraban puros, sin embargo, por las descripciones de los viajeros se sabe que esta era una costumbre que continuaba en el siglo XIX como lo anota Boussingault en 1831.

La información brindada por elites civiles respecto a los fandangos, permite evidenciar que si bien algunas autoridades a finales del siglo XVIII definían estos bailes como regocijos que alentaban y agradaban mucho al pueblo porque recreaban los sentidos y los ánimos (AGNC, archivo arzobispal de Popayán, tomo XV, rollo 352, Legajo 6609: 1772 y 1773), esta no era una visión compartida por todas las autoridades, pues eran varios los que veían en estos encuentros espacios de riñas, de embriaguez, de desorden e incluso de desobediencia a la ley.

Otra mirada de las élites civiles frente a los fandangos era mostrarlos como de origen plebeyo, cuyo peligro estaba en que se hiciera extensivo a otros sectores sociales. Este carácter de peligrosidad muestra que en la época existían vínculos entre la cultura popular y la de las élites, que estaban mutuamente influenciados.

Del mismo modo que las autoridades eclesiales buscaron erradicar las danzas indígenas de la celebración del Corpus Christi, las autoridades civiles llevaron a cabo muchas medidas en Quito contra los bailarines a finales del siglo XVIII para controlar la agitación popular (Minchom, 2007:98). Estos esfuerzos de control y de homogenización del lenguaje de las expresiones populares, no sólo se llevo a cabo en Quito; se conoce que en Lima, los ilustrados leían la presencia de grupos negros en la procesión del Corpus, como “indecente” en una función eclesiástica que profana la dignidad del acto sagrado, y disipa la devoción de los concurrentes (Estenssoro, 1989: 73).

Con el objetivo de evidenciar aún más el carácter vicioso y pecaminoso que parte de la elite asignaba a los fandangos, se analiza como el gusto de las mujeres por estos bailes era visto por las autoridades como libertinaje y deshonestidad. Esto puede corroborarse a partir de una causa seguida en 1782, donde una hija natural demandaba por alimentos a su padre fallecido, razón por la cual la viuda debía responder por este proceso. La viuda busca poner en duda que su esposo fuera el padre de la demandante, aludiendo al comportamiento inmoral de la madre en el tiempo que tuvo “comercio ilícito” con su marido. Así, una forma de poner en duda su honestidad era argumentando que durante el tiempo que esta mujer convivía con el padre de la demandante procedía: “con libertad escandalosa, entregada a la vevida y fandangos” (ANH/Q, Hj. No. y Ex. c3, exp. 14-VIII-1782/ pg. 2v). En la causa se interrogaron a varios testigos que declararon que en dicha época, esta mujer formaba en casa de su madre fandangos y escándalos, y que tenía amistad con varios hombres más. Es interesante en este documento la forma en que el abogado que representaba a la viuda del padre de la demandante, realiza sus argumentaciones para poner en duda la paternidad, expresando que una mujer que asiste a este tipo de divertimentos pone en duda su honestidad porque actúa “con soltura, y libertad escandalosa” en lugar de guardar recato.

En este punto encontramos como al igual que en los sermones de los curas, el cuerpo de la mujer era más vigilado socialmente que el del hombre porque ella estaba

obligada a guardar recato, a permanecer en el hogar y a obedecer a su marido; era un cuerpo sometido a una administración social más fuerte que el de los hombres. De esta forma, era mal visto la concurrencia de mujeres solas a los fandangos porque estaban expuestas al baile, a la bebida, y a la "...unión con quantos hacistian" a estos eventos.

Nuevamente se observa el temor por la mixtura de sexos que expresaban los viajeros, los religiosos y en este caso también, las elites civiles. Además, se evidencia una contradicción porque por un lado, se decía que los fandangos era una diversión necesaria para el pueblo, pero en el caso de las mujeres, su concurrencia a ellos podía ser usado por las mismas autoridades civiles para acusarlas de llevar una vida escandalosa.

Por otra parte, este expediente proporciona información sobre el control que la ley podía ejercer en esta época sobre el cuerpo de las mujeres, al punto que si una mujer era acusada de vivir escandalosamente podía ser desterrada de su pueblo y llevada presa. Este fue el caso de la madre de la demandante a quien el presidente de la Real Audiencia mando a desterrar del asiento de Tacunga y llevarla detenida al recogimiento de Santa Marta en Quito, para evitar que continuara viviendo "con esta desemboltura", forma de vida que en el caso de una mujer era vista como delito (ANH/Q, Hj. No. y Ex. c3, exp. 14-VIII-1782 /pg. 210v).

Estas medidas en torno al control de la mujer, no eran nuevas y no sólo la Iglesia tenía jurisdicción en esta materia. Así, en el concilio de Trento en el siglo XVI, encontramos disposiciones al respecto: "Las adúlteras y concubinas que durante tres amonestaciones continuaran en sus comunicaciones debían ser castigadas por los ordinarios con destierro de los lugares o las diócesis, e invocando, si fuere menester, el auxilio del brazo secular" (Rodríguez, 1997: 148) .

En la documentación analizada no se tiene información si este tipo de procedimientos legales contra las mujeres continuaron realizándose en los primeros años de la República, pero el imaginario en torno a la mujer seguía siendo el mismo, recordemos los escritos de los obispos en torno a las mujeres que asistían a fandangos y las medidas que planteaban en torno a cómo debían vestir. De esta manera, la administración social respecto al cuerpo de las mujeres continuaba siendo un interés de las autoridades religiosas y civiles.

Hasta este punto se ha descrito cuáles eran algunas de las visiones de las autoridades civiles respecto a los fandangos, estableciendo un contexto de la situación a finales del siglo XVIII. A continuación se analizarán a partir de la documentación encontrada cómo era definido el cuerpo de los “otros” en Quito por parte de las elites civiles, para comprender como se construyó en la época un discurso sobre los cuerpos de la gente del pueblo, cargados de subvaloraciones y negaciones que construían la idea de un “otro” inferior; argumentaciones legitimadas por el discurso racialista de la época. Pero también, se aludirá al poder que tenían la gente del pueblo para mediar, defenderse y hacer llegar sus solicitudes a las autoridades. Seguidamente, se estudiará cómo el vestuario utilizado por los danzantes en ceremonias como el Corpus Christi, desató conflictos entre la costumbre y las leyes reales. Finalmente, se aludirá a las fiestas y las procesiones como espacios no sólo de encuentro entre distintos sectores sociales, sino como escenarios de constante confrontación, frente a los cuales las autoridades civiles debieron pronunciarse.

Cuerpo y alteridad

Una de las fuentes analizadas en este capítulo corresponde a las cartas que Pedro Pérez Muñoz escribió entre 1809 y 1815, este personaje fue un peninsular realista que vivió en Quito durante veinte años y su correspondencia aunque no alude de manera directa a los fandangos, si brinda elementos para evidenciar las percepciones de cuerpo de los “otros” que manejaba en esta época parte de la élite, en tanto dedica algunas de sus cartas a relatar las formas de ser de los habitantes de la ciudad. Cabe advertir que la élite en Quito no era homogénea y a finales de la colonia, pese a las revueltas autonomistas, se observa que la elite estaba conformada por criollos y por peninsulares en tensión, según la posición que cada sector adoptaba en torno al proceso independentista.

Aunque no se tiene información sobre el rol que este personaje tuvo en la ciudad, los cargos que ocupó o su posición económica, para este trabajo se ha tomado como élite porque tenía la potestad de escribir y de definir a los por él considerados como “otros”, además como peninsular se definía superior a los nacidos en América. A través de su correspondencia informaba a un destinatario que no se hace público sobre la situación que en estos años vivía América; pero no sólo se dedicó a informar, sino

también a explicitar cuáles eran según él los males que aquejaban la ciudad y la manera en que se podían remediar. De esta manera, nos encontramos con las reflexiones de una especie de analista de la época.

En sus descripciones se observa que los “otros” eran definidos desde un criterio racial, refiriéndose especialmente a los indios, negros, mestizos, zambos, mulatos y albinos. Sin embargo, hizo mención también a la superioridad moral de los peninsulares frente a los nacidos en América, así, aludía a éstos como despilfarradores de la fortuna de sus padres españoles: “...consumen muy en breve el caudal y bienes de sus padres en el juego y los “oficinas de Baco” (Hidalgo, 2008: 72). Generalmente, esta superioridad era sustentada en la idea que el clima americano había influido en las personas nacidas en estas tierras, así fueran descendientes de blancos españoles.

Al igual que los viajeros analizados en el capítulo tres, Pérez Muñoz describe a los habitantes de Quito a partir de sus aspectos raciales, adjudicándoles a cada grupo cualidades, costumbres, aspectos físicos y morales. Sin embargo, lo más interesante es que atribuye a cada uno de ellos olores característicos. Así, expresaba que “Los indios que eran los hombres que poblaban estas tierras, son robustos, fuertes, muy sufridos, demasiado constantes y aún tenaces en conservar sus usos y costumbres, color cetino y despiden un olor de sus cuerpos bien desagradables como de leche agria” (Hidalgo, 2008:65).

Podría decirse que la mayor parte de las elites quiteñas estaban influenciadas por el pensamiento racista de la época, recurrían a éste para respaldar sus ideas sobre el clima como determinante de las características morales atribuidas a cada grupo, esto puede verse en la manera en que se describía a los mestizos: “ Dicho mestizo es fornido, membrudo, fuerte, de cara ancha, despide un olor de su cuerpo como de levadura, el color es más o menos blanco, según el respectivo al de su padre y al clima en que nace, es holgazán y ocioso” (Hidalgo, 2008: 67). En este punto, se puede deducir a partir de la documentación analizada, que el clima tropical que caracteriza a América era causante del ocio, aspecto en el cual coincidían no sólo algunos personajes de la elite quiteña, sino también, viajeros como Brandin quien dedicó uno de sus libros a la influencia del clima sobre el hombre.

El hombre negro también fue descrito por Pérez Muñoz como “duro, pesado y taciturno despide un olor a almizcle desagradable como el del grajo” y la mulata que

definía como la hija de blanco y negro, de un color “bazo ceniciento, es fuerte, más ágil que el negro, atrevido y despiden un olor de almizcle no tan activo como el de su padre” (Hidalgo, 2008: 67). En estas descripciones de negros y mulatos permanece la idea de que al mezclarse una raza considerada en la época como “inferior” con una supuestamente “superior” se adquiriría un mayor estatus porque se creía que “mejoraba la raza”; por este motivo, para el autor de estas cartas, los mulatos tenían un olor menos “activo” que el de los negros. Por el contrario, el zambo al ser una mezcla entre negro y mulato era de un color más “oscuro” y estaba inclinado a heredar las características que en ese periodo se le atribuía a la población negra, se definía a esta clase de zambo como, “muy robusto, fuerte, atrevido y despiden un olor de mixto de cabrío y ovejuno” (Hidalgo, 2008: 67).

Se aludía también, a un zambo mezcla de indio y negro, que tenía un color “aceitunado que nunca pierde a no mezclarse con blanco...Estos zambos son aún más altos, son flojos y despiden un olor semejante al zorro” (Hidalgo, 2008:68). Es interesante notar que varias caracterizaciones de los olores de las diversas razas que describía Pérez Muñoz aludían a aromas de animales o de alimentos, en todos los casos se matiza el carácter desagradable de estos olores, aunque, cabe advertir que en este discurso no se alude con estos términos a la población blanca o criolla que parecía no tener olor.

Se observa que si bien este personaje habla desde una idea de superioridad de los peninsulares respecto a los criollos, cuando alude a estos últimos no hace referencia a su olor sino a características morales como ser inclinados al juego y otras diversiones, pero se cuida de no referirse a ellos desde características raciales porque eran blancos como él, la única diferencia era que habían nacido en América. Puede verse que los criollos desde la visión de Pérez Muñoz podían constituirse en “otros”, pero era el grupo más cercano al “nosotros”, además, manejaban poder y riqueza en la época.

En esta forma de definir el cuerpo de los “otros” a partir de sus olores, se observa una estrategia discursiva utilizada por el autor para atribuir a esta población heterogénea un carácter animal y no civilizado, mientras que el blanco y el criollo estaban lejos de este carácter natural, ellos no olían según estas descripciones. Nuevamente, encontramos aquí el argumento de Elias en torno a que la idea de civilización busca alejar del ser humano todas aquellas características que pudieran

considerarse cercanas a la naturaleza animal: "... en el curso del movimiento civilizatorio, los seres humanos tratan de reprimir todo aquello que encuentran en sí mismos como "caracteres animales" (Elias, 1993:163). Sin embargo, en estas cartas no interesaba alejar de todos los seres humanos esta naturaleza animal porque la civilización requería en esa época de la existencia de unos "otros bárbaros" para legitimar la empresa civilizadora de unos pueblos sobre otros.

Pérez Muñoz también describe el olor de los albinos que no eran blancos como él, sino extraños: " Lo cierto es que los albinos ven muy poco y su color es un blanco muy raro, que sólo con la expresión de un sujeto que dijo que era color metafísico, podrá explicarse; despiden un olor carbonoso" (Hidalgo, 2008:68). Se percibe a partir de esta referencia que los albinos también constituían parte de esos "otros" porque eran diferentes a ese "nosotros" blanco y criollo que tenía la autoridad y los medios para definir a la gente del pueblo y definirse si mismos.

Más allá de estas caracterizaciones físicas y olfativas, el autor de estos escritos profundiza en las costumbres de la población indígena y entre ellas menciona sus danzas, ligándolas como hicieron varios de los viajeros estudiados en uno de los capítulos anteriores, con un pasado Inca. Sin embargo, Pérez Muñoz proporciona más información sobre cómo percibían algunas personas de la élite estas danzas, no sólo como remembranza de un pasado, sino como la posibilidad del retorno a ese pasado. "Sus danzas y sus cantos tenía como móvil principal la representación del día que se haría efectiva la vuelta de su Señor natural" (Hidalgo, 2008: 46). Posteriormente agrega: "Esperan la resurrección y vuelta de su Inca, aludiendo a esto sus trajes, cantos fúnebres y sus danzas con representaciones, especialmente la de la palla" (Hidalgo, 2008: 70).

Es necesario precisar que estas cartas se escribieron en un periodo de levantamientos independentistas, juzgados como una amenaza por este autor. De esta manera, alude a los protagonistas de estos hechos en términos de traidores al Rey, pero también los acusa de motivar este tipo de ideas del retorno a un pasado indígena, en la población india para obtener su apoyo en la causa independentista. En la demás documentación analizada no se hace mención a esta estrategia de movilizar a la población indígena, pero puede pensarse que si se utilizó, teniendo en cuenta que parte de las medidas jurídicas que se implementaron en los primeros años de vida republicana fueron dar el carácter de ciudadano a los indígenas aboliendo el tributo y

otras formas de contribución personal, aunque como se expresó en el capítulo de contexto, estas medidas se echaron atrás posteriormente.

En Lima se encuentran también alusiones a representaciones de las dinastías Incas en el siglo XVIII, que se efectuaban durante las fiestas reales, también en este periodo se les adjudicaba un matiz de peligrosidad porque se las ligaba con manifestaciones de “nacionalismo Inca” y por ende, con la posibilidad de rebelión (Estenssoro, 1996: 44).

Pérez Muñoz es aún más amplio en sus descripciones de la población india, expresando que era común el incesto entre ellos, la embriaguez, además, no veían como pecado el hurto y por esta razón “ el engaño y la mentira les era connatural” (Hidalgo, 2008: 69). Definía su carácter como pacífico, humildes en la apariencia y abatidos, advirtiendo que “...luego que se completan superiores descubren la fiereza de un tigre y todas las propiedades y crueldad de los cobardes” (Hidalgo, 2008: 70). De esta manera, se observa como desde el imaginario de parte de las elites, los indígenas eran personas moralmente inferiores, en muchos de los casos se les veía como menores de edad que no podía representarse así mismos ante la ley, sino que los protectores de indios eran los encargados de defenderlos y hablar por ellos.

Cabe matizar que no era tan cierto que esta población no tuviera también sus estrategias para llegar a la ley y hacer sus denuncias y solicitudes, esto se verá más adelante cuando se aluda a las peticiones que los indígenas dirigían a las autoridades para lograr que se fallara a su favor, así tuvieran que usar el mismo lenguaje con que los definían las elites como “rústicos”, sin capacidad para deliberar o como “pobres y miserables”.

La población negra tampoco escapó de este tipo de asociaciones morales, de ellos se decía: “A la gente de color son inherentes la lujuria y la embriaguez y no escasean el robo y la mentira” (Hidalgo, 2008:70). Es interesante matizar que generalmente era a esta población a la que se le atribuía la imagen de un cuerpo lujurioso y no tanto a los indígenas, esto permite deducir que se asignaba una carga más sensual y erotizada al cuerpo de los negros que al de los indígenas.

Como se ha percibido hasta el momento, en el imaginario que parte de las elites civiles tenían de los cuerpos de los “otros”, éstos se caracterizaban por ser ociosos, embriagarse y realizar en el caso de los indios, danzas que aludían a su pasado Inca. De

esta manera, encontramos al igual que en los religiosos un vínculo estrecho entre los fandangos, la embriaguez y la ociosidad. Así, para las autoridades civiles la ociosidad también se constituía en un problema a atacar, prueba de ello es un acta del concejo expedida en 1809, donde se explicaba que la ociosidad era el producto del excesivo número de chicherías “ en las que pasan los Bagos los días de trabajo en Bebesonas”, por esta razón, se mandó limitar el número de estos establecimientos y que los alcaldes, los jueces de policía y los de barrios celaran “escrupulosamente” este “vicio tan pernicioso al público” (AHM/Q, Actas del Concejo 1804-1814: 27). Si bien de este ramo el Estado obtenía parte de sus rentas, se veía la necesidad de controlarlo para evitar que muchos brazos dejaran de trabajar, reivindicando de esta forma para los “otros”, la imagen de un cuerpo trabajador.

A partir de las definiciones que Pérez Muñoz hace sobre los cuerpos de la gente del pueblo de Quito, se corrobora la idea que en el imaginario de ese tiempo existía un desprecio a la mezcla de razas y desde allí se construía todo un sistema de valores que establecían que tipos de cuerpos eran deseables desde la mirada de las élites y cuáles no, qué cuerpos estaban más cerca del ideal de civilización y cuáles de la barbarie, que cuerpos olían y cuáles no. Estas imágenes sobre los cuerpos influenciaron los aspectos políticos, económicos y culturales de la época, desde estos referentes se establecían los controles, se estratificaba la población, sus oficios y se moldeaban sus prácticas.

Si bien estas cartas se escriben en un periodo donde todavía la corona española tenía un control sobre las tierras americanas, la documentación analizada hasta el momento de religiosos, viajeros y elites civiles, muestra que este imaginario racial en torno de los cuerpos no se rompió en el periodo republicano porque las ideas racialistas de la época era el fundamento del discurso científico que circulaba en Occidente. La influencia de este discurso sobre las elites de las naciones americanas recientemente independizadas refleja una relación estrecha entre saber y poder, desde donde se establecen formaciones hegemónicas en torno al cuerpo que responden a categorías universales que visibilizan la mirada occidental, pero invisibiliza y denigra otras miradas consideradas de antemano como “no civilizadas” o “primitivas”.

Para finalizar este aparte, puede considerarse que si bien estos referentes raciales definían la cultura somática de la época, existían otras formas de concebir el cuerpo, es decir, otros órdenes corporales que aunque no fueran dominantes, si hacían parte de la

cotidianidad y del imaginario de muchos grupos, prueba de ello eran los bailes, rituales y costumbres populares que se conservaban a pesar de los fines civilizatorios, prácticas que lograron permear incluso, a la misma élite. Sin embargo, los referentes raciales permearon a los “otros” quienes también se dejaban seducir por el imaginario dominante, en tanto, para muchos de ellos “mejorar la raza” era una forma de ascender socialmente, de no pagar tributo, o de no ser esclavo.

Se constata de esta manera que valores propios del periodo colonial fueron heredados en el periodo republicano, sobretodo en lo relacionado con la raza: “La raza, para un blanco, criollo o peninsular era un bien que se debía cuidar y conservar. Mientras que, para los mestizos, mulatos y negros, era una mácula que se debía evitar” (Rodríguez, 1997:159).

De esta manera, se corrobora lo expresado en el marco teórico respecto a que la cultura somática de un periodo determinado, favorece y promueve que se vivan ciertas experiencias y la sociedad dispone de ciertos “escenarios” para que tales experiencias se tengan y se interpreten tanto perceptivamente como discursivamente de formas particulares (Pedraza, 2009: 7). Así, estos referentes hegemónicos en torno al cuerpo generaban prácticas, formas de expresarse ante la ley, posibilidad de acceder o no a ciertos espacios, desarrollar cierto tipo de trabajos, ser caracterizado física y moralmente a partir de una raza en la que se nacía inscrito.

La documentación estudiada permite apreciar como desde las élites se construyó un discurso sobre el cuerpo de los “otros” centrado en la idea de existencia de razas, donde se refleja lo expresado por Grosso respecto a que las formaciones hegemónicas colonial y nacional y sus discursos logocéntricos, en contextos poscoloniales, han hundido en los cuerpos, pliegues sobre pliegues, procesos de identificación devenidos en descalificación, estratificación, borramientos y negación (Grosso, 2008:27). Es así, como en la argumentación de Pérez Muñoz se encuentran varios ejemplos de esta descalificación, de borramiento de la cultura y valores de otros grupos poblacionales, de desconocimiento de sus formas de percibir el cuerpo, porque todo se analizaba desde la perspectiva de una superioridad blanca.

El vestuario de los indios danzantes

En los expedientes analizados en este capítulo, encontramos uno que proporciona información sobre el vestuario de los danzantes. Específicamente, alude a la costumbre que tenían los indígenas de llevar en sus cuerpos monedas agujeradas: “Los indios con el objeto de colgar sobre sus cuerpos en las funciones de Corpus, y otras que acostumbran han sabido siempre alquilar pesos fuertes y agugerarlos y esta operación la ha hecho qualquier oficial Herrero, ó platero” (ANH/Q, Cr. c208, exp 10, 1807: 6v). Este documento evidencia el momento en el cual esta costumbre de antaño de taladrar los “pesos fuertes” para alquilarlos a los indígenas danzantes, se convierte en un delito, en tanto, se acusa a una indígena pulpera del barrio San Sebastián y a un herrero, de perforar cuatro pesos fuertes y son llevados por esta causa a prisión. Lo interesante de este proceso es que muestra los vacíos de la ley en la época (1807) frente a este tipo de procedimientos. Al respecto el abogado defensor de los acusados comentaba: “ no hay ley en nuestros códigos que fulmine pena de muerte contra los indios que agujeran la moneda” (ANH/Q, Cr. c208, exp 10, 1807: 6v).

Inicialmente a estas dos personas se les impone la pena de muerte por este delito, sin embargo, el abogado protector apela esta sentencia por considerarla exagerada, aduciendo que la costumbre de perforar monedas para alquilarla a los danzantes no podía considerarse como un acto criminal: “...que no se há tenido por delito esta maniobra, puesto que los mismos Danzantes llevan a sus fiestas estos pesos así agugerados en las partes más visibles de su cuerpo, y por otra parte jamás se ha hecho inquisición sobre el particular” (ANH/Q, Cr. c208, exp 10, 1807: 4v).

La forma en que el abogado de los dos acusados los defiende, aporta muchos datos respecto al concepto de alteridad, es decir, a cómo se definía al “otro” indígena ante la ley. Es así, como el abogado alude a que las leyes de la época expresaban que antes de tratar a los indios como delincuentes era necesario “examinar con escrupulosidad” si realmente habían actuado con “ánimo doloso y con plena deliveración” en los crímenes que se les atribuía, caso en el cual debían ser castigados pero con penas más moderadas que las impuestas a las demás personas (ANH/Q, Cr. c208, exp 10, 1807: 4a).

En esta argumentación se observa como los indígenas eran vistos como menores de edad que debían ser protegidos incluso por la ley, así, el abogado precisaba que ellos

por su: “corta capacidad, su miserable condición, rusticidad y natural rendimiento, son más dignos de conmiseración que de severidad” (ANH/Q, Cr. c208, exp 10, 1807: 35v). Esta argumentación se hacía más fuerte en el caso de la mujer indígena a quién además de todas las adjetivaciones anteriores, se le añadía “la debilidad de su sexo”, se argumentaba que por estas características “connaturales” a los indígenas, la mujer acusada había mandado a perforar las monedas para alquilarlas a los danzantes, sin intuir que con ello cometía algo indebido.

No sólo en este expediente se caracteriza al “otro” indígena como un menor de edad, incapaz de razonar por sí mismo, también se encuentran documentos donde se expresa que esta población no debía ser llamada como testigos porque no eran dignos de fe, en tanto, ellos eran dados a no decir la verdad, sino a favorecer a quienes servían o protegían: “...nuestro erudito político Indiano con la Real Ordenanza prebienen que los Indios no se les llame a Juramento para que depongan en ningún caso por la experiencia de que son fáciles a perjurar respecto a que la intención de ellos no es explicar la verdad, sino el complacer a quien los produce, o examina...” (ANH/Q, Hj. No. y Ex. c3, exp. 14-VIII-1782: 41v). Estos dos casos muestran como la ley definía a la población indígena como sujetos de protección, ya que por ser “inferiores” debían ser tratados con mayor suavidad y además, no se constituían en testigos idóneos según el derecho.

Esta mirada jurídica hacia el indígena era heredera de la escuela de filosofía contractualista de la Compañía de Jesús, que recalcó la mirada de inferioridad del indígena justificando que por su torpeza y rusticidad no podían ser “...dignos de crédito, ni su testimonio en tribunales de justicia, ni su juramento es válido en contratos privados”, así, “ Las privaciones de la razón, su obediencia al miedo, y su naturaleza mentirosa les hacían supuestamente incapaces de acordar libremente un contrato en la sociedad civil (Coronel, 2008 :161). Lo interesante es que si bien, esta orden religiosa tuvo un papel importante en la manera como legalmente se veía al indígena, también, usaba una retórica religiosa para legitimar su planteamiento, aduciendo que era pecado mortal hacer jurar a los indígenas.

En esta investigación se ha sugerido que los procesos de alteridad no sólo se dan en espacios de dominación sino que suponen estrategias de negociación donde los “otros” definidos, también ponen en circulación estrategias para movilizar sus intereses.

De esta manera, se observa como una de estas estrategias utilizadas por la población indígena fue apropiarse de ese lenguaje peyorativo que se usaba contra ellos para hacer solicitudes a la ley, solicitar rebajas de pena y defenderse de los abusos que se cometían contra ellos.

Un ejemplo de este tipo de apropiación lo constituye este caso, ya que la mujer indígena acusada solicita a las autoridades que se le quite su pena de estar trabajando encerrada en el hospicio porque sólo falta un mes para cumplir su sentencia y ha tenido un buen comportamiento, además, argumenta que cometió el delito sin entender por su “rusticidad” (ANH/Q, Cr. c208, exp 10, 1807: 43a). Asume así, el mismo lenguaje del abogado para obtener una respuesta afirmativa a su solicitud, se refleja de esta manera que los “otros” tenían la capacidad de dirigirse a las autoridades a través de sus abogados protectores y de enviar a través de ellos sus propias demandas. Es importante advertir que en este proceso, las solicitudes de los dos acusados fueron atendidas por las autoridades y lograron salir un mes antes de cumplir el año de su condena.

Continuando con el análisis de este expediente, donde se plantea que era una vieja costumbre alquilar “pesos fuertes de cordoncillo” a los danzantes, acción sobre la cual ningún juez hasta el momento se había manifestado, cabe preguntarse por qué en este momento se constituye en un interés de las autoridades acabar con esta práctica?. Puede pensarse que había una tendencia a fundir la moneda y usar el metal que se sacaba de ellas, es por esto que en la defensa el abogado expresaba que la ley aludía solamente a la pena de muerte en el caso de fundidores y cercenadores de moneda, pero no decía nada de los “agugeradores”. Así, en el caso del herrero afirmaba que era costumbre que los plateros y herreros hicieran estos agujeramientos sin que se les pagara por ello y que el metal que se le sacaba a las monedas era entregado a quienes mandaban a hacer la perforación, demostrando de esta forma que su defendido no se lucraba de los restos que sacaban de las monedas.

Con esta defensa se logró que no se les impusiera la pena de muerte a los acusados, sino solamente un año de prisión, sin embargo, para las autoridades era necesario sentar un precedente y hacer entender al público que cercenar monedas era un delito, para lo cual se mandó a publicar bandos y se incluyó como delito la acción de “agugerar”. Además, se prohibió el alquiler de monedas a los indios mandando que

fueran arrestados los indios encontrados con estos adornos, despojándolos de ellos (ANH/Q, Cr. c208, exp 10, 1807: 35v).

Este expediente da cuenta de una tensión legal que se presentó a partir del vestuario que usaban los danzantes, que incluía el uso de cordoncillos de monedas, pero no se alude en ningún momento al significado que estos objetos tenían para ellos, ni lo que se buscaba simbolizar y teatralizar a través de éstos. En esta disputa legal no había un interés de las autoridades por conocer la cultura de esos “otros”, por conocer sus representaciones y sus sentidos, más cuando lo que se ponía en juego era una cuestión económica de control de la moneda. Por esta razón, a partir de esta fuente no se puede intuir el papel que el vestuario tenía para ayudar a crear un mundo de mediación, de encuentro y de compensación moral como lo expresa Da Matta, pero si se plantea que el vestuario de los danzantes desde este momento llegó a constituirse en un asunto que podía transgredir la ley.

La fiesta como espacio de conflicto

En los capítulos anteriores se ha planteado las fiestas como espacios de encuentro entre distintos sectores sociales, pero a su vez fueron espacios de conflicto, esto puede verse en los expedientes que aludían a procesos que se seguían por riñas en fiestas y procesiones. El primer documento donde se hace referencia a estos enfrentamientos data de 1802 en el pueblo de Atuntaqui, en donde en una procesión de jueves santo, los cargadores de la Virgen de los Dolores fueron agredidos por unos hombres que habían hecho una apuesta de cargar la estatua, llegando a propinar golpes sobre las personas que la llevaban.

Este episodio termina en insultos, en gente que es llevada presa y en una denuncia ante el corregidor. Es interesante observar como a pesar de que se habla del “debido culto a las imágenes sagradas”, esta regla no era cumplida por todas las personas, al punto que personas embriagadas apostaban por ser capaces de llevar dicha imagen, de forma tal que aquello “ que debió ser motivo de devoción se convirtió en un suceso lastimoso” (ANH/Q, Cr. c185,exp 14, 1802: 3v). Si bien, la influencia de la iglesia sobre la población en este periodo era fuerte, había ciertos pobladores que producto de la embriaguez o de su oposición al clero, lograban realizar actos de desacato y de “irrespeto” al culto divino.

Al acceder a otro tipo de expedientes, se advierte que existían sucesos que aunque pudieran catalogarse como triviales, podían llegar a juzgarse como un gran desacato si se cometían en espacios religiosos públicos y si ponían en cuestionamiento la autoridad de determinadas personas. Este es el caso de unos procuradores del Tribunal de la Real Audiencia acusados de “inobediencia” a la Justicia Real y de turbar el orden de un “acto público tan solemne” como era la procesión del Corpus Christi. Este hecho ocurre en Quito en 1803, donde los acusados debido al sol que hacía durante la procesión decidieron pasar a la acera contraria a la que les correspondía en dicha procesión, en busca de la sombra. Ese desplazamiento fue visto por el Alcalde ordinario como desorden porque generaba desigualdad de un lado respecto al otro, por tal motivo mandó a los procuradores volver a su lugar, expresando que “en este orden estaba la hermosura de este tipo de funciones” (ANH/Q, Cr.c191, exp 5,1803).

Según las declaraciones del Alcalde, algunos de los procuradores no acataron la orden y por esta razón se les siguió el proceso, además precisa, que ante “la seriedad y alto misterio del acto” no debían huir de una corta incomodidad como era el sol, dejando de ocupar su lugar en la procesión, dando mal ejemplo al pueblo. Estos datos permiten observar que la fiesta del Corpus Christi era una ceremonia de suma importancia no sólo religiosa sino también civil que obedecía a un orden preestablecido de las personas que acudían a ella.

Por otra parte, en este expediente se informa que durante esta época los procuradores y escribanos de la Real Audiencia estaban obligados a participar de este tipo de ceremonias. Al final del expediente se les acusa de “Público menosprecio de la real autoridad”. La información proporcionada por este documento permite plantear que al ser la ceremonia del Corpus Christi un evento de importancia no sólo en la vida religiosa sino también civil, la presencia de danzantes indígenas refleja varios aspectos. En primer lugar, un espacio público para ser vistos, para expresar sus creencias, para poner en escena el cuerpo, ser reconocidos y obtener privilegios; por otra parte, advirtiendo que la mirada que tenía gran parte de las élites sobre estas danzas era adversa, al juzgarlas como bárbaras por su naturaleza indígena, se deduce que este fue un espacio ganado por esta población, del que no pudieron ser desplazados, lo que expresa que esta población también lograba movilizar su poder en la sociedad para introducir otro tipo de órdenes corporales, entendiendo por éstos el conjunto de tareas,

escenarios y esfuerzos culturales que producen el cuerpo como verdadero escenario de la vida social, entre ellos, el del ordenamiento discursivo en torno al propio cuerpo (Pedraza, 2009:4).

La puesta en escena del cuerpo de estos danzantes expresaba un discurso que era leído por algunas personas como reminiscencias de un pasado Inca, por otros como una creencia de volver a dicho pasado, sin embargo, como no se tiene acceso en la documentación analizada a la voz de estos “otros”, no puede saberse cuáles eran los discursos que se expresaban, sin embargo, se sabe que acceder a este tipo de escenarios era una manera de obtener privilegios y de ser reconocidos en el espacio de la ciudad, ya fuera como parte de gremios o como pertenecientes a una comunidad indígena que también hacía parte de la vida urbana.

De la misma forma, plantea un proceso de apropiación indígena de la religión cristiana, introduciendo en ella sus formas de representar la divinidad, de ritualizar y de celebrar, incluyendo en las procesiones elementos de su cultura, ya mezclada con los referentes de los demás grupos sociales que conformaban la ciudad. En este punto encontramos otro ejemplo de negociación en los procesos de alteridad, las formas como un “nosotros” y los “otros” se encuentran, se rozan, conviven en un escenario de fuerzas desiguales pero en constante movimiento que permite la permeabilidad entre unos y otros.

Otro espacio en el cual puede verse la fiesta como espacio de confrontación fue la Alameda en Quito, lugar donde se acostumbraba a escuchar música en las noches de luna, se definía esta actividad como una diversión lícita a la que acudía “la gente decente”, pero a pesar de ser lícita, este divertimento se prestaba también para riñas, es así como en un expediente de 1817 se sigue un proceso por el enfrentamiento a golpes entre un músico que había dado un concierto en la Alameda y uno de los concurrentes. Los testigos interrogados para el caso expresaron que era conocida la mala conducta del músico y su costumbre de agredir a la “gente decente”. Finalmente, las autoridades advertían a la gente evitar asistir a “diversiones que traen consecuencias” (ANH/Q, Cr. c228, exp 24,1817: 4v). La mayoría de documentación analizada para este capítulo al provenir de casos seguidos por la justicia debido a desórdenes ocasionados en espacios de divertimento, proporciona una visión de estos eventos como peligrosos, de los cuales sólo podía esperarse peleas, embriaguez e irrespeto.

También era costumbre realizar convites en casas de vecinos el día de pascua, a ellas asistían incluso autoridades del pueblo, esta información es corroborada en un expediente que se sigue contra un hombre por burlarse del alcalde ordinario en una de estas “funciones públicas”, aprovechando que éste estaba ebrio. Este suceso ocurre en el pueblo de Guaranda en 1826, se expresa que en este tipo de reuniones se acostumbraba a servir la mesa y se repartían muchos licores, de tal forma que era costumbre embriagarse (ANH/Q, Cr. c244, exp 2, 1826). No se hace alusión a la realización de bailes en estos espacios, sin embargo, es clara la posibilidad de invertir jerarquías y de mundo al revés que se atribuye a los escenarios de fiesta y de carnaval.

Este tipo de convites muestran que habían funciones públicas en las cuales se reunían distintos grupos sociales incluso, autoridades que también gustaban del licor, eran espacios donde personas de la elite y del pueblo se encontraban en un escenario de distensión donde la burla era un lenguaje permitido y creaba un tiempo no ordinario en el que la autoridad convencional no era reconocida. Sin embargo, el hecho de que en el espacio de la fiesta estuvieran permitidas estas acciones, no implicaba que no tuvieran implicaciones una vez concluía el divertimento, una vez se regresaba al tiempo ordinario. Por esta razón, el alcalde que se sintió burlado siguió una causa contra un hombre por haberlo irrespetado en un momento en que se encontraba ebrio, la causa llega a un punto que el hombre acusado es llevado preso.

Los espacios de fiesta y de procesiones religiosas en los documentos estudiados, dan cuenta de elementos de la estructura social de finales de la colonia que muestra un interés de las autoridades civiles de reglar los comportamientos no sólo de la gente del pueblo sino también de las élites, sin embargo, no puede hablarse en términos generales que dicho intento se hubiese logrado. Además, existía una necesidad de mostrar una justicia Real fuerte que exigía ser respetada, pero que en realidad estuvo sujeta a muchos desacatos por parte de sus propios funcionarios que veían como exageradas las medidas tomadas por las autoridades. Un ejemplo de ello lo constituyen los Procuradores acusados de no obedecer órdenes durante la procesión del Corpus Christi, quienes no se explicaban por qué el simple hecho de buscar el lado de la sombra durante una procesión podía desatar una acción penal. Finalmente, lo que se observa en estos documentos son tensiones constantes entre el pueblo y las elites, entre elites y

autoridades, e incluso entre las propias autoridades en torno a cómo reglar los divertimentos públicos.

Conclusiones

En este capítulo se demostró que al igual que para los religiosos, los fandangos fueron un tema que también preocupó a las autoridades civiles porque ellos representaban un punto de conflicto, ya fuera porque estaban ligados con espacios de riña, de desorden debido a la inversión de jerarquías que posibilitaban, pero también, porque daban lugar a un tipo de expresión popular que desde la visión ilustrada debía ser frenada. En materia de las ceremonias religiosas, el interés civil en ellas muestra la intencionalidad de convertir estas celebraciones en un tema laico, de homogenizar el lenguaje y erradicar de estos espacios las expresiones barrocas introducidas por el pueblo y catalogadas como no civilizadas.

A pesar de los varios esfuerzos llevados a cabo por las autoridades civiles de controlar los divertimentos populares, se constata que en el periodo de estudio, el Estado no logró controlar todos los ámbitos de la vida cotidiana de las clases bajas, ni tampoco de las élites. El fracaso de estas medidas civilizatorias no se explican solamente por una acción de resistencia frente a ellas, sino también, por el desconocimiento de la gente, esto puede verse en el caso del uso de monedas agujeradas en el vestuario de los danzantes, en donde se aduce el desconocimiento por parte de los indígenas de que esta costumbre constituía un delito.

La forma racializada en que un sector de la elite definía a los “otros” en Quito permite ver cómo la división racial de la sociedad colonial fue heredada por la República, por esta razón, se hizo muy difícil la integración nacional y que los habitantes del Ecuador fueran considerados en su totalidad como ciudadanos respecto a la ley. Desde esta perspectiva, los esfuerzos ilustrados emprendidos durante la segunda mitad del siglo XVIII, continuaron en las seis primeras décadas republicanas; esto se evidenció en la lectura que se tuvo frente a los fandangos y demás divertimentos populares.

CONCLUSIONES

“Nosotros” y los “otros”

El tema central de esta investigación fue el análisis de las imágenes que sobre el cuerpo de los “otros” construyeron los viajeros, las elites, las autoridades eclesiales y civiles que para el caso de este trabajo fueron catalogados como un “nosotros”. Al respecto, se estableció que ese “nosotros” no era homogéneo porque representaban múltiples intereses, sin embargo, si tenían un aspecto en común porque en su mayoría eran representantes de las ideas ilustradas y se definían a sí mismos, desde las instancias que representaban, como agentes de civilización. Por esta razón, se encontraron documentos en los que estos agentes hicieron referencia a los fandangos desde un lenguaje de control social, ellos tenían la potestad de juzgar, reglar y sancionar en torno a los divertimentos populares.

Se evidenciaron diferencias en las miradas que ese heterogéneo grupo tenía frente a los bailes ejecutados por la gente de Quito. En primer lugar, en el caso de los viajeros, si bien, se encontraron descripciones que descalificaban y subvaloraban estas prácticas, también se encontraron miradas que los definían como agradables y bellos, pero siempre desde una visión de definir al otro como inferior dentro de la carrera de la civilización. Fue interesante advertir las continuidades en las adjetivaciones de estos viajeros, tanto los que visitaron la ciudad a finales del siglo XVIII como los que llegaron en 1860.

En el caso de las autoridades eclesiales se evidenciaron divisiones entre los que realizaron esfuerzos por erradicar del culto religioso las danzas indígenas y otras expresiones culturales consideradas profanas; y aquellos clérigos que tenían intereses en la realización de estas celebraciones, ya fuera porque les representaba utilidades económicas o porque seguían viendo en ellas posibilidades de cristianización.

De la misma manera, fue reiterativa la idea de relajación de costumbres al interior del clero y la necesidad de reformarlo. En este aspecto se evidencia una influencia de las prácticas populares como los fandangos, en algunos representantes de la Iglesia.

Respecto a las elites civiles se demostró que este grupo también fue diverso, y así mismo, sus miradas frente a los bailes; algunos se dejaron seducir por este tipo de divertimentos, eso lo dejaron claro algunos viajeros en sus descripciones. Otros mostraron celo por vigilarlos porque los relacionaban con espacios de agitación, de insurgencia o de negación del ideal de una república civilizada, en este marco pueden comprenderse los esfuerzos llevados a cabo por algunos presidentes por erradicar el carnaval. Finalmente, algunas autoridades civiles en conflicto con las eclesiales, veían las danzas como sanos regocijos que debían permitirse al pueblo.

Así como el “nosotros” era un grupo heterogéneo, en los documentos analizados se comprobó la existencia de varias categorías de “otros” según el autor que realizara las descripciones. Encontramos en primer lugar, una referencia a los “otros” como la plebe definida como gente ociosa, alejada de las buenas costumbres, representantes de razas como la indígena, la mulata y la mestiza. En el caso de las narraciones de los viajeros, las elites que gustaban de la realización de los “puros” también fueron consideradas “otros” por entregarse a la embriaguez y participar en espacios donde se daba lugar a la mixtura de sexos. De igual forma, para los peninsulares, los criollos fueron definidos como “otros”; así, se aludía a discursos basados en el determinismo climático para argumentar su carácter derrochador y ocioso.

Para las autoridades eclesiales, los párrocos de pueblos y barrios que se dejaban seducir por los fandangos y la bebida, pasaban a engrosar el grupo de los “otros”. La identificación de la mujer con un “otro” fue reiterativa en el caso de las autoridades civiles y eclesiales, quienes se apoyaron en imágenes medievales de la mujer para justificar el control sobre sus cuerpos. A pesar de las medidas religiosas y jurídicas que existían para vigilar el comportamiento de las mujeres, los casos seguidos contra algunas de ellas, evidencian que era frecuente su presencia en fandangos. Parece que esta participación era menor en las mujeres de la elite, por el mayor control que sobre ella ejercían sus padres y otras instancias como la Iglesia. Sin embargo, algunos viajeros dejaron evidencia de la presencia de mujeres de sociedad en estos divertimentos.

Lo anteriormente expuesto constata que durante la época estudiada los conceptos de “nosotros” y los “otros” no eran estáticos, por el contrario estaban en continuo movimiento, dejando ver un escenario de fuerzas en los cuales un grupo que podía

definirse a sí mismo como parte de ese “nosotros” podía ser considerado por otro sector de la élite como un “otro”, ya fuera por su gusto hacia los fandangos y ceremonias consideradas no civilizadas, por ser americano o por no haber introyectado parte de las ideas ilustradas dominantes en la época.

Imágenes sobre el cuerpo de los “otros”

El análisis que en este trabajo se hizo de las imágenes en torno al cuerpo de los “otros” en Quito, buscó identificar cuál era la cultura somática de quienes tenían la potestad de definir a la gente del pueblo, evidenciando que dicha cultura, aunque era el referente desde el cual hablaban, no lograba abarcar todos los órdenes corporales existentes en la ciudad. Esta cultura somática estaba ligada a ideas de progreso, civilización y a una imagen racializada del cuerpo.

Desde este marco pueden visualizarse las ideologías que estaban en juego detrás de esas descripciones del cuerpo de los “otros”; en el caso de los viajeros esta ideología se asociaba con la mirada occidental de civilización, desde la cual se daba legitimidad a las naciones consideradas civilizadas para guiar a las no civilizadas; posibilitando de esta forma una expansión de los mercados y una mayor influencia sobre las naciones recientemente independizadas. En el caso de la Iglesia se justificaba su papel en el control moral de la sociedad, papel ratificado en el periodo de García Moreno donde se le adjudicó el control sobre la educación.

En el caso de las elites civiles se evidencia una ideología que justificaba la exclusión social de la plebe por considerarla peligrosa, una ideología racializada que dificultaba construir una nación integrada. En este punto se observa una continuidad en las miradas del cuerpo de los “otros” que se construyó a finales de la colonia porque la división social sustentada en la idea de raza sigue predominando. Si bien, tanto a finales de la colonia como a comienzos de la República hay un interés de algunos liberales por generalizar el estatuto de ciudadanos a toda la población, esto no logra sostenerse en el tiempo porque no fue la tendencia predominante en la época, ni estaba acorde con los intereses económico y políticos de las nuevas elites en el poder.

Este estudio sobre los fandangos demostró que los procesos de alteridad se dan en espacios de poder, donde tanto quienes definen como quienes son definidos, se constituyen en fuerzas que ejercen sentidos de orden. Si bien, las acciones que buscaban

vigilar y controlar la realización de fandangos estaban relacionadas con las ideas ilustradas de finales del siglo XVIII, se demostró cómo estas ideas fueron adaptadas en el territorio americano tanto por las elites como por el pueblo. Para el caso de Quito no encontramos fuentes que nos hablaran de la forma en que la gente del pueblo apropió prácticas ilustradas, pero para el caso de Lima se constató la existencia de escuelas de danza donde profesores negros enseñaban danzas europeas.

Lo que si mostraron las fuentes sobre Quito, fue la influencia que las prácticas populares tuvieron sobre las elites, al punto que las autoridades veían como un peligro que estas expresiones culturales se extendieran a la elite, lo que efectivamente sucedió. Estas mutuas influencias demostraron como frente a las acciones por definir a los “otros”, ésta población respondió no sólo a través de acciones de resistencia, sino también, de negociación y apropiación. En este estudio se sugirió que el fracaso de los fines civilizatorios ilustrados en la imposición de modelos de comportamiento social, no obedeció exclusivamente a acciones de resistencia del pueblo, sino también, al desconocimiento de este tipo de medidas por parte del pueblo y a la imposibilidad del Estado de controlar los ámbitos de la vida cotidiana.

El estudio de los fandangos develó la existencia de órdenes corporales diversos, que no hacían parte de los referentes hegemónicos en torno al cuerpo; de esta manera, desde el discurso dominante se valoraba la idea de un cuerpo productivo para los “otros”, pero no para los grupos que se consideraban un “nosotros”, porque desde la visión colonial española el trabajo manual era atribuido a las clases bajas y no a la nobleza. Contrario a este ideal de cuerpo productivo, se constató que dentro de los órdenes de la gente del pueblo se otorgaban un papel fundamental a la fiesta en la vida social, se privilegiaba la idea de un cuerpo que se divierte, que ríe, que se embriaga. De esta forma, se observó que durante estos tiempos se suspendían las tareas y los trabajos, aspecto que generó rechazo en algunos viajeros que veían en estos comportamientos un reflejo del ocio “connatural” a estos habitantes.

Estos otros órdenes corporales daban espacio al encuentro, permitía transgredir las fronteras raciales; a su vez, rememoraban un pasado indígena y elementos de estas culturas que reflejaban una manera distinta de concebir la divinidad, la fiesta, el goce. La presencia de estos otros órdenes que generaban tensiones al interior de la sociedad, pero que a su vez, eran capaces de permear a otros sectores de la sociedad, evidencia

que los “otros” también jugaron un papel activo en el establecimiento de sentidos de orden social tanto, a finales de la colonia como en las primeras décadas de la vida republicana.

Finalmente, En esta investigación se ha sugerido que los procesos de alteridad no sólo se dan en espacios de dominación sino que suponen estrategias de negociación donde los “otros” definidos, también ponen en circulación estrategias para movilizar sus intereses. De esta manera, se demostró que una de estas estrategias utilizadas en el caso de la población indígena, fue apropiarse del lenguaje peyorativo que se usaba en torno a ellos como “menores de edad, de corta capacidad o torpes”, para hacer solicitudes a la ley, aducir desconocimiento de la ley, solicitar rebajas de pena o defenderse de los abusos que se cometían contra ellos.

Las imágenes que sobre el cuerpo construyeron viajeros y elites locales, hacen referencia a discursos sobre el cuerpo, es decir, discursos que sometieron los cuerpos de los “otros” a categorías universales en torno a las ideas de civilización, raza y progreso de la época. En este sentido, atribuyeron una serie de significados y asociaciones que desconocieron muchos elementos de los órdenes corporales de la gente del pueblo. De la misma forma, a partir del establecimiento de referentes hegemónicos en torno al cuerpo, generaron prácticas, formas de expresarse ante la ley, posibilidad de acceder o no a ciertos espacios, de desarrollar ciertos tipos de trabajos, de ser caracterizados física o moralmente a partir de una raza en la que se nacía inscrito

En este trabajo se realizó una lectura crítica de estas descripciones buscando acercarnos a los discursos de los cuerpos, es decir, aquellos que reconocen esos otros órdenes corporales que han sido borrados, subvalorados, negados, descalificados por parte de la cultura somática dominante, pero que constituyen una parte fundamental de la historia del cuerpo en el periodo analizado. Este ejercicio de acercamiento a otras formas de vivir y comprender el cuerpo, nos conduce a preguntarnos por cuáles eran los componentes simbólicos de las danzas de indígenas en las ceremonias religiosas, aspecto del que no dan cuenta los documentos analizados, sólo arrojan ciertas pistas que requieren más elementos para reconstruir ese escenario simbólico.

BIBLIOGRAFÍA

- Ayala, Enrique (1978). *Lucha política y origen de los partidos en Ecuador*. Quito: Ediciones de la Universidad Católica.
- _____ (1986). *Gabriel García Moreno y la Gestación del Estado Nacional en Ecuador*. Escenarios Alternativos. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/critica/nro5/AYALA.pdf> (visitada en octubre de 2009).
- _____ (2008). *Resumen de la Historia del Ecuador*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Avendaño, Joaquín de (1985). *Imagen del Ecuador, Economía y sociedad vistas por un viajero del siglo XIX*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Bajtín, Mijail (1974). *La cultura popular en la edad media y en el renacimiento*. Barcelona: Barral Editores.
- Borchart, Christiana. 2006. “El control de la moral pública como elemento de las Reformas borbónicas en Quito” En *Mujeres, familia y sociedad en la Historia de América Latina Siglos XVIII y XIX*. Lima: CENDOC.
- Borja, Jaime Humberto (2002). *La construcción del sujeto barroco. Representaciones del cuerpo en la Nueva Granada del siglo XVII*. Bogotá: ICANH.
- Boussigault, Jean (2004). *Memorias de Jean Baptiste Boussingault*. Bogotá: Biblioteca Luis Angel Arango. <http://www.lablaa.org/blaavirtual/historia/memov1/indice.htm> (visitada en abril de 2009).
- Brandin, Victorino (1826). *De la influencia de los diferentes climas del universo sobre el hombre y en particular, de la influencia de los climas de América Meridional*. Lima: Imprenta de la Libertad.
- Castro, Santiago (2005). *La Hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Classen, Constance (1997). *Fundamentos de una antropología de los sentidos*. <http://www.unesco.org/issj/rics153/classenspa.html> (Visitada en octubre de 2009)
- Coronel, Valeria (2008). “Pensamiento político jesuita y el problema de la diferencia colonial”, Pp .127-169. En: Jorge Moreno Egas (et. al) *Radiografía de la piedra. Los Jesuitas y su templo en Quito*. Fondo de Salvamento del Patrimonio Histórico de Quito (FONSAL). Biblioteca Básica de Quito. N. 17.
- Cruz, Pilar (2001). *La fiesta barroca en Quito. Elementos simbólicos, poder y diferenciación social en las celebraciones efectuadas en 1766*. Sevilla: Universidad Pablo de Olavide.
- DaMatta, Roberto (2002). *Carnavales, Malandros y Héroe. Hacia una sociología del dilema brasileño*. México: FCE.
- De Toro, Alfonso (2002). *Escenificaciones de la representación de la “Otrredad” y “alteridad”: estrategias de hibridación en discursos posmodernos en Latinoamérica*. Universidad de Leipzig.
- Duby, Georges (1981). *El caballero, la mujer y el cura. El matrimonio en la Francia feudal*. Madrid: Taurus.
- Duby, Georges (1990). *El amor en la Edad Media y otros ensayos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Echeverría, Bolívar (1994). *Modernidad, Mestizaje Cultural, Ethos Barroco*. México: UNAM.

- Elias, Norbert (1990). *Las sociedades de los individuos*. Barcelona: Ediciones Península.
- _____ (1993). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México : FCE.
- Estenssoro, Juan Carlos (1989). *Música y Sociedad Coloniales: Lima 1680-1830*. Lima: Editorial Colmillo Blanco.
- _____ (1996). “La plebe ilustrada: El pueblo en las fronteras de la razón” En *Entre la retórica y la insurgencia: Las ideas y los movimientos sociales en los Andes, siglo XVIII*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas.
- Kingman, Eduardo (2004). *Patrimonio, políticas de la memoria e institucionalización de la cultura*. Iconos No. 20, Quito: FLACSO.
- Flores, Alberto (2001). *Los rostros de la plebe*. Barcelona: Critica.
- Fontana, Josep (1989). “América y las reformas del siglo XVIII”, En *Nueva Historia del Ecuador*, Vol.4, Quito: Corporación Editorial Nacional Grijalba.
- Grosso, José Luis (2005). Cuerpo y modernidades europeas. Una mirada desde los márgenes. *Boletín de Antropología*, Vol. 19 N° 36: 232-254. Medellín: Departamento de Antropología, Universidad de Antioquia.
- _____ (2007). El revés de la trama. Cuerpos, semiopraxis e interculturalidad en contextos poscoloniales. *Arqueología Suramericana* Vol. 2 No. 3. Catamarca y Popayán: Universidad Nacional de Catamarca y Universidad del Cauca.
- _____ (2008a). “Cuerpos del discurso y discurso de los cuerpos. Nietzsche y Bajtin en nuestras relaciones interculturales”. En R. Luna Zamora y A. Scribano (eds): *Estudios sociales de los cuerpos y de las emociones*. Universidad de Guadalajara. (en imprenta).
- _____ (2008b). “Interculturalidad y ciudadanía, esa rara modernidad en la semiopraxis popular” En G. Hoyos (ed.). *Etnoeducación. La experiencia de las comunidades Afrocolombianas del Pacífico*. Bogotá: Instituto Pensar. Pontificia Universidad Javeriana. (en imprenta).
- Gruzinski, Serge (2005). “Passeurs y elites “católicas” en las cuatro partes del mundo. Los inicios ibéricos de la mundialización (1580-1640)”. En *Passeurs, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el Mundo Ibérico, siglos XVI-XIX*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero, Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Guerrero, Andrés (1994). “Una imagen ventrilocua: El discurso liberal de la “desagraciada raza indígena” a fines del siglo XIX”, En MURATORIO, B. (Eds): *Imágenes e Imagineros: Representaciones de los indígenas ecuatorianos, Siglos XIX y XX*. Quito: FLACSO.
- Hallo, Wilson (1981). *Imágenes del Ecuador del siglo XIX. Juan Agustín Guerrero*. Quito: Fundación Hallo.
- Hassaurek, Friedrich (1997). *Cuatro años entre los ecuatorianos*. Quito: Abya-Yala.
- Hidalgo, Fernando (2008). *Compendio de la Rebelión de la América. Cartas de Pedro Pérez Muñoz sobre los acontecimientos en Quito de 1809-1815*. Quito: Fonsal.
- Holinski, Alexandre (1861). *L'Équateur scènes de la vie sud- américaine*. Paris: Amyot, Éditeur.
- Kennedy, Alexandra (2000). “Formas de construir la nación ecuatoriana. Acuarelas de tipos, costumbres y paisajes 1840- 1870”. En *Imágenes de Identidad. Acuarelas quiteñas del S. XIX*. . Quito: FONSA.
- Le Breton, David (1999). *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*. Buenos Aires: Nueva Visión.

- ____ (2002a). *La antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Le Goff, Jacques y Troung, Nicolás (2006). *Una historia del cuerpo en la edad media*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- Londoño, Jenny. *Transgresiones y resistencia a las normativas de género en la colonia tardía*. Quito: Tesis Flacso.
- Lisboa, Miguel María (1954). *Relación de un viaje a Venezuela, Nueva Granada y Ecuador*. Caracas: Ediciones de la Presidencia de la República de Venezuela.
- Litvark, Lily (1984). *Geografías mágicas: Viajeros españoles del siglo XIX por países exóticos (1800-1913)*. Barcelona: Laertes.
- Marre, Diana (2005). “Los “lazarillos” de la historia: relatos de viajeros, migración y construcción de identidades nacionales en el Río de la Plata decimonónico”, En CICERCHIA, R. (comp.): *Identidades, género y ciudadanía. Procesos históricos y cambio social en contextos multiculturales en América Latina*. Abya-Yala, Quito.
- Minchom, Martín (2007). *El pueblo de Quito 1690-1810. Demografía, dinámica sociorracial y protesta popular*. Quito: Fonsal.
- Morelli, Federica (2005). *Territorio o nación. Reforma y disolución del espacio imperial en Ecuador 1765- 1830*. Madrid: Centro de Estudios políticos y constitucionales.
- Muratorio, Blanca (1994). *Imágenes e Imagineros: Representaciones de los indígenas ecuatorianos, Siglos XIX y XX*. Quito: FLACSO.
- Orbigny, Alcide (1836). *Voyage pittoresque Dans le deux Amériques*. París: L, Tenré.
- Osculati, Gaetano (2000). *Exploraciones de las regiones ecuatoriales. A través del Napo y de los ríos de las amazonas. Fragmento de un viaje por las dos Américas en los años 1846-1848*. Quito: Abya-Yala.
- Pedraza, Zandra (2009). *Capitalismo y biopoder*. Texto inicial curso Estudios sociales del cuerpo y de las emociones. Buenos Aires: CLACSO.
- Quintero, Rafael (1988). “El Estado colonial”, En *Nueva Historia del Ecuador Vol.5*. Corporación Editorial Grijalva. Quito.
- Rist, Gilbert (2002). “Las metamorfosis de un mito occidental”, En *El desarrollo: historia de una creencia occidental*. Madrid: Los libros de la Catarata.
- Rodríguez, Jaime E (2006). *La Revolución política durante la época de la Independencia. El Reino de Quito 1808-1822*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- ____ (2007). *El nacimiento de Hispanoamérica. Vicente Rocafuerte y el hispanoamericanismo 1808-1832*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Rodríguez, Pablo (1997). *Sentimientos y vida familiar en el Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Ariel.
- Romero, Ximena (2000). *Quito en los ojos de los viajeros. El siglo de la ilustración*. Quito: Abya- Yala.
- Rosas, Claudia (2005). “La visión ilustrada de las amas de leche negras y mulatas en el ámbito familiar (Lima, siglo XVIII)”. En *Passeurs, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el Mundo Ibérico, siglos XVI-XIX*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero, Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Safier, Nils (2005). “El criollismo cartográfico a través de la cultura de la imprenta europea: Pedro Vicente Maldonado y su visión de la Audiencia de Quito desde París” En *Passeurs, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el Mundo*

- Ibérico, siglos XVI-XIX*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero, Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Said, Edward W (1996). *Cultura e Imperialismo*. Barcelona: Anagrama.
- _____ (1990). *Orientalismo*. Madrid: Libertarias.
- Stevenson, William (1994). *Narración histórica y descriptiva de veinte años de residencia en Sudamérica*. Quito: Abya-Yala.
- Terán, Rosemarie (1988). “Sinopsis histórica del siglo XVIII”, En *Nueva Historia del Ecuador Vol.4*. Quito: Corporación Editorial Grijalva.
- _____ (2000). “Facetas de la historia del siglo XIX, a propósito de las estampas y relaciones de viajeros”. En *Imágenes de Identidad. Acuarelas quiteñas del S. XIX*. Quito: FONSA.
- Terry, Adrian (1994). *Viajes por la región ecuatorial de América del sur*. Quito: Abya-Yala.
- Todorov, Tzvetan (1989). *La conquista de América: El problema del otro*. México: Siglo veintiuno Editores.
- _____ (2000). *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*. México: Siglo XXI.
- Toscano, Humberto (1960). *El Ecuador visto por los extranjeros. Viajeros de los siglos XVIII y XIX*. Puebla –México: Editorial J.M. Cajica.
- Viqueira, Juan Pedro (1995). *Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el siglo de las luces*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Walker, Charles (1996). “Voces discordantes: Discursos alternativos sobre el indio a fines de la colonia” En *Entre la retórica y la insurgencia: Las ideas y los movimientos sociales en los Andes, siglo XVIII*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas.
- _____ (2009). *Diálogos con el Perú. Ensayos de historia*. Lima: Fondo Editorial del Pedagógico de San Marcos.

ARCHIVO

- Archivo Nacional de Historia (ANH/Q)
- Archivo General de la Nación Colombia (AGNC)
- Archivo Histórico Municipal Quito (AHMQ)
- Archivo Nacional Banco Central del Ecuador (ANBCE):
- Checa y Barba (1869). *Segundo sínodo diocesano quítese celebrado en la Iglesia Metropolitana de Quito*. Quito: Imprenta de A. Campuzano.
- Milanesio, Pedro Joseph (1766). *La hidra de muchas cabezas, es a saber los enemigos, y vicios capitales, que destruyen la ciudad de Quito descubiertos para la enmienda a sus nobles ciudadanos, y combatidos con las armas de la doctrina christiana*. Quito.
- Perez, Joseph (1791). *Carta Pastoral del ilustrísimo señor doctor don Josep Perez Calama, actual obispo de la ciudad, y obispado de San Francisco de Quito*. Lima: Imprenta de los niños expósitos.
- _____ (1791) *Edicto para la santa visita: Por el ilustrísimo D.D. Joseph Perez Calama, del consejo de S.M, y actual obispo de Quito*. Quito: Imprenta de Raymundo de Salazar.

Riofrío, José María (1861). *Carta Pastoral del Ilustrísimo arzobispo de Quito dirigida al clero y fieles de la arquidiócesis*. Imprenta de los huérfanos de Valencia.

Verovi, José María de Jesús. Coadjutor de la arquidiócesis de Quito. 1867. Oficina tipográfica de F. Bermeo.

Decretos del primer concilio provincial quítense celebrado en el año de 1863. Quito, 1869.

Carta Pastoral en la que el ilustrísimo señor D. Francisco Xavier de Lizana y Beaumont arzobispo de México instruye a sus fieles de su arzobispado sobre el juego y los desarreglos que en él se hallan. Impresa en México en la imprenta de D. Mariano de Zúñiga y Ontiveros, 1804.