EL *TAYTA ALAJAHUAN* Y SUS FIESTAS. UN ESTUDIO DE CASO SOBRE LA RELIGIÓN POPULAR EN ECUADOR[1]

Luis Fernando Botero Villegas[2]

TAYTA ALAJAHUÁN

> "3 de mayo: Una fiesta oculta. La noche de ayer, MILES DE PUEBLOS de toda Sudamérica VELARON A LA CRUZ del Sur, aquella constelación que es la base de nuestras culturas andinas.
>
> Velaron la Cruz en Saguazo Cruz de Mayo, Cubijíes, Punín, Cacha, San Juan, Tixán, la Providencia, Chambo, etc. En Alajahuán, un oratorio aborigen a 2 kilómetros del centro parroquial de Cacha, los romeriantes dejaron ofrendas de pelambres, ramas, vísceras pues ayer trasquilaron y caparon a los animales, podaron los árboles y se cortaron el pelo."[3]

INTRODUCCIÓN

En este artículo deseo referirme a uno de los lugares más relevantes y de mayor significado para los indígenas de la provincia de Chimborazo en Ecuador: el cerro *Alajahuán*. En un trabajo anterior (Botero Villegas 2016b) hice referencia al mismo sitio pero en un contexto más general; en esta ocasión busco adentrarme en el estudio de este cerro o monte, en particular, como lugar de peregrinación y de celebración de dos de las principales fiestas para los indígenas de Chimborazo en la actualidad: Carnaval Andino o *Pawkar Raymi* y *Corpus Christi*.

Escenario de encuentros religiosos y festivos en época prehispánica, el *Alajahuán* ha sido el sitio propicio en donde se articulan lo propio y tradicional indígena con ideas, creencias y prácticas provenientes de Europa y de la sociedad ecuatoriana no indígena. Pese a su tamaño -3654 metros-, ya que en ningún momento puede pretender disputarle ese privilegio al Chimborazo -6310 metros-, al Altar -5319 msnm- o a otros cerros como el *Tulabug*, el *Alajahuán* se distingue por considerarse un lugar sagrado o *waka* (Véase Botero Villegas Ib.35) y por prevalecer con sus celebraciones sobre los otros montes y cerros.

---

[1] Este ensayo forma parte de una investigación en proceso sobre las fiestas indígenas en la provincia de Chimborazo: "Entre ponchos, gallos, toros y niños. Las fiestas indígenas en Chimborazo, Ecuador".

[2] Medellín (Colombia) 1951. Estudios de Antropología Universidad de Antioquia (Medellín), Licenciatura en Ciencias Humanas y Religiosas con especialidad en Antropología Aplicada (Universidad Técnica Particular de Loja, Ecuador), Maestría en Antropología (FLACSO-Sede Quito, Ecuador), Doctorado en Antropología Social (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-CIESAS Occidente, Guadalajara, México). Docente, investigador, asesor de proyectos educativos y culturales, Diócesis de Riobamba, Ecuador. E-mail: lfboterov@hotmail.com

[3] http://www.fc.ecuatorianito.com/2010/05/3-de-mayo-una-fiesta-oculta/

¿Cómo y cuándo llegó a apreciarse el *Alajahuán* como un lugar sagrado, como "*sumak waka*"? ¿Por qué allí y no en otro cerro o monte se celebran estas fiestas de modo sobresaliente? Creo que de la mano de la etnohistoria poco o nada podemos llegar a saber porque no hay crónica o referencia alguna que nos lo haga saber; debemos, entonces, recurrir a aquello que los indígenas nos puedan relatar para analizar lo que dicen y tratar de llegar a algo que tenga para nosotros algún sentido histórico y etnográfico.

I. EL CERRO

1. Entrevista a J. P. Pilco[4]
Háble me sobre el *Alajahuán*

"El tayta[5] *Alajahuán* es un lugar sagrado para los habitantes de Cacha, Punín, Cebadas y también de Colta.[6] Es un lugar de amor y de paz. Mis abuelos me han contado de las revelaciones y sueños que han tenido y que le da sentido a su vida a través de todas las generaciones a través de sus hijos y nietos. Mis abuelos me contaban que este lugar se llama el Señor de *Alajahuán*, Jesús de *Alajahuán*. Cuando por primera vez [el Señor] se hizo ver fue a través de un niño que tenía sus animalitos, sus ovejas. Entonces, en ese lugar este niño era un pastor que andaba pastoreando rebaños, las ovejitas del campo. Él estaba en ese lugar. Y siempre el niño llevaba a ese lugar a pastorear con un perrito y sus ovejitas, y por la tarde regresaba a su casita; iba en las mañanas y regresaba por la tarde. En uno de esos días, los abuelos me cuentan, que aparecía a través de las nubes y escuchaba una voz y la presencia de este Señor de *Alajahuán*, el Jesús de *Alajahuán*. Entonces le decía al niño que traiga fiambre que venga asando cuicitos,[7] machiquita,[8] sus melloquitos,[9] y también sus papitas. Entonces el niño recibiendo esta noticia regresaba a su casita de sus padres y decía: 'hay un Señor que tiene un vestido blanco, tiene su bigote, la barbita y me dice esto: que traiga, que venga haciendo una tonguita.[10] Eso me dice'. Entonces empiezan a preguntarse quién será ese Señor; la madre de este niño no hacía tantos interrogantes, simplemente obedecía; una mujer obediente, entonces hacia su tonguita,[11] preparaba su comidita y mandaba con un pañito envuelto, mandaba a este niño con la comida. Entonces el niño iba. Entonces compartía con el Señor, porque es el Señor de *Alajahuán*, así se llama. Entonces con eso como que se hacían amigos porque no había nadie más. Y ahí es donde conversa con el niño y entonces se desaparece de ese lugar; entonces desaparece un borreguito bebé y el niño. Estaba la madre tan preocupada porque llegaron el resto de las ovejas con el perrito a la casa, pero, ¿qué pasaría con el niño?, y empezó a buscar y no encontró, no encontró ni al niño ni al borreguito. No encontró, entonces lloraba la madre por su hijo como dos días buscando; en una de esas noches le revela por medio de un sueño y le dice: 'madre no llores porque tengo a su hijo y al borreguito bebé está conmigo porque es un

[4] Se transcribe conforme a su manera de narrar. Las notas a pie de página ayudarán a aclarar algunas expresiones y términos.
[5] Vocablo de respeto dirigido a los varones; en este caso, una personificación: se le considera al cerro *Alajahuán* como un señor, como alguien importante. Los cerros son estimados como seres tutelares de las comunidades (Botero Villegas 2016b).
[6] Cacha, Punín y Cebadas, son parroquias civiles de la provincia de Chimborazo según la división política de Ecuador; Colta es un cantón que tiene como cabecera política a la parroquia civil de Cajabamba.
[7] Diminutivo de cuy, *Cavia porcellus*, animal muy estimado en la región andina.
[8] Diminutivo de máchica, alimento preparado con cebada tostada y molida.
[9] Diminutivo de melloco, *ullucus tuberosus*, tubérculo andino.
[10] Fiambre, comida preparada.
[11] El mismo fiambre.

niño especial, está conmigo no se preocupe está en mis manos'. La madre con tanta angustia se calma. En ese momento es donde dice: 'yo soy el Señor de *Alajahuán* donde aquí vendrán de todos los lugares a visitar este lugar'. Entonces la madre empezó a comunicar al resto de familiares, al resto de vecinos, a pasar la voz que decía que Jesús estaba en ese lugar, Señor de *Alajahuán*, porque decían tayta; esa es la palabra de los abuelos: tayta amo. Porque era un Señor con barba, por eso es tayta amo. Tayta se le dice al Señor de *Alajahuán*.

Este lugar es sagrado antes de la llegada de los españoles; eso sea lo importante, tal vez sagrado antes de la llegada de los españoles, antes de que los indígenas conocieran la figura de Jesús."

Foto Nº 1. El Señor o Cristo de *Alajahuán* (Mía la foto)

¿Qué puede decir usted sobre este aspecto?

"Para los pueblos andinos, para nosotros, los lugares sagrados, los lugares *wacas* siempre hemos tenido, antes de que vinieran los españoles, existieron. La Biblia dice que Jesús subía a orar a su Padre en las altas montañas, a recibir esa energía positiva, para recibir ese silencio se contactó con lo divino Padre Dios de la vida. Entonces es lo mismo para nuestros pueblos originarios cuando se sube a una montaña alta se relaciona con el medio natural, con el medio divino donde todo se va a compartir y a recibir ese mensaje de salvación, es el mensaje de vida, ese mensaje es un diálogo. Por eso es que para los pueblos originarios hay tantos lugares como ese, se lo toma como lugar sagrado, un lugar de un cambio de vida."

¿Qué celebraciones, qué rituales y con qué motivo se celebraban ahí en *Alajahuán* antes de la llegada de los españoles, antes de la llegada del cristianismo?

"Los abuelos, nuestros ancestros siempre han transmitido eso de que antes que construyeron ese templo de *Alajahuán* sólo era una roca, mencionan los abuelos, una montañita de piedra, allí hacían su rito de agradecimiento por la vida, el agradecimiento a la *Pachamama*, donde llegaban de la parte baja y de la parte alta. De la parte baja, costa, llevaban su caña, calabaza, maíz, los pisos frutales, para en ese lugar hacer un lugar de ofrecimiento de gratitud a la *Pachamama* y al Señor de *Alajahuán*. Y de la parte alta, la sierra, llevaban sus papas, su

mashua,[12] sus habas, todos los granos andinos. En ese momento se ofrendaban a la *Pachamama* y también compartían, hacían un intercambio de productos con los frutos de la parte baja y los frutos de la parte alta. Así cuentan mi madre y mis abuelos que eso era intercambio de productos y, a la vez, ellos llevaban cositas de sus casas llevaban lanitas de cuy, de alpaca, de llama, de ganado,[13] de ovejas, todos llevaban a ese lugar para pedir, para entregar como una ofrenda y, a la vez, recibir esa bendición. Entonces retornaban a sus casas dejando esas cositas en este caso como entrega. Éstos llevaban también su tierrita de sembrar, esa tierrita de ese lugar para poner en cuyera,[14] donde están los animalitos, los ganados y sus huertos; entonces cuentan que, cuando pones esa tierrita, lo tomaban como un gran abono, como una bendición en sus parcelas y producía los mejores granos.

Así permanecen las familias indígenas cuando se hace un compromiso con Dios, con la humanidad, con la naturaleza. Porque para los pueblos andinos es muy importante esa mística, es muy importante sus principios y esos valores; hoy en día estamos perdiendo, es muy preocupante para los demás pueblos, por eso es que cuando tomamos un lugar sagrado también tomamos a la vez un compromiso, no es solamente como una montaña sino como un compromiso entre el hombre, Dios y la naturaleza; porque esa montaña es un ser vivo, así como la que nos observa, y entonces es una relación, es una interrelación, es una armonía cuando se vive la espiritualidad andina.

Foto Nº 2. Templo de El Señor de *Alajahuán* (Mía la foto)

Mis abuelos dicen que *Alajahuán* significa Dios está presente. No hay que ir cualquier momento sino que los abuelos iban en días de *Corpus Christi* en el mes de junio; son lugares especiales y momentos especiales donde debemos sentir esa vida vivida, el encuentro con uno mismo, con la familia. En ese encuentro se hace un diálogo sea en esa fecha cuando va con todo respeto, el respeto es muy especial a ese encuentro, por eso se llama el Señor de *Alajahuán*, Dios está presente, Dios está aquí esperando, donde cada uno hace por su salud, por sus problemas, por sus fracasos, por sus tristezas, a compartir eso para poner en sus manos de la voluntad de Dios, deseamos vivir. Entonces en esa fecha como que es más espiritual en sentimiento, más amor en esa fecha del *Corpus* en ese lugar; y en esa fecha[15] para nosotros los

[12] *Tropaeolum tuberosum*, también llamada cubio, es un tubérculo andino.
[13] Res, vaca.
[14] Lugar donde están los cuyes.
[15] En este momento comienza a referirse al Carnaval.

aborígenes cuando celebramos el pago a raíz de la fiesta de agradecimiento cuando empiezan todos los granos que se florece empieza el fruto. Esos granitos tiernos se hacen intercambio, se comparten. Entonces hay una fecha que también es algo especial ahí se va con cánticos andinos, con su tambor, con sus hojitas de los árboles que hacen música hacen silbidos y también con algunos huesos de algunos animales que hacen una flauta. Hoy en día es como que sus valores ya se han ido perdiendo. Como que ya no tiene el mismo valor de antes, vamos como por una costumbre, como algo artificial; pero es más si vamos con nuestros valores, con ese espíritu, se vamos a pedir. Ahora en más bien como profano, ya no es algo más espiritual: priostes de gallos, más bien mucho alcoholismo, mucha banda, su disco móvil,[16] ya no estamos teniendo tanto sentido ese lugar. El proceso se ha visto y eso ha preocupado a los demás, ya no es como antes; antes ese sentir esa evidencia entre Dios y el hombre y la naturaleza. Entonces como que también esos cánticos de alabanza, en alabanza a Dios, se acabaron, porque cantaban a la naturaleza, a los animales, cantaban a lo divino, a la lluvia, a la creación; eran cánticos espirituales por medio de los instrumentos se relacionaban con ese lugar. Entre los que cantaban los había para pedir por la lluvia; bajaban con ese entusiasmo de que había las lluvias, eso nos han contado los abuelos. Cantaban también a San Carlos,[17] cantaban a la madre tierra, cantaban a lo divino. Entonces todo eso hoy en día es muy preocupante para nosotros y para los demás pueblos. Pero ahora ya no es lo mismo para las nuevas generaciones; esa esencia, esa virtud de lo divino como que lo vamos dejando a un lado, es muy preocupante."

Foto Nº 3. Templo de El Señor de *Alajahuán* en el cerro *Alajahuán* (Mía la foto)

¿Cuál es la diferencia entre el *Chuyuk* y el *Alajahuán*?

"Es diferente: la una montaña es *Chuyuk* y la otra es *Alajahuán*, es el lugar sagrado, es el Señor de *Alajahuán* y al lado hay una montaña alta que se llama Chuyuk que es en la parroquia de Cacha, en Cacha Panadero,[18] en la parroquia de Cacha. Señor de *Alajahuán* está en el cerro

[16] Equipo de sonido con parlantes de gran tamaño.
[17] Personificación del carnaval.
[18] Comuna indígena perteneciente a la parroquia civil de Cacha.

Alajahuán y al frente está el *Chuyuk*. Aquí hay un lugar donde la gente deja también algunas ofrendas sobre todo monedas, es como un pago a ese lugar, pero allí no hay ninguna celebración como en *Alajahuán*. El lugar positivo es el del Señor de *Alajahuán*. Eso es lo que nos han contado nuestros abuelos. El *Alajahuán* es un sitio donde habita el Señor de *Alajahuán*, por eso se dice que Dios está aquí, Dios está presente.

La mama Shava –o Shalva- es la misma *warmitukushka*.[19] En la celebración hay varios Taytas San Carlos[20] y también mamas Shava; esto se hace después del miércoles de ceniza, el día jueves; es cuando se celebra a la mujer y se imita a la naturaleza, representa el florecimiento, representa la *Pachamama* y carga al niño, en este caso el niño representa a todos los hijos de la tierra.

Los curiquingues representan como un vuelo, es un vuelo alto donde se celebra la libertad, que son libres porque vuelan alto, entonces la libertad, la reconciliación entre familias, el respeto, porque hace que las familias enojadas en esas fiestas busquen reconciliación. También hay el lobo andino, siempre está en contacto porque es un ser especial dentro de esas montañas. En carnaval hay un personaje que se viste de abuelito, se viste de cosas usadas, recolecta cosas viejas de cada casa y pasa dando consejos a la comunidad deseando que vivan bien, que el Año Nuevo sea un buen año de reconciliación. Este abuelito representa un cambio de vida porque ese Año Nuevo que viene a purificar; eso se celebra el día miércoles de ceniza cristianamente, pero los andinos celebramos precisamente día jueves donde 'queman' al abuelo."

Foto Nº 4. Cerro y templo de El Señor de *Alajahuán* (Mía la foto)

2. "Históricamente los puruháes antes de la conquista tenían cuatro sitios sagrados, y solo cuatro veces al año visitamos estos sitios. Cada pueblo tiene su lugar sagrado, que puede ser vertientes, montes, lomas o quebradas. Los puruháes y quienes viven en Cacha, Flores, Punín, Santiango de Quito y toda la provincia valoran su identidad cultural y suben al cerro Alajahuan, donde cuenta la historia que los cristianos presenciaron a Cristo; por eso consideramos que es un sitio de encuentro con Dios. Todos los años, el jueves después del Miércoles de Ceniza se reúnen miles de personas para cantar y jugar el carnaval, así como para comer. La gente sube a este lugar y se lleva

[19] Hombre vestido de mujer; literalmente: hecho o convertido en mujer.
[20] O san Carlos, personificación del Carnaval.

un poco de tierra como símbolo de que estuvo en el sitio de encuentro con Dios y lo conserva en la casa durante todo el año."[21]

3. "ALAJAHUAN URKU sumak waca…

Chimborazo markapak, Ecuador chiri llaktapimi sakirin 'ALAJAHUAN URKU' sumak waca, chaypimi tukuylla llaktakunamanta waranka, waranka ayllukuna takinkapak, pukllankapak, tushunkapak, wakankapak minkarinkapak rinakuna tukuy paykunapak kawsayta, tukuy watapi allí kankapak. Kaytaka Inkakunapash manarak shamukpimi Puruhua Runa mashikuna kallarishkakuna, shinapash kay punllakuna kama mana chinkarishkachu chay rurayka. KAYMANTA PARLANMI MASHI ALFONSO ABARCA, CHULCUNAG AYLLU LLAKTA, CHAY WAKAPAK KUCHULLAPIMI SAKIRIN."[22]

4. "Alajahuan

En el cerro de Alajahuan se reveló un santo del mismo nombre, también dicen que cuando vino Nuestro Señor descanso en dicho cerro. Se dice que en la media noche se hace presente San Alajahuan y bendice a todos los presentes" (Guashpa Bastidas 2012: 52).

II. LAS FIESTAS

Foto Nº 5. Entrada al "Santuario del Señor Jesús de *Alajahuan*" (Mía la foto)

[21] http://www.laprensa.com.ec/temsemana.asp?id=630#. VfCua33FDK8

[22] http://rks.aler.org/index.php?start=60 "'*El cerro de Alajahuan es una waka, un lugar especial sagrado para los purwaes; queda en las tierras frías de Chimborazo, en la sierra, en Ecuador; allí vienen cada año muchas personas de todas partes; cantan, juegan, bailan, lloran y vienen a celebrar y encargar la vida en ese lugar. Eso hacían los purwaes antes de la llegada de los incas y así se mantiene hasta la actualidad*'. Así cuenta el amigo Alfonso Abarca de la comunidad de Chulcunag que está cerca del cerro o lugar sagrado". (Traducción mía en conjunto con J. P. Pilco).

CELEBRACIÓN AL CRISTO DE ALAJAHUÁN[23]

"La Fiesta de Alajahuan

Consiste en una romería al Cerro del mismo nombre, asisten muchísimos indígenas de Licto, Punin, Flores, San Luis, Colta, Columbe, Guamote, Cebadas y naturalmente Cacha. Continuas caravanas de hombres, mujeres y niños se acercan al cerro sagrado por varias direcciones, desde las seis de la tarde hasta las cuatro del siguiente día. Por la noche este Santuario sin ninguna construcción presenta un ambiente de misterio impresionante. El cerro se ve poblado por varios grupos de indígenas, todos separados. Al llegar en fila india se acercan a la cruz de madera de dos metros de alto pintada de verde y que tiene la inscripción 'Salva tu Alma',[24] los romeriantes la tocan, la besan, en alguna rendija todos tratan de meter lana, cerda, plumas. Algunos dejan unas monedas sobre el brazo de la cruz. Los jóvenes ruedan por el suelo, luego eligen un pequeño hueco se acurrucan junto al hoyo encienden muchas velas pequeñas, dan la idea de que están calentándose junto a un fogón, nadie reza nada pero todos se sienten felices, apenas murmuraban algunas palabras. El viento que sopla en la cima no penetra en el hoyo por lo apretujado que estaba la gente y porque los hombres cubrían la hoguera con los ponchos y las mujeres con sus bayetas, existía calor humano y espiritual. Cuando el haz de velas ha tomado cuerpo en la función de luz y calor alguien brinda una copa de trago o van a comprar agua de canela en los puestos de venta; igualmente comen el 'cucahui'[25] que han traído y que consiste en pan, papas cocinadas, carne, etc. Alguna mujer recorre los grupos ofreciendo trueque de productos. Los grupos se van sucediendo continuamente, a lo más se demoran una hora.

Acuden para pedir por los animalitos, para que no se enfermen y aumenten los cuicitos, para que Dios les de salud. Satisfechos emprenden el regreso guiados en la oscuridad por la linterna de mano.

A cierta distancia del lugar ceremonial están muchos burros y algunos caballos que han servido para transportar ollas, braseros, leña, tazas, platos y comestibles de las vendedoras." (Guashpa Bastidas 2012: 71-72).

"El significado sagrado de la fiesta adquiere especial relevancia y también está relacionado con la significación profunda del lugar. En *Alajahuán* se venera a Jesús, pero no puede negarse el significado ancestral del cerro y de la piedra que está al interior de la iglesia. En la devoción de la gente se entremezclan las creencias cristianas con prácticas como la de llevarse tierra del cerro o acariciar la piedra. A lo largo del año, hay dos momentos de celebración, en los que grandes cantidades de devotos llegan hasta el lugar, se trata del Carnaval y el *Corpus Christi*. "(…) este hogar sagrado ha sido desde que tiempos… desde tiempos de abuelito. Algunos dicen que de tiempo de incas es este lugar sagrado. Cuando venimos nosotros conociendo, era ya un lugar sagrado. Los mayorcitos, los ancianos dicen que siempre ha sido un lugar sagrado, de venir en corpus, en carnaval." En Alajahuán al igual que en otros santuarios muchas de las prácticas rituales llegan a su momento más alto durante las festividades, sin embargo se mantienen presentes a lo largo del año. Lo generalizado del fenómeno de la migración en el Ecuador y específicamente en la provincia de Chimborazo, ha modificado las características de los devotos que acuden hasta Alajahuán. Hasta hace pocos años, casi la totalidad de quienes llegaban hasta el santuario eran campesinos, en la actualidad, los mayores siguen trabajado el campo pero gran parte de los jóvenes, que se integran a sus familias para la

[23] Los testimonios que vienen a continuación se refieren a las celebraciones tanto del Carnaval como de *Corpus Christi* que se celebran en el cerro.

[24] Esta cruz era dejada por los "misioneros redentoristas" -Congregación del Santísimo Redentor fundada por San Alfonso María de Ligorio en el siglo XVIII– después de las misiones celebradas en la comunidad en los años 40-60 del siglo pasado.

[25] O cucayo; comida para llevar, fiambre.

celebración, viven y trabajan en distintas ciudades del Ecuador e incluso del mundo. "Por este lado vienen de Santiago de Quito, de acá de Cajabamba, de este lado de Pungalá, de Chambo, de Licto, de Flores. (…) De todos lados vienen" (Entrevista a R. A.) "Vienen de otros cantones, de otras comunidades, de otras parroquias. Para carnaval vienen los migrantes, de Italia, España, de Estados Unidos, de Venezuela, de Loja vienen. (…). Este año vinieron 4000. Todos vienen a ver al Diosito." (Entrevista a B. L.) Parte importante de la ritualidad católica está mediada por la relación que se establece entre la ofrenda y el milagro y en mayor o menor grado implica cierto grado de sacrificio; sea económico, de esfuerzo físico, de tiempo, de trabajo, o cualquier otro. En el caso de *Alajahuán* puede verse que si bien desde hace pocos años, existe la posibilidad de llegar en auto hasta el pie del Santuario, debido a la cantidad de gente que llega y el número de autos que se estacionan en el camino, la mayor parte de personas que acuden para las dos festividades, deben optar por caminar. Una de las características de *Alajahuán* y parte de su significado es que es un paraje de cierta manera desolado, está en la cúspide del camino a 3.654 metros de altura, acompañado muy de cerca de otros dos cerros. En su cercanía no hay construcciones, negocios, ni ningún tipo de servicios. En este marco el esfuerzo que realizan quienes llegan hasta *Alajahuán* no solo tiene que ver con el caminar, sino también con el frio que se pasa, especialmente cuando empieza a atardecer y anochecer." (Naranjo Silva 2015: 95).

CELEBRACIÓN DEL CARNAVAL

El cerro de *Alajahuán* es considerado un lugar sagrado, un santuario, una *waka* por parte de la población católica de las comunidades indígenas asentadas en la zona. En la devoción que profesan al Señor de *Alajahuán* se manifiestan elementos propios del catolicismo al igual que otros que remiten a una religión andina precristiana por cuanto se mantiene la tradición, de una generación a otra, de considerar al *Alajahuán* como un lugar santo o *waka*.

Fiestas como las de Carnaval y *Corpus Christi* celebradas en *Alajahuán* son, para los indígenas chimboracenses, la ocasión oportuna para expresar y vivir sus creencias, fortalecer su identidad y, "además constituyen un espacio y tiempo propicio para el fortalecimiento de los lazos comunitarios y la reunificación de familias que se encuentran dispersas debido a la migración" (Naranjo Silva Ib.47). Dicho de otra manera, lo económico, lo religioso y lo social se articulan estrechamente en ambas celebraciones que se realizan anualmente sujetándose a las fechas movibles oficiales de la Iglesia católica del Miércoles de Ceniza y de *Corpus Christi*.

Por lo general, en las devociones católicas populares se entrelazan los componentes del catolicismo no ilustrado con aquellos estratos más profundos de las creencias ancestrales, por lo cual es bastante difícil separarlos, incluso analíticamente, para un eventual estudio. "La fiesta es vivida como parte importante del ritual, el baile, los juegos, la comida e incluso la borrachera se significan como parte de la renovación del vínculo con el Señor de *Alajahuán*." (Naranjo Silva Ib.94). "La fiesta es como milagro de Dios, todo lo que se pide se consigue. Dios ha de dar a cada cual con su milagro." (Entrevista a B. L., en Naranjo Silva Ib.94).

La celebración del Carnaval es, tradicional e históricamente, la fiesta más importante para los indígenas de Chimborazo en relación con las del *Inti Raymi*, el *Aya Raymi* y las innumerables fiestas patronales. Comienza el jueves siguiente al Miércoles

de Ceniza y, aunque su celebración se realiza a lo largo y ancho de la Provincia, es en el cerro *Alajahuán* el lugar en donde se concentra el mayor número de personas provenientes de diferentes sitios para celebrarlo y vivirlo. Carnaval es el tiempo oportuno para la reunión de las familias, recibiendo a los hijos que están fuera, y poniendo en práctica "los rituales que específicamente se le dedican al Señor de Alajahuán (…) un gran momento de catarsis, en donde los sujetos bailan, beben, lloran y renuevan su relación con lo divino" (Ib.95).

> "Vienen siempre a visitar a padre, madre, a las familias, regresan. Vienen recordando a nuestro señor Jesús de Alajahuán, vienen para hacer un programita, una fiestita, siempre van revolcando, poniendo la velita, el cebito[26] de animales. Van saludando, algunos que toman van tomando cervecita (…). De ahí ya regresamos el jueves, ahí ya regresamos a la casa, ahí nos arrepentimos, lloramos y de ahí se van las familias a trabajar, nosotros quedamos llorando, que Diosito ayude, el señor Jesús de Alajahuán que nos proteja, así pasamos después de la fiesta." (Entrevista a B. L., Ib.95).

La música de las bandas, de la guitarra, del pinkullo -o pingullo-,[27] de las flautas y otros instrumentos es fundamental y se escucha en todo momento y en cualquier parte del amplio lugar donde se celebra la fiesta. Las coplas que se cantan y el baile acompasado y en ocasiones frenético y hasta extático caracterizan el festejo del Carnaval andino o *Pawkar Raymi* (Botero Villegas 2016).

> "Viene música, la que tocan en los pueblos y la que tenemos los indígenas que tocamos guitarra, flautas, pingullos, cornetas. Así vienen las comunidades. Si se canta el Jawaylla[28] en quichua, en el rato de misa, en la celebración." (Entrevista a B. L., en Naranjo Silva Ib.95).

De todos los juegos que puedan llegar a realizarse durante la jornada, es famoso el juego de los gallos: abriendo huecos en determinado sitio del cerro, se entierra el cuerpo de las aves dejando solo la cabeza por fuera.

> "Una vez que el animal está enterrado se procede a escoger a una persona y vendarle los ojos, quien con los ojos vendados y con un palo o machete debe intentar tocar la cabeza del animal. Si lo logra se queda con el mismo (Naranjo Silva Ib.96).

> "El jueves después de Santa ceniza aquí hay por lo menos unas 5000 personas que vienen a celebrar. Toda esta zona se llena de los diferentes grupos que vienen con sus grupos, con su música, bailando la música de carnaval. Cargados sus gallinas, sus cuyes, sus conejos a ofrendar. En torno al templo hay unos huequitos donde les entierran para jugar las Gallinas." (Entrevista a R. A., Ib.96).

---

[26] Así en el original.

[27] Especie de flauta elaborada con bambú o carrizo. No tiene nudos y el número de huecos varía entre dos y seis. Generalmente se toca con una sola mano mientras con la otra se tocan el tambor o el tamboril (Fotos 10 y 11).

[28] Ay! *Jawaylla*, *Jawaylla*; ay! *Jawaylla*, *Jawaylla*; ay! Jawaylla, *Jawaylla*; ay! *Jawaylla*, *Jawaylla*. Ay! arriba, arribita, o en el cielito, en el cielito. *Jawa*=arriba, cielo; *lla* es el diminutivo. El *jaway* era un canto que entonaban los indígenas en las haciendas durante la cosecha de la cebada, la avena y el trigo, ahora se incluye una versión religiosa para introducirlo en la celebración de la misa (mía la nota).

Quienes donan las aves llegan con ellas amarradas a una vara que transportan dos personas. Entre cinco y seis gallos o gallinas cuelgan de la vara. Quienes transportan las aves "pasean por todo el espacio, participan del baile, de la bebida y de todo el festejo, sin deshacerse de su encargo." (Ib.96), (ver foto N° 6). Terminado el juego, los ganadores llevan al animal en sus manos o en un costal e, incluso, hay quienes "se lo cuelgan de la ropa" (Ib.96).

Lo festivo y lo religioso, no necesariamente cristiano, están íntimamente unidos y, para que ambas cosas se den simultáneamente, hay "priostes" o personas encargadas con anterioridad para proveer de comida, bebida, música, juegos, disfraces…; es un gasto bastante gravoso pero se tiene la plena confianza en que el Señor de *Alajahuán* es quien proporciona a sus devotos todo aquello que necesitan para "pasar" o cumplir con la fiesta y, en un futuro no muy lejano, pagará con creces lo que en ese día fue invertido.

La celebración del Carnaval, decía antes, inicia el jueves siguiente al Miércoles de Ceniza. Es la fiesta que cuenta con el mayor número de personas participando en el cerro *Alajahuán*, constituyéndose en un momento oportuno de socialización y reencuentro de aquellas familias que se encuentran viviendo fuera de la comunidad a causa de la migración. Muchos de los participantes vienen desde Europa o Estados Unidos para compartir esos días con sus familiares.[29] La gente comienza a "jugar carnaval" o a celebrar Carnaval desde el mismo momento en que sale de su comunidad y poco a poco, durante la noche del miércoles y el día jueves, van ocupando toda la cima del cerro y las laderas.

> "Es impresionante los jueves de carnaval. Hay un grupo que incluso vienen a dormir los martes de noche, pasan haciendo oración y después de la celebración se regresan a sus casas. Vienen caminando, cantando y bailando y jugando carnaval. Se lanzan harina,[30] todo, agua no hay." (Entrevista a R. A., en Naranjo Silva Ib.95).

> "Vienen siempre a visitar a padre, madre, a las familias, regresan. Vienen recordando a nuestro señor Jesús de Alajahuán, vienen para hacer un programita, una fiestita, siempre van revolcando, poniendo la velita, el cebito de animales. Van saludando, algunos que toman van tomando cervecita. (…) De ahí ya regresamos el jueves, ahí ya regresamos a la casa, ahí nos arrepentimos, lloramos y de ahí se van las familias a trabajar, nosotros quedamos llorando, que Diosito ayude, el señor Jesús de Alajahuán que nos proteja, así pasamos después de la fiesta." (Entrevista a B. L., en Naranjo Silva Ib.95)

> "El presidente no es solo de representación, si tiene la plata tiene que hacer la fiesta del carnaval. Mi mujer le dice "compra 7 pollitos chiquitos", para carnaval que cantidad de gallos ¡!! Con eso tranquilamente hubo fiesta, desde ahí sigue devotando." (Entrevista a B. L., en Naranjo Silva Ib.96).

[29] Si bien la celebración del Carnaval en el *Alajahuán* es solo el jueves, los días oficiales, decretados por el gobierno ecuatoriano, transcurren desde el viernes al martes anteriores al Miércoles de Ceniza.

[30] Últimamente, además de la harina (Foto Nº 9), utilizan una especie de espuma en spray que llaman "carioca" (Foto Nº 8).

El juego del gallo o gallina enterrados, llamado "gallo compadre" o "gallo tipina"[31] ocupa un lugar muy importante dentro de las carnestolendas celebradas en el *Alajahuán*. Para el juego, en el cual participan solo los hombres,

> "Se abre un hueco en la montaña, en él se entierra al gallo o a la gallina, dejando al aire, únicamente su cabeza. Al jugador seleccionado se le vendan los ojos y en ocasiones se le da unas vueltas para desorientarlo, el reto de quien participa es tocar con un machete o un palo la cabeza del animal, si lo logra se lo lleva como premio. Según los testimonios recolectados, actualmente en Alajahuán no se acostumbra cortar la cabeza de los animales, sin embargo en la práctica tradicional el sacrificio ha estado incluido. 'Traen gallinas, palomas, cuyes, conejos. Los ponen en unos hoyos ahí entierran. Juegan con un palito, un machete y les toca y luego se llevan'." (Entrevista a R. A., en Naranjo Silva Ib.127).

Pienso que es el momento oportuno para introducir una reflexión que será provechosa, en el sentido de tratar de entender la utilización de una cantidad en ocasiones sorprendentemente numerosa de gallos y gallinas durante la fiesta. De hecho, además de los cinco o más gallos amarrados cabeza abajo que lleva cada uno de los diversos grupos de fiesteros en las varas, muchos hombres y mujeres, incluidos los *warmitukushka*, llevan colgados al cinto o a la espalda un gallo vivo, igualmente amarrado de las patas y con la cabeza para abajo.

Veamos algunas ideas al respecto.

> "El gallo (…) ha recibido, a lo largo de los tiempos y en las distintas sociedades, desigual favor de parte de la superstición popular. La Historia nos pone de manifiesto que el gallo no solo se ha tenido como emblema de la vigilancia y la actividad, sino que en él se ha visto también el símbolo del valor, la abundancia, lo masculino y la fecundidad, además de ser el animal predilecto para las prácticas de adivinación y hechicerías." (Molero 2014: 10).

Es importante recordar la presencia de la figura del gallo en los techos de las casas y en las llamadas veletas de muchas casas.

> "(…) el canto del gallo a deshoras es de pésimo agüero y, para destruir su eficacia arrojan un puñado de sal al fuego del hogar. No es solo indicio de muerte, sino prenuncio de cualquier otra calamidad" (Aguirre 1991: 39).

> "El canto del gallo antes de medianoche presagia alguna desgracia o anuncia algún peligro. A veces significa que alrededor de la casa andan ladrones" (Ib.40).

> "(…) el gallo con su canto, reduce a la impotencia a los diablos y los obliga a retirarse" (Ib.41).

> "(…) gallos y gallinas (…) son sacrificados para aplacar a los poderes infernales".
> "(…) me contó un caso curioso que le ocurrió cuando edificaba una casa en los alrededores de su ciudad para unos recién casados. Un día, cuando estaba ocupado en su trabajo, se acercó la joven esposa del dueño del edificio, y pidiéndole guardar el secreto delante de su marido, le suplicó que le hiciera el favor de recibir un pollito y un pañuelo

[31] "Algunos dicen que es "gallo tipina" porque lo despluman, otros se refieren al "gallo pitina" porque lo hacen pedazos (Botero Villegas 1990: 163). La palabra kichwa *tipina* hace referencia a un instrumento utilizado para deshojar la mazorca de maíz, y el verbo *tipiy* a deshojar el maíz. Por su parte, el vocablo *pitina* se deriva de *piti*, pedazo (Ver AA. VV. 2007).

para que, cuando nadie lo viera, matara el pollo y con la sangre de éste humedeciera el pañuelo y le pusiera bajo los cimientos. Tendía eso, según ella, a asegurar la dicha a los habitantes" (Ib.43).

"Los indígenas [de San Andrés de Chamula, México, el Martes de Carnaval], ataviados sus atuendos tradicionales, montan a caballo, y en sus manos llevan un gallo negro al que le van arrancando las plumas hasta dejarlo completamente desplumado. Después, uno de los hombres vestidos de negro arranca la cabeza al gallo de una mordida, mientras que los demás lo imitan. Se supone que todo esto es un acto de expiación" (AA.VV. 1983, en Aguirre Ib.44).

"**Símbolos o conceptos simbólicos utilizado en esoterismo o religiones**.

[El gallo] Es un símbolo solar, emblema de la vigilancia y de la actividad gloriosa.

En la Grecia clásica se solía inmolar un gallo al dios de la medicina para obtener la curación de los enfermos.

Como símbolo de vigilancia y de resurrección, solía colocarse, durante la Edad Media, en las veletas que coronaban las torres de iglesias y catedrales.

GALLO

En Sudamérica, el gallo es guía de ánimas en los ritos de iniciación y ofrenda en numerosas celebraciones extáticas mágico-religiosas.

De la creencia en una vinculación entre los difuntos y el gallo, por lo general negro, derivan los sacrificios de gallos para entrar en contacto con aquéllos.

Como heraldo matutino del Sol, y por su vistoso plumaje e intenso color rojo de la cresta, adquiere simbolismo solar y del fuego para muchos pueblos.

Por su obvia vinculación con el amanecer simboliza la victoria de la luz sobre las tinieblas, así como la vigilancia.

En las creencias populares el canto del gallo suele adquirir propiedades apotrópicas,[32] por ejemplo contra los demonios de la noche, o contra incendios en tanto que animal próximo al fuego (sobre todo el gallo rojo) y guardián al mismo tiempo.

Por su poderoso instinto genésico es además emblema de fecundidad, de manera que los sacrificios de gallos pasaron a formar parte de distintos ritos de las cosechas.

En su función de anunciador del amanecer, para los cristianos es símbolo de la Resurrección y del retorno de Cristo en el día del juicio Final.

El gallo de las veletas, por el lugar elevado en que se halla es el primero que recibe la luz de la mañana, con lo cual simboliza la victoria de la luz de Cristo sobre los poderes de las tinieblas y al mismo tiempo, recuerda el deber de la oración matutina".[33]

"El gallo en la tradición cristiana se convierte en símbolo de resurrección, pues así como el gallo anuncia el nuevo día, de la misma manera el cristianismo espera la venida de Cristo. En la edad media el gallo era símbolo del predicador, que despierta a los adormecidos. De ahí que se vea presente el gallo en lo más alto de los campanarios y torrecillas" (Manns 2002: 60).

"La figura del gallo también sirve para proteger a los niños y para descruzar a quienes han sido hechizados. Ya en antiguos escritos, el gallo representaba el sentido de la exaltación del coraje, el orgullo, el señorío, del ojo avizor, del despertar, de tutela, de vigilancia".[34]

[32] Para alejar males o peligros (Mía la nota).
[33] www.ecovisiones.cl/diccionario/
[34] https://mundoespiritual.com

"Es eficaz contra las malas influencias de la noche, y las aleja de las casas si se pone su efigie sobre la puerta. Sobre la flecha de una iglesia es el protector y guardián de la vida. Es un emblema de Cristo, como el águila y el cordero, luz y resurrección." (Carrillo y Fernández 2015).

"La figura del gallo según los mitógrafos renacentistas, estaba consagrado a algunas divinidades solares, tales como Apolo, en cuanto anuncia la mañana y la consiguiente salida del sol. Pero en nuestra iconografía cristiana alude a la Pasión de Cristo y sobre todo al apóstol Pedro, que como se le predijo, negó por tres veces conocer a su Señor. El carácter de ave de la luz lo mantuvo el gallo durante todo el primer milenio cristiano.

La doctrina cristiana vio en el animal la imagen del poder de la luz que ahuyenta las tinieblas: vela en las horas de oscuridad y anuncia la luz de Cristo, que surge en Oriente. Por dicho motivo se puso una efigie suya en las iglesias románicas. La función de veleta, que sostiene el gallo de nuestros campanarios y los mantiene siempre cara al viento, tiene el doble carácter de protector vigilante y defensor valeroso, representando a Cristo, que situado en lo más alto de la Iglesia de la tierra, vela por ella y, la defiende frente a las borrascas de las tormentas, vengan de donde vengan; esa es la protección prometida al apóstol Pedro, en los campos de Cesarea, contra las amenazas de las fuerzas del mal, contra el poder de las 'Puertas del infierno'" (Seleukis 2006).

"El gallo ya en los antiguos escritos representaba el sentido de la exaltación del coraje, del orgullo, de la majestad, del señorío, del ojo avizor, del despertar, de tutela, de vigilancia.

La connotación de vigilancia y despertar, es evidente que está relacionado con su cacareo matutino, con la salida del sol. El gallo vigila para señalar la llegada del amanecer. En las tradiciones nórdicas es un símbolo de vigilancia guerrera; prevenía a los dioses del ataque de los gigantes. En el mundo occidental, precisamente debido a esto, se coloca desde nuestros ancestros en la parte más elevada de catedrales e iglesias, como si de un de vigía de la noche y ahuyentador de la muerte y los demonios, en simbología cristiana, se tratara.

Otra de sus connotaciones es la fecundidad o masculinidad".[35]

"La antigüedad clásica tenía a este animal por guía del mundo psíquico, con todas sus implicaciones; y, así, entre los griegos estaba consagrado a Príapo dios protector de la feracidad de los campos.

A veces, el gallo, formaba parte de ciertos ritos que se llevaban a cabo en relación con las buenas cosechas y la abundancia de fruto".[36]

"El Gallo es un símbolo solar y representa la resurrección y la sexualidad. Es el enemigo de los malos espíritus; sólo se les unía con la luz del amanecer para anunciar los albores de un nuevo día.

La Gallina y el Gallo también simbolizan el equilibrio de las energías masculina y femenina. En conjunto, representan la fertilidad y la sexualidad. Los huevos de gallina han sido históricamente utilizados en rituales como símbolos de fertilidad".[37]

En lugares como Cayambe, obtenemos este testimonio sobre la participación de los gallos durante las fiestas del *Inti Raymi* y San Pedro.

[35] https://nestorparradolloro.wordpress.com/2009/05/11/simbologia-del-gallo/
[36] http://oculto.eu/simbologia-del-gallo/
[37] http://totemelespiritudelosanimales.blogspot.com/2013/05/pruebas.html

"En el centro se organiza comparsas, desfiles, la elección de reina y la no menos tradicional entrega de gallos. La rama de gallos es la ofrenda a los patronos, doce gallos van colgados y representan cada mes del año y el prioste lleva un gallo adornado. Los gallos están vivos en el transcurso de la ceremonia.

La rama de gallos se la organiza de la siguiente manera:

1.- A un palo de dos o tres metros de largo, se amarran colgados de las patas a 1 o 2 gallos y es cargada por dos diablumas[38] o los priostes de la rama.

2.- El dueño o dueña de la rama, lleva un gallo blanco adornado con cintas. Llamado el "gallo capitán"

3.- La rama de gallos va siempre acompañado de grupos de 20, 30 y hasta 100 personas, todos disfrazados tradicionalmente de diablumas, aruchicos,[39] payasos, chinucas, al son de la música y voladores que recorren las calles y plazas rumbo a la casa de quien recibirá la rama.

En un periodo anterior los que recibían las ramas eran los hacendados, en la actualidad reciben los compadres, familiares, escuelas, cooperativas, directivas de la comunidad, municipalidad y organizaciones.

La rama de gallos se continua entregando y recibiendo cada año. Este ritual de compromiso de la rama entre quien da y quien recibe inicia con un año de anticipación.

La persona o personas que han decidido ser priostes para la celebración del año próximo, establecen un acuerdo ritual con quien o quienes recibirán la rama de gallos.

El ritual inicia con el llamado arranque del gallo, quien entrega la rama el año siguiente recibe un gallo vivo de quien recibirá la rama. En algunos casos el que acuerda hace compadre pide el gallo para al año darle una rama.

El gallo recibido debe ser preparado y compartido con todas las personas que ayudaran en la entrega de la rama, esto se llama el gallo caldo.

Es mediante estos actos que se generan los compromisos y obligaciones, con quienes el año siguiente le ayudan a pasar la rama. Unos Ayudarán con un gallo, con plata, con víveres, con preparados, bebidas, transporte, músicos. De esta manera, el gasto y el disfrute se asume socialmente".[40]

Estas referencias nos ayudan a tomar en cuenta la importancia de la simbología del gallo mediante una representación variada y presente en la vida cotidiana y en momentos de gran relevancia como son las fiestas de Carnaval y de *Inty Raymi* o San Juan.

Según algunos testimonios, la fiesta de carnaval gira alrededor del llamado "fundador", quien selecciona a los priostes para "pasar" o celebrar la fiesta. El fundador lo es por herencia: el fundador o fundadora escoge quien será su sucesor.[41] Un hombre o

---

[38] Diablo uma=cabeza de diablo. Se describirá más adelante (Mía la nota. Ver Fotos 19, 20 y 21).

[39] Fotos 17 y 18.

[40] http://fiestasdesanpedrodelcantoncayambe.blogspot.com/2012/06/constumbre-y-tradiciones-constumbre-y.html

[41] En el caso de los fundadores mestizos, éstos son los dueños de una imagen de un santo o santa, y encargan a determinadas personas –priostes o priostas- para realizar la fiesta en el momento apropiado, sea en Navidad, Semana Santa o en alguna fiesta patronal. El prioste es el encargado de correr con todos los gastos de la fiesta, pero busca la ayuda o la "rama" de determinadas personas, quedando obligado, a su vez, para colaborar con algunas de esas personas cuando les corresponda ejercer su priostazgo.

"El priostazgo, afirma Montes del Castillo, es una estrategia ritual de poder" (1989: 330) "(…) se desarrolla inicialmente en el ámbito del simbolismo. Patrocinar fiestas es en principo una actitud de carácter ritual. El priostazgo es una institución que opera en el

Fotos Nos 6 y 7. Ramas o varas de los gallos y gallinas

mujer puede dejarle el cargo de fundador o fundadora a algunos de sus hijos, hijas, sobrinos o sobrinas. Los priostes llevan los gallos amarrados en una vara o rama, gallos que luego de un tempo, son enterrados para, a continuación, ser sacrificados cortándoles

---

ámbito del ritual festivo, es decir, de la Fiesta Religiosa Campesina (…) es un mecanismo para la adquisición, desarrollo y mantenimiento de poder. Es una conducta ritual que tiene efectos en la esfera de poder, es decir, en el ámbito de las relaciones sociales, económicas y políticas, en una sociedad estratificada (…). El priostazgo es una estrategia de poder porque el patrocinio dela Fiesta Religiosa Campesina da acceso al ejercicio de ciertas formas de poder social (…). El priostazgo es un símbolo de poder, refleja la posición del prioste en una estructura social y sanciona su poder económico, político y social. El priostazgo es un símbolo que tiene su referente en bienes materiales, significa disponer de excedentes para inversiones rituales. El mismo hecho de ejercer el cargo es un modo de comunicar a la comunidad que está en posesión de recursos económicos y sociales suficientes como para invertir en fiestas (…) patrocinar fiestas es adquirir poder simbólico (…). El priostazgo puede considerarse como una estrategia ritual del poder porque activa y refuerza redes sociales en un contexto ritual. Se trata de redes anteriores a la fiesta que el prioste maneja habitualmente en el contexto social en relación a actividades productivas y de intercambio o cualquier otra. Son redes que, generadas a través del Compadrazgo, se activan para pasar la Fiesta Religiosa Campesina (…). De esta forma, Compadrazgo y Priostazgo se articulan en la fiesta. El Compadrazgo que invade todas las relaciones sociales, invade también el sistema ritual" (Ib.331-334).

la cabeza por quienes participan en este ritual que se nos presenta como un ritual de fecundidad.

Los gallos que llevan las personas amarrados en el cinto o cargados a la espalda no se sacrifican, esos son lo que hacen "revolcar" con fines igualmente fecundantes. Quienes cargan los gallos son priostes o priostas.

Me parece que en este sentido, deberíamos preguntarnos hasta qué punto quienes participan en esta celebración con los gallos son conscientes de que sea un comportamiento relacionado con prácticas genésicas o fecundantes. El componente lúdico se da por supuesto (Botero Villegas 1990: 163-164), puede establecerse su simbolismo solar con el saludo al sol cada mañana y otros elementos descritos, pero de allí, a considerar la cuestión de la fertilidad en tales destrezas –tocar con un palo o cortar la cabeza al gallo que está enterrado- es algo más difícil. Ahora bien, el hecho de que la gente pueda ser o no consciente de esta relación no quiere decir que no la haya. Puede presumirse que en algún momento de la historia de este ejercicio lúdico-mágico-religioso ese vínculo haya sido buscado e instaurado de manera consciente y luego, al igual que otras muchas prácticas rituales, solo conservan la forma pero su referente teórico o simbólico ha ido desapareciendo con los años.

Ahora bien, ¿desde cuándo comienzan los indígenas andinos a realizar esta práctica si tomamos en cuenta que tanto el gallo como la gallina son animales que llegan a estas tierras con los españoles? En otras palabras, si esta práctica se considera ancestral, ¿qué ave se utilizaba antes de la llegada de los españoles en el supuesto caso de que se utilizara alguna? O, ¿puede pensarse que sólo con la llegada de los españoles comienza esta celebración y su correspondiente significado? No voy a dar respuesta a estas preguntas porque no es el caso para esta investigación, pero creo que podrían ser tomadas en cuanta al tratar de establecer la efectiva o presunta tradicionalidad de la presencia de gallos y gallinas en las celebraciones de las carnestolendas.

Además del simbolismo del gallo en estas fiestas celebradas en *Alajahuán*, quiero referirme ahora a la utilización de los diferentes disfraces y máscaras o caretas.

En general, el disfraz se ha entendido históricamente como una manera de trascender lo que cotidianamente se es. Las personas se transforman, mediante un disfraz o vestido, en lo que no son para jugar o desempeñar un rol específico en un evento particular. El personaje al cual se encarna por medio del disfraz es, a su vez, símbolo de algo.[42] Ese personaje tiene un sentido específico dentro del conjunto de otros personajes que interactúan creando lo que podría llamarse un sistema simbólico en concreto durante el programa o evento que se desarrolla. Esos personajes son histórica y culturalmente reconocidos, tienen una función relevante y específica en el transcurso de la celebración que, en el caso de las comunidades indígenas, va más a allá de lo meramente lúdico o hilarante para convertirse en algo sagrado, es decir, algo que se inscribe en el contexto de lo cultural y religioso.

[42] Recordemos en la entrevista a J.P. Pilco el significado del curiquingue.

Foto Nº 8. *Warmitukushka* (hombre vestido con prendas de mujer); "hecho mujer"

Vestidos, comportamientos, coplas, cantos… se interrelacionan para crear un todo con sentido y que es reconocido e interpretado por los miembros del colectivo, experimentando aquello que otras agrupaciones no pueden experimentar.

Los disfraces de animales o personajes que tienen un lugar en la religión andina ocasionan, aún de manera no consciente, una serie de respuestas que guardan relación con las llamadas "condiciones imaginarias de reproducción" (Godelier 1974: 169-173); es decir, lo festivo, lo lúdico, algo que es a la vez profundamente sagrado, va a fortalecer las actividades productivas el grupo: "los fiesteros hacen revolcar a las gallinas, a los gallos y a los cuyes en la tierra del Alajahuán para después llevar a sus casas, a poner en sus corrales" (Entrevista).

> "El uso de máscaras genera un cambio en la identidad del sujeto, en función de un conjunto de creencias y prácticas que varían según el grupo que las utilice. Aquellas que son consideradas habitadas por espíritus vehiculizan el contacto entre los humanos y los poderes espirituales, en tanto protegen a aquellos de las fuerzas, de otro modo incontrolables, de la naturaleza circundante y el cosmos, misterioso y lejano.
>
> La máscara cumple funciones variadas según el momento histórico y la localización geográfica en que despliega su accionar: ritual y religiosa; opera manteniendo el equilibrio entre los poderes supraterrenos y la estructura de la sociedad, a la vez que está rodeada de un halo de misterio y de secreto. No es casual que muchas máscaras de las culturas precolombinas hayan sido destruidas por los misioneros en la época de la Colonia, aunque su uso persiste aún, a modo de ejemplo, en los festivales de santos, como es el caso de México." (Loy 2012: 8-9).

Foto Nº 9. *Warmitukushka* tocando el tamboril o tambor carnavalero

"Mientras las mujeres se dedican a su oficio de preparar los alimentos, algunos hombres, sobre todo jóvenes y los llamados huarmitucushca (hombres disfrazados de mujer) van de casa en casa tocando el tambor o tarros viejos y el pingullo. En las casas visitadas les dan de comer y de beber, por eso deben estar preparados sus moradores para tener en suficiente cantidad comida y bebida para brindar a los visitantes o 'carnavaleros'. En algunas partes estas visitas se extienden a comunidades vecinas.

Fotos Nos 10 y 11 Tocando pingullo y tambor

‘Los huarmirucushca, antes de entrar a la casa dan vuelta a su alrededor unas tres o cuatro veces, cada vez por un lado distinto, por el lado derecho y el izquierdo, después de esto forman un círculo y cantan la llegada.

En el canto de llegada llegan diciendo: ¡¡¡shamupashunchij!!! Quiere decir que están saludando en la entrada. Explican que están de paso, que están yendo a una guerra, porque les han pedido: estamos pasando, estamos de marcha y queremos que nos den alguna cosita. Ahí reciben la chicha y la comida. Después cantan el agradecimiento y por último cantan la despedida. Se despiden diciendo que después de la guerra volverán por aquí mismo si es que viven, si es que mueren ya no volverán, ahí quedan los hijos, la mujer, la familia. Si se gana la guerra se ha de volver: vamos pasando como un pajarito, como unas avecitas, como golondrinas. Como ese pajarito nos vamos pasando por encima y por dentro buscando cómo escaparse. Así van de casa en casa visitando’.” (Botero Villegas 1990: 162).

Cada comunidad tiene su forma peculiar de convocar a la celebración del carnaval. En algunos lugares es el prioste, quien es nombrado un año antes. “Faltando un año para la celebración del carnaval, cogen al prioste... El rey, o sea el prioste, recoge las cosas de gasto para la fiesta: papas, carne, mote, hace chicha, trago.” (Entrevista en Botero Villegas Ib).

En otros lugares, “los dirigentes preparan esta fiesta para recibir a la comunidad. Antes eran los alcaldes, los alguaciles, etc. Ahora es la directiva del cabildo.” (Entrevista Ib.).

Ciertas comunidades convocan a la celebración del carnaval portando la bandera ecuatoriana mientras tocan y bailan. Otros recintos acostumbran para tal efecto utilizar la ayuda de personas que pintadas de negro (negrushca) van llamando a los habitantes

de la comunidad casa por casa. Lo más común es que mientras las mujeres se visten elegantemente usando sus prendas tradicionales pero con cierto colorido especial, los hombres en su mayoría se visten de mujeres (huarmitucushca), de viejo o de vaca loca (huagratucushca). Otros visten diversos disfraces: payasos, diablos, curiquingues…

Foto Nº 12. Disfraces de curiquingue, payaso, diablo y *sacha runa*

Algunas comunidades suelen elegir un coordinador que dirige y ordena todo lo que se vaya a realizar; este coordinador va vestido de soldado o capitán. Parte importante (no en todos los lugares ni con la misma intensidad) es la misa, la cual generalmente se realiza en horas de la mañana cuando todavía los carnavaleros están en condiciones de asistir y participar en este oficio religioso.

Foto Nºs 13 y 14 Vaca loca o *wagratukushka*

Diversas comunidades acostumbran construir el palacio del rey, que es una plataforma hecha de madera de unos dos o tres metros de altura. A esta plataforma se suben las directivas de la comunidad con sus mujeres. Desde allí saludan y dan algunos

consejos a los miembros de la comuna quienes con respeto los escuchan desde abajo: los consejos impartidos contienen, entre otras cosas, el deseo de que se cumpla con los trabajos comunitarios, que vivan bien entre esposos y entre vecinos. En ocasiones, quienes están en el palacio, acostumbran entonar cantos.

Un anciano cuenta que antiguamente se cantaba el año nuevo en el *pogio* –ojo de agua- diciendo: "carnaval, carnaval, carnaval". Dice que se oía que tocaban fuertemente los tambores y que "Taita Carlitos" y "Mama Eva" andaban a las doce de la noche del miércoles de carnaval de casa en casa pidiendo granos para completar las siembras y que en todas las casas les daban; pero que en la casa donde no le daban granos al carnaval, o sea el "Taita Carlitos", entonces en ese año no tendrían buena cosecha los de esa casa. Los de la casa visitada salían a acompañar a "Taita Carlitos" y a "Mama Eva", cantando de casa en casa "carnaval, carnaval".

> "Hay dos personajes que se disfrazan: un viejo y una vieja: el viejo se llama San Carlos y la vieja mama Eva. San Carlos guarda hueso de ganado, carne, chicha, ropa vieja; la vieja carga también ropa vieja, máchica, papas, mote." (Entrevista en Botero Villegas 1990).

Por lo general los indígenas no juegan el carnaval con agua sino con harina o polvo blanco mientras tocan y bailan sin descanso. Indígenas de migración temporal que trabajan en la costa o en las grandes ciudades de la sierra vienen a participar activamente del carnaval en su comunidad.

Antiguamente, un hecho muy frecuente durante la celebración del carnaval eran las peleas por venganza o "desquite".

"En mi comunidad en los días de carnaval había grandes peleas y una comunidad con otra comunidad con aciales se rompían la cabeza, algunos quedaban lisiados, heridos, otros morían." (Entrevista Ib.).

"Cuando hay disgustos, problemas familiares u otros entonces el 'desquite' era en los días de carnaval, por eso hay muertos y heridos. Cada año hay muertos." (Entrevista Ib.).

Fotos N^{os} 15 y 16. Carnaval en *Alajahuán*

El último día de Carnaval en ciertas comunidades se reúne la comunidad en la plaza o en algún otro espacio central y ahí se despide al carnaval. El que se viste de viejo llora y toda la comunidad con él diciendo que ya va a despedirse el "Tayta Carnaval". Le quema la ropa al que se ha vestido de viejo y mientras tanto él llora. Luego, las personas mayores dan la bendición y algunos consejos a quienes se han congregado. Así despiden al carnaval. Quien está vestido de viejo recibe una limosna de parte de la comunidad con lo cual comprar comida y bebida para repartir después entre los asistentes.

Aruchico

Aruchico

Fotos N^os^ 17 y 18. Aruchicos durante el Carnaval en *Alajahuán*

Fotos N^os^ 19, 20, 21 *Diablo Uma* o Cabeza de diablo en el Carnaval de *Alajahuán*

El Carnaval y las comunidades indígenas

Aunque quedan muchas interrogantes con respecto a la celebración del carnaval por parte de los indígenas de Chimborazo, podemos apreciar el sentido y valor que para ellos ha tenido y tiene esta fiesta.

Un primer hecho importante que salta a la vista es la capacidad de convocatoria que tiene esta celebración; participa toda la comunidad, y en el caso de aquella celebrada en *Alajahuán*, múltiples comunidades de toda la provincia. Cada cual encuentra su lugar, ninguno se siente excluido, todos quieren participar y se sienten satisfechos de conseguirlo.

El colectivo encuentra, mediante la celebración del carnaval, mecanismos concretos para erradicar sentimientos y comportamientos negativos acumulados antes de su celebración; en este sentido el carnaval será un medio idóneo para la cohesión de todos los miembros de la comunidad. Viejas rencillas familiares o de vecinos también se desvanecerán con las visitas, el baile, la música, la comida y la bebida que se comparten.

El carnaval ofrece también la posibilidad de integrar, al menos temporalmente, a personas no indígenas. Los mestizos que participan en estas fiestas, se verán envueltos en el entusiasmo de unos días en los cuales recibirán especial atención por parte de los indígenas carnavaleros.

Los migrantes de la comunidad podrán reincorporase a los suyos en estas jornadas de alegría, siendo la oportunidad para revitalizar los lazos con su grupo y su cultura, de actualizar y de recordar existencialmente la pertenencia a una comunidad histórica de la cual son miembros.

En términos generales, podríamos decir que el carnaval para los indígenas es la oportunidad que ellos mismos se han dado para mantener lo comunitario como algo fundamental en su cultura, y es, además, el recurso para recuperarse a sí mismos, rescatando todo aquello que durante el resto del año han visto desparecer por la acción de la sociedad envolvente.

Eliade (1973) afirma que "una fiesta se desarrolla siempre en el tiempo original", es la oportunidad que tiene el hombre de reactualizar un acontecimiento primordial, "*in ilo tempore*" que hizo posible el mundo, el hombre, los hechos culturales. La fiesta coloca al hombre como un contemporáneo de la creación, lo hace salir de lo absurdo y cotidiano para sumergirlo en lo que-tiene-sentido.

Ahora bien, para el mismo autor y para otros, a veces las fiestas no tienen este carácter de reactualización, sino de conmemoración, es decir, no tanto de participar en el tiempo primordial, sino solo de recordar un acontecimiento ocurrido en el pasado pero que carece de una vivencia existencial en el momento en el que se le recuerda; es el caso de las celebraciones cívicas: grito de independencia, nacimiento o muerte de algún prócer o personaje ilustre, fundación de una ciudad o de una institución…

Si el Carnaval es algo de origen europeo, traído e impuesto por los españoles, ¿cómo es que ha llegado a convertirse en una celebración tan importante para los indígenas? Si es una fiesta de carácter recordatorio o conmemorativo, este tipo de festividades no tiene mucha trascendencia entre los indígenas; y si es una fiesta religiosa

en el sentido descrito por Eliade, qué tiempo original, qué acontecimiento vital es el que ellos están reactualizando. ¿De qué hecho fundamental están siendo contemporáneos?

Me parecen importantes estas preguntas porque no podemos quedar satisfechos con respuestas como: "es la costumbre", "es algo impuesto a la fuerza", "así ha sido todo un siempre"… Muchas otras celebraciones como Semana Santa, Navidad, que para nosotros son de suma importancia, para ellos tienen un valor relativo. ¿Por qué dichas festividades no lograron ser asumidas con tanta vitalidad como el Carnaval?

Hay quienes sostienen que los españoles vinieron a imponer "letra castellana a los ritmos indígenas, para ser aprovechados en sus diversiones, ya que coincidía con las fechas en que los europeos hacían los carnavales" (Saltos 1985), pero no es una explicación satisfactoria.

Quisiera, más bien, problematizar un aspecto que me parece relevante y deseo hacerlo planteando una pregunta que puede servir a la vez de hipótesis de investigación: además de lo lúdico y religioso expresado durante el carnaval por parte de los indígenas de Chimborazo en *Alajahuán*, ¿es el momento y el lugar apropiados para representar o escenificar un acto de resistencia y construcción de identidad frente a la Iglesia católica, las agrupaciones evangélicas y el Estado?

En *Alajahuán*, pese a los componentes comunes, se celebra el Carnaval de manera distinta a como se hace en las comunidades. La diversidad en cuanto a la proveniencia de los carnavaleros y la intensidad de la celebración por parte de la mayoría de los asistentes en el cerro, nos lleva a pensar que se desea algo parecido al "borrón y cuenta nueva" que era el sentido original del Carnaval: escenificar el caos previo a la cosmogonía para luego volver al orden, a lo normado, a lo permitido. Esos asistentes son todos participantes, no hay espectadores o personas que solo van a ver, sino que cumplen ese doble rol de "lo dialógico y lo impugnatorio" (Muñoz 1991: 8). Es decir, no están allí solo para escenificar o representar algo, sino para representárselo, para mostrárselo y para a oponerse u objetar a "alguien". Es, entonces, una forma de resistir, de no estar de acuerdo. De forma plástica y artística, los indígenas en *Alajahuán* pretenden recuperar "lo suyo" y asumen una actitud de desafío y hostilidad durante ese día, aunque al día siguiente regresen a desempeñar aquellos roles que la sociedad estratificada y estamental les ha asignado.

La sociedad envolvente ha buscado "domesticar" ese Carnaval que se vive en el cerro *Alajahuán*, mediante actividades patrocinadas por cooperativas de ahorro y crédito, como concursos de baile, de modas y de canto, y, de igual modo, con los fabricantes de cerveza y otros licores que se hacen presentes para desplazar la chicha y otras bebidas nativas.

Muchos se quejan de que lo que se hace en el *Alajahuán* en ese día jueves posterior al Miércoles de Ceniza es muy distinto a la manera como se comportan durante las fiestas de *Inti Raymi* y *Corpus Christi*; se molestan con los "chumados" y "chumadas"[43], y con los "guambras"[44] que no respetan haciendo "malcrianzas". El uso

[43] Borrachos y borrachas.
[44] Jóvenes.

de máscaras[45] y de disfraces de animales –curiquingue, lobo, perro, mono, sacha runa- puede entenderse como el retorno a la naturaleza, al período previo a lo humano y anterior a la aparición de la cultura.

Es, entonces, un deseo de regresar al mundo caótico para que luego de la celebración del Carnaval se pueda también ingresar nuevamente al cosmos, al mundo ordenado, donde la naturaleza se diferencia de la humanidad, donde las leyes y normas están por encima de la anomia y la desorganización. Vivido ese día como un rechazo a lo religioso y a lo civil, mediante disfraces que evocan los principales personajes de la sociedad no indígena, y mediante comportamientos y gestos que sólo pueden exteriorizarse en ese día, las comunidades indígenas buscan, de manera no consciente, recordar que hubo una vida y "otro orden" distinto antes de la llegada de los conquistadores y misioneros españoles.

Es, entonces, una celebración a caballo entre lo propio y lo foráneo. Lo virtual que existió antes, lo que no puedo llegar a desarrollarse a causa de la conquista, y los componentes traídos por aquellos que llevaron a cabo esa conquista. Resistencia, entonces, explicitada en una repetición de actos, gestos, bailes y otros elementos que cuestiona el orden natural de las cosas, como en el caso de los *warmitwkushka*, los policías, capitanes y curas.

Es, además de otras cosas posibles,[46] el deseo de oponerse a una cristianización del Carnaval andino precristiano o prehispánico que fue considerado desde el primer momento como el producto de creencias paganas y hasta demoníacas que era preciso exterminar. El templo construido en la cima del cerro *Alajahuán* aspira a concederle un carácter no solo cristiano sino igualmente civilizatorio a las celebraciones anuales del Carnaval, del *Inti Raymi* y del *Corpus Christi*.

Si fiestas como la del *Corpus Christi* organizada e implementada por la sociedad católica colonial buscaba "integrar socialmente a los indígenas y al mismo tiempo dominarlos" (Galí Boadella 2008: 11) convirtiéndolos en "cuerpos dóciles" (Vásquez Martínez 2008: 61; véase Foucault 2002: 124), el Carnaval, por el contrario, con un componente mayoritariamente indígena en cuanto a participantes con sus propias creencias, gestos y comportamientos, se celebraba precisamente para oponerse y sacudirse a esas pretensiones de la sociedad colonial influenciada por la ideología de la cristiandad.

Pudiera decirse, entonces, que celebraciones como las del *Corpus Christi*, Carnaval y el *Inti Raymi* (en la festividad católica de San Juan), son celebraciones equívocas y ambiguas, en el sentido de que nos hablan de distintas cosas a la vez y tienen varias interpretaciones y varias intenciones al realizarse, a horcajadas entre el orden y lo espontáneo y caótico. Tradición, sí, pero con escenificaciones abiertas a lo

[45] "La máscara es una representación, cargada de intenciones y simbolismos, convertidos en arquetipos que son parte del inconsciente colectivo e individual y representan los temores y aspiraciones de una civilización" ("El Rostro Impenetrable", en *Muy Interesante*, Madrid, Año 2, Nº 18, pp. 64-68; Loy 2012; Vidart 2012).

[46] En Guatemala, por ejemplo, existe una tradición en la cual los indígenas Chorti´s miembros de la cofradía de San Francisco el Conquistador de Quetzaltepeque, Chiquimula, Guatemala, celebran una ceremonia a fines de abril, para "alimentar" el cerro y pedir por las lluvias (Martínez Lemus 2016).

nuevo y a lo contrahegemónico, es decir, una actitud contestataria que cuestione al poder dominante. Si, por un lado, estas fiestas que comenzaron a celebrarse –*Corpus*- y a modificarse –*Inti Raymi* y Carnaval-[47] desde la llegada de los misioneros españoles constituían medios, según Nava Sánchez (2008) (en Galí Boadella Ib.12), no solo "para 'representar el poder', sino también una herramienta para imponer valores, es decir 'exempla' destinados en especial a crear una sociedad ideal". Pero, de igual modo, "la solemnidad [para el caso del *Corpus*] ofrecía, además, un espacio de libertad en donde el descontento popular podía expresarse". La mezcla de lo sagrado y lo profano que se expresa en estas fiestas son ocasión para originar problemas y hasta revueltas como las documentadas por Nava Sánchez para el caso de la fiesta de *Corpus* en las ciudades de México en del año 1692 y de Querétaro en 1717. En las fiestas, se escenifica un juego de relaciones sociales y de poder entre las diferentes clases o estamentos societales que participan en ellas, aunque los representantes del poder no estén presentes durante su celebración. Hay un imaginario con respecto a ese poder personificado y simbolizado en figuras tanto civiles como eclesiásticas que deben ser cuestionadas. El alcalde, el policía, el funcionario, el cura, por hablar de algunos, no solo son representados por los indígenas, sino que son ridiculizados a través de gestos y comportamientos exagerados. Son un intento por zafarse de su dominio al menos durante ese día, sabiendo que al día siguiente todo volverá a ser "normal" y regresarán a una vida cotidiana llena de contradicciones y desencuentros.

Introduzco ahora un elemento muy importante en relación con la celebración indígena del Carnaval: los cantos que se interpretan y que guardan alguna relación con el Cristo de *Alajahuán*.

Durante la celebración del Carnaval en *Alajahuán*, "son tradicionales las coplas en las que se hace referencia a tayta Carlitos y mama Shalva" (Naranjo Silva Ib. 99). La autora, apoyándose en Andrade (2004: 114) dice que estos personajes son considerados como los santos del Carnaval y se espera de ellos muchas bendiciones por cuanto el Carnaval es, de manera particular, una celebración agrícola y pecuaria.

> "Los cantos o coplas del Carnaval mencionan a San Carlos y mama Shalvita pidiéndoles que manden agua, buen tiempo. Copla: 'Shamun pashunllahuasicuclla saludashunlla (se puede, dueño de casa, te saludo), yaya Carlitos ña shamushcami, cunanca ña mi caipicanchic carropimi apamushcanchic (ya ha venido papá San Carlitos, ahora ya estamos aquí, hemos traído en el carro)'." (Andrade, 2004: 114, en Naranjo Silva Ib.99)

En la celebración del Carnaval en el cerro *Alajahuán* se entrelazan lo religioso con lo lúdico; pero, atención, lo religioso andino junto con aquellos elementos católicos. Esto es lo que le da a la celebración del Carnaval andino o *Pawkar Raymi*, características muy especiales en contraste con la forma como se celebra el Carnaval mestizo (Botero Villegas 2016). "Ellos mismos cantan y bailan (…) Son los cantos de carnaval." (Entrevista a R. A., en Naranjo Silva Ib.99). "En carnaval hacemos fiesta de

[47] Si bien no se llamaba de esta manera, puede asegurarse que había una celebración de origen prehispánico para la época en que se comenzó a celebrar el Carnaval europeo en tierras del actual Ecuador (Véase Botero Villegas 2016).

gallos y ahí cantamos "tayta carlito, mama shalvita…tayta Alajahuán…" (Entrevista a B. L., en Naranjo Silva Ib.100). Según esta autora, "En el extracto de copla que se ha recogido puede verse que a la vez que se celebra el Carnaval y que incluso se participa de ritos católicos, se personifica y rinde honores a Alajahuán. En el canto como en el culto se entremezclan la devoción a Cristo con la sacralidad ancestral del mismo cerro" (Ib.100).

Además de esos cantos, hay una versión nueva del tradicional *Jaway*, un canto que se utilizaba exclusivamente para las cosechas en la época de las haciendas; esta versión nueva es el *Jawaylla* que se interpreta dentro de la misa y que forma parte del elenco de cantos católicos de los indígenas de Chimborazo. "Viene música, la que tocan en los pueblos y la que tenemos los indígenas que tocamos guitarra, flautas, pingullos, cornetas. Así vienen las comunidades. Si se canta el Jawaylla en quichua, en el rato de misa, en la celebración." (Entrevista a B. L., en Naranjo Silva Ib.95).

CELEBRACIÓN DEL *CORPUS CHRISTI*

La celebración festiva del *Corpus Christi*, aunque participa un número menor de personas en comparación con las que asisten al Carnaval, es el otro evento de importancia que reúne a indígenas de diversas comunidades. Un aspecto para tomar en cuenta es el regreso temporal de muchos migrantes para celebrar la fiesta de Corpus, si bien en un número menor a las carnestolendas. Hay que anotar asimismo que en Carnaval, si bien de ora manera, los miembros de agrupaciones evangélicas también participan, cosa que no hacen cuando se trata de la fiesta de Corpus por su connotación exclusivamente católica.

"Siempre venía la gente en Corpus, antes se sabía llenar, todos eran católicos, chicos y ancianos." (Entrevista a B. L., Naranjo Silva Ib.96) Además de las misas y otras celebraciones que se realizan dentro o alrededor del templo, hay una práctica especial e importante que consiste en recoger la tierra del cerro para luego llevarla a la comunidad y depositada en el lugar donde se va a sembrar. "Todos los años vienen en el corpus christi, vienen a agradecer, de alrededor del templo, se llevan la tierra para regarla en sus cementeras pidiendo que multipliquen sus cosechas, que proteja sus animales." (Entrevista a R. A. Ib.96) el baile es un componente primordial de la celebración, es un elemento festivo, puede hacerse con el acompañamiento del pinkullo y el tamboril, o simplemente danzar sin ningún instrumento y sin un cuidado especial, sobre todo cuando los protagonistas están bajo el efecto del alcohol. "Todo esto es llenito de gente bailando." (Entrevista a R. A. Ib.96) Durante el día, los devotos tienen la oportunidad de participar en 3 misas campales. Aunque no fuera un elemento importante en el pasado, en la actualidad se ha buscado "cristianizar" la celebración del *Corpus Christi* mediante la celebración de la misa, celebrándola en tres ocasiones durante el día. La misa se celebra en descampado, en el mismo cerro ya que el espacio del templo no tiene la capacidad para albergar tanta gente en su interior. Hay quienes atienden todo el tiempo que dura la celebración otros siguen realizando sus prácticas al margen de la ceremonia religiosa, por cuanto para ciertas personas el carácter lúdico y

festivo del evento prima sobre la actitud que se debería asumir en este caso. “Hay 3 celebraciones a lo largo del día. A las 11h00, a la 13h00 y a las 15h00. Son misas campales, lo otro sería imposible.” (Entrevista a R. A. en Naranjo Silva Ib. 96) Parte de la celebración consiste en quemar chamizas[48] durante la noche de las Vísperas:

> “Ahí se sabía hacer cerrito redondo, y estar quemando, calentando. Ahorita gracias al señor no está frío, de más sabe hacer frío. De noche, sabía arder toda la noche. Yo cuando era chiquito me asomaba y aquí era como pueblo (por lo iluminado) como en Riobamba que está prendido.” (Entrevista a B. L. en Naranjo Silva Ib. 96).

Foto Nº 13. Celebración del *Corpus Christi* en el templo de El Señor de *Alajahuán* (Mía la foto)

Pero en esa noche no se quema solo la chamiza, los participantes también acostumbran colocar al fuego velas con tierra, pelos y lana de cuyes, borregos, ganado, puercos…, esperando que se consuman. Sobre esto, los indígenas tienen su propia interpretación:

> “El tiempo de Caín y Abel, el milagro de tayta David, le dieron un borrego ¿no cierto? Y quemaron, ese humo se fue al cielo. (Así fue el milagro) Y al agricultor Caín, ese humo de los granitos se fue a poca distancia y volvió. Es siempre cada cual tener confianza y devoción.” (Entrevista a B. L. en Naranjo Silva Ib. 97).

En este sentido, según Fernández Juárez y Martínez Gil (2002: 369), “Las sociedades indígenas americanas utilizan las fiestas católicas para para expresar sus propias categorías sociales y simbólicas”.

[48] Ramas o leña menuda para quemar.

Fotos N^{os} 14 y 15 Preparando la *pambamesa*[49] durante la fiesta de Corpus Christi (Mías las fotos)

Sobre esto, el P. José de Acosta, afirmaba que "la causa de la idolatría ha sido la soberbia y invidia del demonio", diciendo que los indígenas realizan "remedos sacrilegos de la doctrina y rituales y sacramentos de la verdadera fe por el Maligno", entre ellos la comunión, la fiesta de *Corpus Christi*, la confesión, el santo crisma y la unción, los bautismos, los matrimonios, las procesiones, la fiesta del jubileo, etc.". "ha habido y hay hoy día entre los indios, que parecen celebrar nuestra solemne fiesta de Corpus Christi, mucha superstición de celebrar la suya antigua de Intiraymi" (Acosta 1954: 175).

La celebración del *Corpus Christi* está revestida de una importancia especial por cuanto se celebra en el mismo mes y en días cercanos a la celebración del *Inty Raymi*, que para los indígenas de Chimborazo y de los Andes en general, es una de las fiestas principales.

Los indígenas son conscientes de los cambios que las fiestas han sufrido en el transcurso de los años, sobre todo, a partir de la Reforma Agraria.

> "En tiempo de las haciendas -dice uno de ellos- el dueño nombraba a los de la comunidad para que hagan de regidor, alcalde, etc. El regidor hacía la fiesta y tenía que alquilar caballos, ropa blanca... El día de la fiesta tenía que ir a visitar al amo y dar la vuelta a todo el pueblo montado en caballo. Se vestían de soldados, cargaban palos y tocaban trompeta" (Botero Villegas 1992: 186).

> "Antes –señala otro- se reunían en donde el patrón había señalado como centro de la comunidad. Desde allí iban bailando a la casa del alcalde y del regidor. En esas casas daban de comer y de tomar. El jueves de Corpus, por ejemplo, bien chumados,[50] iban a dar la vuelta al pueblo en las calles y las plazas.
>
> Iban a las cantinas, ahí comían papas, chihuiles[51], habas tiernas, chochos y también tomaban. Al día siguiente, el viernes, regresaban a la comunidad."

> "El patrón -afirma un indígena- obligaba a hacer la fiesta. El dueño de hacienda mandaba a traer los toros. Si no iban amenazaba con que iba a quitar terreno, que iba a mandar sacando de la hacienda y no iba a dar la raya.[52]

[49] Literalmente "la mesa en la tierra llana o plana". Se colocan ponchos y bayetas sobre el suelo y allí se depositan los alimentos preparados que las personas llevan para compartir una vez terminada la misa.
[50] Borrachos.
[51] Tamales de maíz.
[52] Pagar el jornal

El hacendado obligaba a los regidores y a la comunidad a dar pomas[53] de trago. Los mayordomos y mayorales[54] hacían cumplir; si no, los fuetiaba. No consideraban que eran indígenas también.

> Si no daban el litro de trago, entonces los mayordomos [que eran mestizos], quitaban borregos, y puercos y los mataban para comérselos sin darle nada a la gente.
>
> En dos días regresaban con los toros bravos del cerro. El miércoles [antes del jueves de Corpus] por la tarde jugaban a los toros en la hacienda. Ahí hacían amanecer y si se escapaba un toro tenían que ir a buscarlo hasta encontrarlo.
>
> Para el patrón era también una novedad tener los famosos toros de Chacaza.[55] El dueño de los toros era bien atendido. A los indios nonos daban ni agua.
>
> Las mujeres tenían que seguir a sus maridos con cucahuis[56]. Los maridos, para aparecer bien ante el patrón, pegaban a las mujeres..." (Ib.187).

Con la disolución del régimen de hacienda los mismos indígenas aseguran que en la actualidad esta fiesta ha venido a menos y ya no se celebra con el mismo derroche de antes.

Foto Nº 16 La *pambamesa* (Mía la foto)

III. IMPORTANCIA DE LAS FIESTAS

Fiestas como Carnaval y Corpus, además de otras que acostumbran a celebrar los pobladores kichwas de la provincia de Chimborazo, son formas tradicionales de expresar su sistema de creencias (Botero Villegas 2016c) para, entre otras cosas, construir identidad y resistir las acechanzas de la sociedad dominante. En otro lugar (Botero Villegas 1991: 13-15), me había referido a este tema argumentando que

> "Desde la antropología [es preciso] tratar de mostrar que no es por el simple hecho sociológico de reunirse, sino por lo que aquí llamamos interacción simbólica que el grupo estará realmente integrado. Esta interacción simbólica, a su vez, es posible por la permanencia de la memoria colectiva, que, al decir de Frank Salomon (comunicación

[53] Botellas grandes.
[54] Encargados de cuidar la hacienda, por lo general los últimos eran indígenas.
[55] Comuna del Cantón Guamote.
[56] O cucayos, comida para llevar.

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

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

Pero, ¿por qué ese símbolo tiene esa capacidad de generar una 'reacción en cadena'? Precisamente porque los símbolos están inscritos en un sistema y en un grupo que posee una cultura determinada. Aunque los elementos simbólicos sean los mismos de otras culturas, el sistema de relaciones que se establece entre ellos, es distinto y, por lo tanto, la 'reacción en cadena' que se va a dar es diferente. Esto es lo que, en definitiva, le dará la especificidad simbólica a un grupo. Cuando se realiza la interacción simbólica se refuerza el sentido de pertenencia a un grupo. Afectivamente se renueva el sentimiento de que no se está solo en el mundo, que no se es un ser aislado, sino miembro de un grupo que le respalda, le protege y está ahí como referente continuo.

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

Vemos entonces que los símbolos no pueden ir aparte de las maneras concretas y cotidianas de vida. Si durante la celebración de una fiesta los símbolos allí utilizados generan determinadas reacciones culturales entre las personas, tales como identidad, pertenencia a un grupo, solidaridad, etc., es porque de antemano también se han establecido entre ellos otras relaciones –generalmente económicas y políticas- que hablan, no de diferenciación o estratificación social, sino de relaciones simétricas entre sus miembros. En ese sentido podemos hablar de interacción simbólica. Un grupo humano puede realizar intercambio simbólico durante una fiesta, pero si sus relaciones son asimétricas económica y políticamente, no se dará la llamada interacción simbólica.

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

En esta parte del estudio no voy a analizar cada uno de los elementos simbólicos presentes en las diferentes fiestas. Recurriré a algunas ideas de un trabajo anterior (Botero Villegas 1992) para intentar mostrar la relación estructural que existe entre ellos. Un símbolo no está aislado sino que forma parte de un "sistema semiótico", utilizando la expresión de Barthes (citado por Leach 1985: 53) o también "semiológico" (Barthes 1988).

Si nos referimos en un primer momento a algunos de estos elementos es con el fin de tratar de destacar su sentido para luego mostrar de qué manera forman parte de ese sistema. Estos símbolos tienen la particularidad de crear una relación entre sí; esta relación, dentro de una racionalidad específica, como lo es la de los indígenas de Chimborazo, y que puede ser definida como "interacción simbólica" (Botero Villegas 2001: 183).

Ahora bien, para que estos símbolos y no otros sean capaces de entrar en esa interacción, es necesario que previamente, de acuerdo al proceso histórico-cultural del grupo, cada símbolo haya tenido un largo camino para llegar de la individualización a la estandarización (Leach 1985: 17). Es decir, el símbolo, para entrar a formar parte de un sistema de sentido tiene que llegar a ser habitual para el grupo, en otras palabras: el símbolo debe ser comunitario, aceptado e interpretado de la misma manera por los miembros de la comunidad históricamente constituida. Desde el momento en que los símbolos nuevos traídos por los españoles fueran asumidos por las comunidades indígenas y apropiados por estas después de un proceso de refuncionalización y resemantización debió pasar mucho tiempo.

La racionalidad de los indígenas y toda su práctica como colectivos debieron entrar en un proceso de discernimiento que permitió la recepción e interpretación de algunos elementos y la marginación de otros. Probablemente también se dio el caso inverso: elementos simbólicos indígenas fueron reemplazados por los forasteros quizá porque funcionalmente resultaban más eficaces. No entraré a analizar aquí sobre la manera como pudo haber ocurrido el proceso al que me estoy refiriendo; he indicado lo anterior para decir que este estudio quiere asumir las actuales formas de la fiesta religiosa y ahondar en aquello que aparece fundamental: la interacción que se da entre los distintos símbolos, es decir, su relación estructural y la repercusión que dicha interacción tiene en la reproducción de la cultura y la identidad de las poblaciones indígenas de la provincia de Chimborazo.

Voy, en un primer momento, a resaltar algunos de esos elementos simbólicos, para luego mostrar las relaciones que se establecen entre ellos dentro de un sistema de sentido específico.

Uno de estos elementos son los disfraces, a los que Carrasco (1981: 49) tipifica como imitativos, picarescos y formales, aunque me parece que no llega, con tal categorización, a mostrar adecuadamente su función. El disfraz, al cual Carvalho-Neto (1989: 73) diferencia de la máscara es, ante todo, un elemento que lleva a afirmar, por oposición, la identidad de quien lo usa. El disfraz es, por lo tanto, el medio simbólico utilizado para manifestar claramente lo que no se es pero, tampoco necesariamente, lo que se desea llegar a ser. De ahí que sea tan común que los blanco-mestizos se disfracen de indígenas, y éstos a su vez, se disfracen de negros o de blancos. Podría decirse que el tiempo durante el cual se utiliza el disfraz es un tiempo liminal,[57] suspendido entre lo que se es en la vida cotidiana real.

[57] El concepto de liminalidad, desarrollado por Arnold Van Gennep, y utilizado también por Victor Turner, se refiere al estado de apertura y ambigüedad que caracteriza a la fase intermedia de un tiempo-espacio que consta de tres partes: una fase preliminal o previa, una fase intermedia o liminal y una última fase posliminal o posterior).

El disfraz es también una manera de exteriorizar, mediante un lenguaje gestual y figurativo, lo que se piensa y no ha podido decirse abiertamente, para el caso de esta investigación, del mundo blanco-mestizo. Por eso, el disfraz para los indígenas no es algo accidental; es una manera de, aprovechando la euforia de la fiesta, declarar lo que piensa y siente de la sociedad que lo rodea y asimismo afirmar lo que ellos son y lo que desean seguir siendo. El disfraz busca, además, caracterizar a aquellos individuos que para los indígenas son los representantes principales del mundo no indígena y que, de algún modo, son concebidos como causantes de su marginación social y de su opresión cultural (Crain 1989: 186): el hacendado, el militar, el teniente político, el cura, entre otros.

Ahora bien, no debemos generalizar el sentido del disfraz de los distintos personajes. Sabemos que cada uno de estos, fuera de tener un sentido global dentro del contexto general de la fiesta, tiene un sentido específico; es decir, orientar el significado del disfraz hacia "afuera", hacia el mundo no indígena para criticarlo, ridiculizarlo, hacerlo vulnerable, no significa que se pierda el sentido de lo que el disfraz debe significar para "adentro".

Además de la identidad propia, en el hecho de disfrazarse están en juego consciente o inconscientemente, muchas otras cosas. No olvidemos que la mayoría de las fiestas se inscriben dentro de un contexto religioso (sea o no cristiano). Ese contexto determina o al menos influye en el sentido de muchos elementos en él contenidos. Algunos disfraces hacen relación a una de las principales motivaciones que los indígenas tienen para la celebración de las fiestas: lograr que los seres sobrenaturales sean propicios e intervengan, directa o indirectamente, en la reproducción de los recursos vitales. Disfraces como el del oso o el mono, con su falo característico, guardan relación inequívoca con los ritos o cultos de la fertilidad (Botero Villegas 2016).[58]

[58] "Es muy antigua y se halla muy difundida la preocupación por los órganos sexuales masculinos y femeninos en un contexto religioso o mágico. El hecho de que en la iconografía aparezca el falo con mayor frecuencia podría atribuirse a una preponderancia de lo masculino o al hecho de que los genitales femeninos son más difíciles de representar. La representación de los órganos sexuales independientemente del resto del cuerpo podría tener un significado simbólico, como parece ocurrir en el arte rupestre. Parece que en la antigua Grecia se veneraba el falo como objeto de culto; el dios Príapo era esencialmente un falo divinizado. También tenía importancia el falo en el culto de Dionisio (por ejemplo, el falo gigantesco consagrado a Dionisio en Délos o el descubrimiento ritual del falo en los frescos de la Villa de los Misterios de Pompeya). La veneración del falo es un rasgo característico del culto de Shiva; también el falo de Osiris tiene un cometido importante en el culto de este dios. La asociación del falo con una divinidad concreta indica sin duda alguna un culto al poder masculino de engendrar; las divinidades itifálicas tienen este mismo significado. También se utilizó el falo como objeto mágico para promover la fecundidad de la mujer (se dan incluso algunos casos de esta práctica en el cristianismo medieval, como el culto de san Futfh, en Embrun, Francia). También se ha utilizado el falo como amuleto apotropaico contra la brujería y el mal de ojo.
A propósito de esto, nótese que en algunas iglesias medievales de Inglaterra e Irlanda aparecía representada la vulva en el llamado Sheila-nagig, y que en la capilla de san Futúi de Verailles, Provenza, podrían verse colgados unos modelos de los genitales masculinos y femeninos en el siglo XVI. El árbol de mayo era un símbolo de la fecundidad: es posible que tuviera un significado fálico" (Brandon 1975: 457).

Las máscaras que en un comienzo fueron utilizadas, entre otras cosas, para comunicarse con los antepasados (Triana 1989: 311), al parecer, en los momentos actuales, aunque de manera inconsciente, quieren más bien manifestar lo que ellos piensan burlona y satíricamente de la sociedad envolvente y, a su vez, expresan un sentimiento de rebeldía. La máscara se puede entender también como un elemento mediador que posibilita la influencia de los antepasados en la vida de los individuos; asimismo puede estimarse como una forma de materializar los espíritus de plantas o animales sobre los cuales se buscan influir para aumentar su fecundidad (Triana Ib.308-311).

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

La presencia infaltable de "diablos" en la mayoría de las fiestas religiosas tenía un sentido explícito en la tradición europea: aquella de representar la lucha de los contrarios: el bien y el mal. El primero representado por el Santísimo Sacramento (en la fiesta de *Corpus*) o algún Santo y el segundo figurado por el demonio. Pero paulatinamente el significado se fue desplazando a otros terrenos; la lucha de los contrarios se fue liberando de la exclusiva connotación religiosa y dio paso a una representación satírica del enfrentamiento de los desposeídos contra los representantes de cualquier tipo de poder ya fuera económico, religioso o político. Pero no es únicamente el "santo" quien tiene la exclusiva parte representar al opositor de mal, el bien también puede mostrarse bajo la forma de un ave o pájaro (el curiquingue, por ejemplo).

Otro elemento importante es el baile o la danza al cual ya me he estado refiriendo. Mientras en la fiesta los priostes, fundadores y devotos van a la misa, los danzantes permanecen afuera bailando al ritmo de las bandas o de instrumentos autóctonos prestando poca o ninguna atención a los oficios religiosos en una actitud de cierta rebeldía (no de irrespeto como creen algunos), como en los tiempos en que los danzantes enmascarados manifestaban de esta manera su malestar frente al invasor o al

---

"Príapo, dios griego de la vegetación, particularmente de los jardines... representado en forma de falo" (De Ausejo 1981: 1567).

"Les ivrognes -señala Spahni (1976: 43) refiriéndose a la figura del oso entre los Chibchas- ont leur devinité qui s'appelle Naucatacoa, et quiest aussicelle des artisans, Ce dieu a l'apparence d'un ours". "Los borrachos, entre los chibchas, tienen su divinidad llamada Naucatacoa, que también es el dios de los artesanos; este dios tiene la apariencia de un oso (Mía la traducción)".

En el pasado la intención de todas las imágenes fálicas era de carácter mágico en gran medida... Primordialmente, estaban destinadas a cumplir una función oculta. En algunos casos la razón tras esas reproducciones era la de inspirar al hombre o a la Naturaleza para derramar sobre la comunidad abundancia y aumento para los hombres, animales y plantas. Como tal era una forma sugerida por el símbolo e invocar los poderes sobrenaturales de tal forma que éstos brindaran las bendiciones de la fertilidad.

Estos símbolos, bien el falo o la vulva, separadamente o unidos, eran también usados como medios para evitar el Mal de Ojo y los efectos de la envidia y la malicia, o para alejar espíritus malignos cuya presencia podría provocar peligro a la casa y, en general, cualquier influencia diabólica o mala suerte que pudiera hallarse en las cercanías" (AA.VV. 1979: 50-52).

agente extraño. Pudiéramos decir, entonces, que muchas danzas o bailes, a más de los disfraces y máscaras utilizados, manifiestan una evidente contradicción y hasta lucha simbólica con respecto al medio dominante. Los bailes y danzas cumplen, asimismo, la función de fortalecer las relaciones del grupo al ofrecerse como un medio para la expresión ritual y, en ocasiones, para aliviar tensiones y conflictos en su interior. Hay bailes que debemos también entenderlos, y ya hacíamos alusión a ello mediante la participación del oso, como ritos de fertilidad que buscan simbolizar la re-creación del mundo y, sobre todo de aquellos elementos fundamentales para la vida de las personas: plantas, animales, ríos… Posiblemente muchos de estos bailes tengan su origen en rituales llevados a cabo para representar concepciones míticas pero en el transcurso del tiempo hayan ido perdiendo esa relación y, en la actualidad, es poco factible descubrir tal referencia en la base de esos bailes. Asimismo muchas danzas guerreras[59] o de fuerte contenido religioso, se convirtieron, a través de la historia, en bailes con un sentido predominantemente lúdico, no por esto exentos de algún simbolismo importante.

Las procesiones, otro elemento importante y frecuente en las fiestas, debemos entenderlas como un ritual que tiene un sentido específico: la reintegración de los espacios de la comunidad. "Una procesión -dice Ross (1988: 113)- es un proceso dinámico y reintegrativo: así se aclaran los eslabones simbólicos entre los tres niveles de la vida: diario, ritual y ceremonial...".

Elementos importantes que no debemos pasar por alto son, por un lado, el desarrollo de las fiestas en diversos lugares al interior del espacio donde se asienta la comunidad[60] y, por otro, la presencia de las autoridades políticas (cabildo) en las fiestas. Estos elementos debemos entenderlos, entre otras cosas, como una afirmación de su autonomía territorial, política y religiosa.

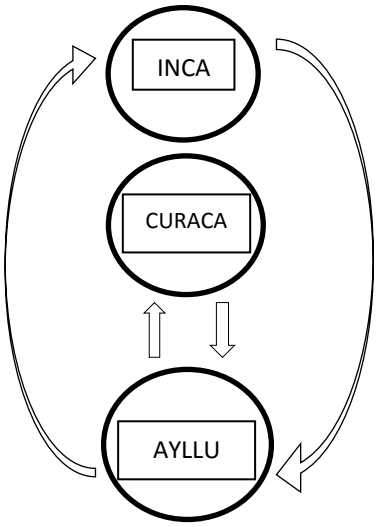
Elemento importante es la figura del prioste o capitán. Aunque más adelante nos referiremos a esto, podemos decir que, durante la fiesta, se da una especie de encarnación o personificación del rol y la persona que lo desempeña. El prioste ya no es fulanito de tal, no es sólo el que corre con los ingentes gastos de la fiesta, el que se disfraza distinto a los demás; es alguien que durante ese tiempo ha ido revestido de cierto poder sagrado. Es el quien puede "purificar" a las personas, en nombre de Dios

[59] Recordemos el "desquite" practicado por los indígenas durante el carnaval. Probablemente existía un ritual para resolver las confrontaciones al interior del grupo, pero al ser prohibido oficialmente, el grupo buscó esta forma alternativa para superar las tensiones acumuladas.

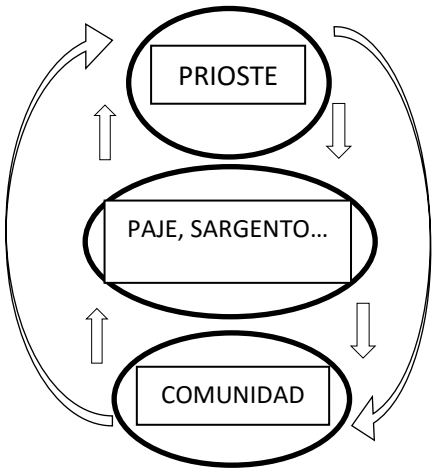
[60] "Los rasgos topográficos naturales -dice Leach 1985: 69- (tanto artificiales como naturales) del espacio en el que tienen lugar las celebraciones rituales -es decir, edificios, senderos, bosques, ríos, puentes, etc. - constituye un conjunto de indicadores de distinciones metafísicas tales como: este mundo/otro mundo, profano/sagrado, estatus inferior/estatus superior, normal/anormal, vivo/muerto, impotente/potente".
Pero las mismas celebraciones rituales, por ser dinámicas, deben considerarse como señales que automáticamente desencadenan un cambio en el estado (metafísico) del mundo" (subrayado en el original).Asimismo, debemos tener en cuenta en cuanto a lo político, que hay un salto cualitativo en el cambio que se da en lo referente a la organización de la fiesta. Ya no es el hacendado, el teniente político o el *apu* los que señalan quienes deben y cómo organizar la fiesta; son los propios comuneros y en muchas comunidades con el Cabildo a la cabeza, quienes determinan estos aspectos.

mediante castigos rituales; es quien bendice la comida antes de su distribución, entre otras cosas.

Ahora bien, aunque muchas veces el prioste o capitán, de acuerdo a las comunidades, se ofrece él mismo para realizar la fiesta, la comunidad se fijará también en la idoneidad moral de tal persona y en sus relaciones con el grupo. Se manifiesta así que no cualquiera puede ser prioste; el que quiera serlo deberá cumplir algunos requisitos mínimos como, por ejemplo, ser casado. El prioste es quien distribuye lo que él mismo ha ido acumulando a través de cierto tiempo (comida, bebida, regalos…), pero es asimismo quien redistribuye lo que otros le han dado. Pensamos que este papel es fundamental si recordamos que antiguamente, de acuerdo a la estructura social andina, esta responsabilidad estaba a cargo de la autoridad máxima del grupo (señor étnico, curaca o cacique). El capitán o prioste se convierte también según esto, en el eje alrededor del cual se posibilita no sólo la redistribución, sino la figura o medio socio-cultural que permite la reciprocidad entre los diferentes miembros de la comunidad. Visualicemos esto con un gráfico.



ESTRUCTURA SOCIAL ANDINA



RELACIÓN ESTRUCTURAL DURANTE LA FIESTA

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

Pero notamos que el prioste o capitán no está solo. A su alrededor hay toda una serie de personajes (pajes y abanderados, entre otros) que se encargan de realizar la figura de quien en los días de fiesta ha asumido el priostazgo. Esto no lo debemos interpretar como que son personas que se prestan para "el juego", sino más bien como elementos que encuentran su sentido precisamente a partir de la existencia del prioste. Reproduciendo, a través de los personajes implicados (alférez, sargento, soldados,

pajes…) una estructura social dominante, están asimismo reproduciendo, casi subrepticiamente, una estructura social andina tradicional. El prioste no es quien domina o ejerce su poder tiránicamente, sino más bien quien se destaca por su prodigalidad no sólo con los de su grupo, sino con los miembros de otras comunidades y hasta con los blanco-mestizos (ocurre el regalo de naranjas y caramelos en cantidades realmente importantes cuando una parte de la fiesta se desarrolla en el centro parroquial). Podemos ver entonces que hay una relación estructural entre los diferentes personajes que participan en la fiesta, relación que está dada, no por la competencia o la subordinación, sino por la complementariedad y por la búsqueda de instancias favorables para la *interacción simbólica* del grupo, en donde el prioste es uno de esos elementos simbólicos importantes.

Un elemento simbólico que no debemos pasar por alto es el hecho de que en la mayor parte de las comunidades ya la fiesta no se realice parcial o totalmente en el pueblo o cabecera parroquial sino en el espacio comunal. Nos parece que en este sentido ha habido un desplazamiento del "centro". Éste ya no está fuera de la comunidad sino dentro, la cual constituye una recuperación del espacio simbólico. Todo grupo requiere la identificación de un lugar alrededor del cual gira su vida simbólica, es la apropiación de un espacio propio cargado de significado profundo y que establece, entre otras cosas, un vínculo con lo más tradicional y originario del grupo. Éste es quien define, ya no el hacendado, el *apu* o el representante eclesiástico, dónde es el centro de la comunidad. No es el centro en sentido geográfico, sino, como decimos, el centro simbólico que dota al grupo de un punto de referencia importante para su comunidad y establece asimismo un referente intra e interétnico.[61]

La utilización de la bebida dentro de las fiestas es otro elemento simbólico importante. Por medio de ella se expresa y se comunica la solidaridad del grupo (Zecenarro 1988: 210), así como un referente para su identidad (Barlett 1988: 74). La bebida ha llegado a ser un intermediario, cargado de sentido por los mismos indígenas, de sus relaciones grupales (Botero Villegas 1990).

Hemos visto algunos elementos simbólicos y hemos destacado su función dentro del grupo de una manera particular. Mi interés ahora es descubrir la relación estructural o el sentido semántico que los diferentes símbolos tienen al interior del grupo para la reproducción de su pensamiento e identidad cultural.

Las fiestas, por la serie de ritos que contienen y por el simbolismo allí expresado, deben entenderse como la afirmación del principio fundamental: la vida. Sabiendo que a esta van asociados elementos no menos importantes como la armonía del cosmos, el nacimiento o renacimiento de los diversos y complejos elementos culturales[62]

[61] Podría pensarse, con Eliade (2000: 350-351), que es el *omphalos*, el *axis mundi*, el ombligo del mundo; sobre todo en el caso del Alajahuán que viene a ser el lugar donde reposa la piedra sagrada: "no puede negarse el significado ancestral del cerro y de la piedra que está al interior de la iglesia. En la devoción de la gente se entremezclan las creencias cristianas con prácticas como la de llevarse tierra del cerro o acariciar la piedra." (Naranjo Silva Ib.95).

[62]23 "Por elementos culturales -afirma Bonfil Batalla (1987: 25)- se entienden todos los recursos de una cultura que resulta necesario poner en juego para formular y realizar un propósito social. Pueden distinguirse, al menos, las siguientes clases de elementos culturales:

(sexualidad, pensamiento, artes…). La fiesta, entre otros factores, por la interacción simbólica que genera entre los miembros del grupo, es la búsqueda por lo demás inconsciente, de lo esencial frente a lo aparente; de lo permanente frente a lo provisorio y circunstancial, es lo que permite resistir al caos y al absurdo. La actualización simbólica, mediante la expresión explícita (cantos, danzas, disfraces, ritos, entre otros) es un legado que está ahí como punto de referencia para las futuras generaciones. Es la manera como esas nuevas generaciones se inscriben en el proceso histórico-social y cultural del grupo; en otras palabras es el referente principal para su re-socialización.

Aunque el simbolismo allí ofrecido puede ir tomando nuevas "formas", seda esa interacción simbólica que hará de cada individuo un miembro de ese y no de otro grupo étnico, con una identidad definida frente a la identidad de otros grupos.

Cada generación no caerá en la incertidumbre de dar un salto en el vacío y posibilitará a la generación siguiente tener ese mismo sentimiento. La producción de sentido (como sistema semántico que es) que se da mediante la "reacción en cadena" (Botero Villegas 2001: 189) de los símbolos generados o re-generados durante la fiesta no se pierde; cada participante del grupo es a la vez un receptor idóneo y un re-productor para su misma generación y para la siguiente. Los símbolos así manifestados afirman y confirman su validez; los elementos culturales fundamentales (económicos, sociales, políticos, religiosos) se mantienen conjurando o evitando cualquier eventual caía en la "degradación", el caos o el sin-sentido. De ahí que la interacción simbólica, nos parece, juega un papel fundamental a la hora de discernir y sopesar sobre la conveniencia o no de asumir elementos culturales de las sociedades adyacentes, y al asumirlos, lo hará de tal manera que lo esencial del grupo permanezca.

Según esta afirmación podemos decir que la mayoría de los miembros de la sociedad envolvente (hombres comunes, funcionarios públicos, miembros de instituciones, gente de Iglesia.) piensa que los indígenas son atrasados, supersticiosos y hasta tontos y que por tales motivos no pueden llegar a comprender los beneficios de la "sociedad civilizada".

Si vamos más allá de estas afirmaciones epidérmicas caeremos en cuenta de que el indígena no es que no capte los principios de la llamada civilización, sino que encuentra a muchos de ellos inaceptables, incompatibles con su modo de vivir y con su racionalidad específica. Los "principios" del "estilo de vida occidental y cristiano", colocando sólo los ejemplos más evidentes como la acumulación y la correspondiente diferenciación social, la destrucción del medio ambiente y de recursos fundamentales, son vistos por los indígenas como principios o estilos de vida que no sólo son ajenos a ellos sino que debe evitarse que algún día penetren su cultura.

---

a) *Materiales,* tanto los naturales como los que han sido transformados por el trabajo humano;
b) *De organización,* que son las relaciones sociales sistemáticas a través de las cuales se realiza la participación; se incluyen la magnitud y las condiciones geográficas:
c) *De conocimiento,* es decir, las experiencias asimiladas y sistematizadas y las capacidades creativas;
d) *Simbólicos:* códigos de comunicación y representación, signos y símbolos.
e) *Emotivos:* sentimientos, valores y motivaciones compartidas; la subjetividad como recurso."

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

¿Hay límites en el ámbito de la cultura propia, por debajo de los cuales deja de ser posible la reproducción de grupo como unidad social culturalmente diferenciada? -se pregunta Bonfil Batalla (Ib.28-29)- Indudablemente sí, aunque resulta difícil generalizar sobre cuál sería el contenido concreto de la cultura propia mínima. Para situaciones de subordinación, colonial Jean Casimir ha propuesto, ciertos ámbitos de lo cotidiano que quedan fuera de las normas impuestas por la sociedad colonizadora. Stefano Várese, por su parte, propone que son la lengua y lo cotidiano, particularmente en cuanto se expresa un modo de distribución y consumo o, como también se llama, una *forma de despilfarro de los excedentes* (mío el énfasis).

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

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

Cuando Bonfil Batalla habla de que es posible mantener un mínimo de cultura propia a través de la identidad y la pertenencia, pensamos que lo festivo-simbólico permite la reproducción ideológica que será el punto de referencia para tal identidad.

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

Pero vemos también que la realización de una fiesta no sólo ayuda a mantener el referente simbólico, sino que colabora significativamente en la vida económica del grupo y en la permanencia de las relaciones sociales simétricas (Harris 1989: 102-120). La fiesta es una instancia de reforzar los lazos de parentesco tanto reales (consanguinidad y afinidad) como rituales (compadrazgo) así como las relaciones comunales e intercomunales. La fiesta, decíamos al hablar del rol del capitán o prioste, se debe entender asimismo como el “espacio”" en el cual se crea cierto tipo de relaciones que redunda en la reciprocidad. De esta manera un grupo familiar -que ha brindado comida, bebida y cobijo a otro durante las fiestas- puede tener acceso a

determinada cantidad de bienes durante la época de escasez o en situaciones coyunturales difíciles.

Podríamos decir también que la simbólica producida y re-producida durante una fiesta religiosa indígena tiene como fin crear una serie de mensajes (lo cual es posible gracias a lo que hemos estado denominando interacción simbólica) que se inscriben a su vez en un sistema de comunicación que logra mantener la integridad cultural del grupo. En otros términos, la fiesta y los símbolos allí expresados -que forman parte de un sistema o código lingüístico- permiten tener un punto común de referencia para la permanencia de su identidad cultural. O sea, que la unidad del grupo y su identidad no se dan sólo por la red social que se teje durante la celebración festiva, por el fortalecimiento de las relaciones de parentesco, por la proximidad de los miembros del grupo, por su participación activa en cada uno de los momentos de la fiesta, por la reciprocidad y redistribución de bienes, sino sobre todo, por el saberse depositarios de un código semántico o lingüístico específico que les lleva a sentirse miembros y partícipes de un grupo concreto más allá de eventuales circunstancias creadas por conflictos internos o procesos negativos desatados por factores foráneos.*[63]

Resumiendo, pudiéramos decir que la fiesta religiosa se presenta para el indígena como uno de los medios más idóneos para que su cultura continúe y su ideología persista pese a las presiones y constricciones de la sociedad envolvente.

Al celebrar una fiesta, el indígena tiene en cuenta algo que para él, es fundamental: los antepasados también la celebraban. No importa si en el transcurso de la historia del grupo tal celebración ha ido cambiando algunos elementos, lo importante es mantener el espíritu o actitud que movió a los antepasados a realizar esa fiesta. Aunque en la actualidad, como hemos visto, muchas cosas han cambiado e incluso el mismo indígena no entiende a ciencia cierta por qué hace tales cosas y no otras, la seguridad de que está haciendo algo bueno para los actuales miembros del grupo porque también lo fue para sus ancestros, es motivo, si no suficiente, al menos válido para llevar a cabo la celebración.

Los indígenas actuales piensan o intuyen que sus antepasados obtuvieron lo que buscaban gracias a la fiesta, por eso ellos también hace la fiesta, en un intento por seguir obteniendo lo que sus antepasados buscaron y lograron.

Cuando los indígenas responden de manera estereotipada “por tradición” o “por costumbre” a la pregunta “¿por qué hacen la fiesta?", nos están queriendo decir, en otras palabras, lo que afirmaba antes. “Si nuestros antepasados lo hicieron es porque era bueno, o sea, que para nosotros también debe ser bueno”. No necesitan, creo yo, explicitar o racionalizar mucho estas afirmaciones; la práctica, o sea la celebración de la fiesta, les pone en evidencia que el grupo sigue unido, que los conflictos se solucionan, que las distintas generaciones no se ponen en contradicción y que por lo tanto la re-socialización de la cultura prosigue. Esto es importante para ellos, por lo tanto, también lo es la fiesta.

[63] La interacción simbólica trasciende las funciones que a primera vista son las más importantes. Prestigio, temor, comer, catarsis…

Esta referencia a los antepasados nos hace ver que muchas fiestas que a primera vista parecen cristianas, lo que hacen es encubrir realidades profundamente andinas (Zecenarro 1988: 208). No debemos buscar siempre en la celebración de una fiesta o de determinados ritos la referencia mítica que legitima tal celebración. Pienso, como he venido afirmando, que la realización de tal acto religioso puede encontrarse en relación con la tradición del grupo. Aunque en el pasado determinadas prácticas religiosas se hayan basado en ciertos relatos o elementos míticos, puede darse el hecho de que a través de la historia del colectivo y por causa de factores internos y externos, esas formas de pensamiento fueran adquiriendo características más acordes a las circunstancias que se vivían. Pero pienso que la función primordial de esas prácticas religiosas se mantiene aunque sus "contenidos originales" hayan cambiado o desaparecido. Esa función primordial es la de producir símbolos que entran en una determinada relación e interacción gracias, entre otras cosas, a que, como afirmábamos antes, en las condiciones materiales de vida, las relaciones asimétricas no aparecen.[64]

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

En un trabajo anterior (Botero 1990) me he referido con detenimiento sobre el significado que para los indígenas de Chimborazo tienen sus antepasados, propuestos como modelo a seguir y como raíz para continuar; de ahí que la celebración de una fiesta -aunque como hemos dicho, haya sufrido muchos cambios- significa mantenerse en la tradición del grupo iniciada por los antepasados, significa reproducir la ideología que permite la identidad y la racionalidad específica de quienes participan en ella. Dicho de otro modo, la experiencia vital manifestada en la fiesta pone en evidencia la actualidad que los antepasados mantienen en la historia, la cultura y la ideología del grupo.[65]

Decía anteriormente que la interacción simbólica es fundamental en el sentido que dota al grupo de elementos ideológicos importantes en el momento de entrar a discernir sobre la conveniencia o no de uno o varios elementos culturales foráneos; podemos afirmar que uno de esos elementos ideológicos fundamentales es precisamente el imaginario o representación que el grupo ha logrado definir sobre sus antepasados; en virtud de esto, estimo que su función simbólica es insoslayable. Si bien los antepasados son invocados en diversas ocasiones (rituales de los ciclos individual y colectivo, por ejemplo), es durante la fiesta cuando su potencial simbólico e ideológico se patentiza al lograrse una actualización plena precisamente por la celebración de esa fiesta.

Me parece que muchas descripciones y análisis de la fiesta se han presentado de manera tan fragmentaria que en lugar de servir como principios de comprensión más bien ha desviado ese camino abriendo paso a la dispersión. Han hecho que la atención

[64] Salvo en los casos en donde la acumulación de bienes es tenida como un hecho religioso importante, como es el caso de los evangélicos, en cuyas comunidades empiezan a darse algunas formas de estratificación.

[65] Estoy de acuerdo con Dillehay (1988: 38) en que la relación con los antepasados "tiene un significado informático e histórico". Pero nos parece que en el caso de los indígenas de Chimborazo esa relación tiene que ver también con lo mítico y lo sobrenatural.

se centre en factores que, si bien son importantes (gastos sufragados, descripciones extensas de los personajes, danzas, entre otros aspectos), me parecen secundarios; por eso, en lugar de una verdadera interpretación antropológica, lo que se aprecia es sólo una descripción etnográfica que está todavía lejos de brindar claves de comprensión de aquello que he estado llamando contexto o sistema semántico del grupo.

Pienso, asimismo, que la decodificación de ese código semántico es un paso importante para la comprensión de otros factores y hechos culturales del indígena de Chimborazo (economía, política, organización…).[66]

Es importante destacar un elemento o factor que se me ocurre sumamente importante a este respecto: aunque en una comunidad el "fundador" o "dueño" del santo pertenece a una misma familia (ya que el santo pasa de una generación a otra), los priostes escogidos por el fundador, por la comunidad o dispuestos voluntariamente, son distintos. Rara vez el prioste de un año lo será en el próximo. Este relevo del priostazgo, que articula la tradición (recibir el santo de parte del fundador, quien a su vez lo ha recibido de un antepasado suyo) con lo nuevo (el prioste siempre cambiante), pienso que es el mecanismo mediante el cual la interacción simbólica y por lo tanto, la ideología del grupo se mantienen a través del tiempo. Cada prioste, al asumir la fiesta, está también asumiendo su rol de integración de lo antiguo con lo actual; está permitiendo entonces la reproducción ideológica del grupo que permitirá a su vez, en la vida cotidiana, la reproducción de las relaciones de producción específicamente indígenas como ya señalábamos en la introducción de este estudio.

Pero podemos ver un poco más allá en cuanto al papel asumido por el prioste, lo que se manifiesta allí es una distribución simbólica del poder, este no se concentra en una o dos personas sino que, en virtud del cambio anual de la persona que asume este papel, diferentes miembros de la comunidad podrán detentarlo durante los días de la fiesta.[67]

Recordemos aquí lo que anteriormente afirmábamos, el prioste es la instancia que le permitirá al grupo a reestructuración de la sociedad andina prehispánica al menos en el tiempo celebrativo. Con lo analizado podemos afirmar otra cosa muy importante. Se ha pensado que los indígenas tienen una mentalidad agraria, cíclica, cerrada en sí misma y que por lo tanto es una forma de pensar que niega el progreso. También se ha afirmado que la fiesta, con su carácter cíclico, es la comprobación de dicha teoría. Creo que no es así. En lugar de eso, pensemos más bien que se ha querido interpretar la fiesta indígena con elementos teóricos que no son adecuados. La fiesta indígena no es "el eterno retorno de lo mismo" ni la afirmación temporal del absurdo; es la afirmación sí, pero de la identidad cultural del grupo. Cada fiesta es la oportunidad de que la tradición

[66] Tengamos en cuenta que la reproducción ideológica garantiza la reproducción material del grupo y hace posible su estabilidad para enfrentar y resistir las presiones de la sociedad envolvente.

[67] "El mecanismo social, económico, estético y ritual del conjunto -señala Wolf (1980: 294)-, no es algo aislado, sino una parte, una parcela de un sistema más amplio que crea, entre el comportamiento político y la conducta religiosa, una mutua dependencia, ya que la participación en el sistema religioso califica a un hombre para desempeñar igualmente un papel político".

(no el tradicionalismo ni la costumbre) se mantenga a través del mecanismo descrito, mecanismo que se actualiza en cada prioste y su rol dentro de la fiesta.

Una característica fundamental de la interacción simbólica que se sucede durante la fiesta indígena es que le permite al grupo una representación de sí mismo. La fiesta, como uno de los medios privilegiados para la producción simbólica, expresa y proyecta elementos que, en ocasiones, son motivos para dar razón de su propia existencia, así como la delimitación de las relaciones interétnicas. Estamos muy acostumbrados a imponer aspectos de la religión de otros grupos a las fiestas indígenas. Por eso es importante afinar el instrumental teórico a la hora de analizar aspectos tan importantes para la vida de un grupo como es este de las ceremonias o fiestas religiosas, evitando así caer en generalizaciones que aportan más confusión que claridad.

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

Creo que la cuestión de regocijo de hecho está presente en la fiesta, pero el aspecto religioso-simbólico lo está aún más. Lo religioso (no necesariamente cristiano) siempre es un medio privilegiado para la producción de símbolos. Podemos pensar también que lo cristiano de la fiesta no es tan evidente aunque durante su realización los indígenas utilicen objetos sagrados o prácticas religiosas (cruces, imágenes de santos, procesiones, ritos penitenciales…), pidan la celebración de misas, o hagan procesiones.

Como se vio antes, en más de una expresión "cristiana" lo que se está manifestando ocultamente es una tradición que antecede a la procurada por los invasores ibéricos.[68]

¿Por qué afirmamos esto?

Los indígenas al referirse a los santos o acontecimientos que deberían estar a la base de las fiestas (San Pedro, Pascua, Reyes, *Corpus*,…) no tienen mucha claridad acerca de lo que "cristianamente" celebran, y no quiero decir con esto que deberían tenerla para que la fiesta "tenga sentido".

Ya hemos visto el contexto histórico en el cual las fiestas religiosas hispanas tratan de desplazar o reemplazar las festividades originales andinas. Con esto que hemos analizado podemos afirmar entonces que la fiesta es una instancia propia del indígena en la cual la simbólica, sea religiosa o no, se pueda manifestar oculta y hasta inconscientemente a través de formas supuestamente cristianas.

Vemos que lo religioso indígena puede coincidir en ocasiones con lo religioso cristiano, pero aún en estos casos, lo cristiano es reinterpretado (y no necesariamente desvirtuado, como piensan algunos) a partir de su racionalidad andina. De esta manera el elemento cristiano entra a formar parte de la religión andina,[69] y empieza a cumplir

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

[69] Pensamos que no se da el movimiento contrario, es decir, que el elemento religioso indígena sea el que se cristianice. Lo que afirmamos es tal vez el caso más frecuente: el

una función específica importante no sólo dentro del mundo de la religión, sino dentro de todo el universo ideológico del grupo.

CONCLUSIONES

El presente ensayo nos permitió aproximarnos a algunos elementos importantes del hecho religioso de los indígenas de Chimborazo: un lugar considerado como *sumak waka* y dos fiestas importantes que se celebran en él. Además de esto, el escrito ofreció no solo la raigambre de un estrato precristiano tanto en el cerro de *Alajahuán* y la fiesta de Carnaval, sino su permanencia por medio de su reproducción anual al congregar, mediante las fiestas, miles de indígenas provenientes de toda la provincia que ejercen su derecho a la diferencia y a la resistencia porque, en el caso particular del Carnaval o *Pawkar Raymi*, es muy distinto en cuanto a la forma de su celebración en contraste con la que realiza la población no indígena en las ciudades y campos (Botero Villegas 2016c).

Si bien para el caso de la celebración del *Corpus Christi*, es esta una fiesta de origen cristiano, reviste rasgos de originalidad indígena antes, durante y después de su celebración. Aunque la cantidad de personas que realizan este evento anual es menor que la que acude al Carnaval, la asiduidad de sus participantes nos habla de una reunión importante por cuanto gurda relación con su vida no sólo religiosa sino asimismo económica. El hecho de que sea en el cerro y no en otro lugar, reviste a tal celebración de una relevancia única. El Señor de *Alajahuán* actúa benéficamente sobre aquellos que creen en él, demostrando su fe en estas festividades y en otras ocasiones especiales de peregrinación.

Antes de la misa la gente pasa por delante de la imagen, conversa con el Señor, le cuenta sus inquietudes y deja alguna ofrenda para que sea invertida en el mantenimiento del lugar. Pasa una vela o un cirio sobre la imagen y luego la enciende con el deseo de que sus peticiones sean escuchadas.

Como se dijo, la identidad se ve fortalecida durante las celebraciones, y la cultura y el derecho a ejercer la ciudadanía cultural (Rosaldo 2000; 2000b) son aspectos que, aunque no sean del todo conscientes, se ven robustecidos durante estos días festivos.

---

elemento cristiano es incorporado por el grupo indígena a su mundo religioso. Un ejemplo de esto lo podemos ver en el llamado "culto del cargo" hace algunos años entre los nativos de Nueva Guinea, cuando asumieron lo cristiano precisamente para afirmar su propia religión y resistir a los funcionarios y misioneros provenientes de fuera (véase Harris 1989: 121-138). "La continuidad histórica de una sociedad (un pueblo, una comunidad) es posible -señala Bonfil Batalla (Ib.28)- porque posee un núcleo de cultura propia, en torno al cual se organiza y *se reinterpreta* el universo de la cultura ajena" (subrayado nuestro).

BIBLIOGRAFÍA

AA.VV., 1979. "El hombre, el mito y la magia", en *El mundo y la magia*, N° 4, Guayaquil, Ariel.

AA. VV., 1983. *Fiestas de México*, México, Panorama Editorial, S.A.

AA.VV., 2007. *Shimiyukkamu. Diccionario Kichwa-Español. Español Kichwa*, Sucumbíos, Casa de la Cultura Ecuatoriana.

Acosta, José de, 1954. *Historia natural y moral de las Indias*, Madrid, Atlas.

Aguirre, Antxon, 1991. "Algunas creencias sobre gallos y gallinas", *Cuadernos de Sección Antropología – Etnografía*, Nº 8, San Sebastián, pp.33-44.

Andrade, Susana, 2004. *Protestantismo indígena*, Quito, Abya-Yala.

Barlett, Peggy, 1988. "La reciprocidad y la fiesta de San Juan en Otavalo, en *Allpanchis*, N° 32, Cusco, pp. 73-108.

Barthes, Roland, 1988. *Mitologías*, México D. F., Siglo XXI.

Bonfil Batalla, Guillermo, 1987. "Lo propio y lo ajeno", en *Aportes*, N° 28, Bogotá, pp. 25-31.

Botero Villegas, Luis Fernando, 1990. *Chimborazo de los indios. Estudios antropológicos*, Quito, Abya-Yala.

Botero Villegas, Luis Fernando, 1991. "Estudio introductorio. La fiesta andina. Memoria y resistencia, en *Compadres y priostes. La fiesta andina como espacio de memoria y resistencia cultural* (Luis Fernando Botero, compilador) Quito, Abya-Yala.

Botero Villegas, Luis Fernando, 1992. *Indios tierra y cultura*, Quito, Abya-Yala. Biblioteca Virtual de Religión Popular http://www.bibliotecavirtualdereligionpopular.com/libros.html

Botero Villegas, Luis Fernando, 2001. *Movilización indígena, etnicidad y procesos de simbolización en Ecuador. El caso del líder indígena Lázaro Condo*, Quito, Abya-Yala.

Botero Villegas, Luis Fernando, 2016. *RUNAS. Sociedad, religión y cultura en los indígenas de Chimborazo*, Riobamba, Vicaría de Pastoral Indígena.

Botero Villegas, Luis Fernando, 2016b. "Apus, cerros y wakas. Aproximación a una geografía sagrada en los andes ecuatorianos", Biblioteca Virtual de Religión Popular, http://www.bibliotecavirtualdereligionpopular.com/art-culos-en-revistas-y-libros-colectivos.html

Botero Villegas, Luis Fernando, 2016c. "Los indígenas de Chimborazo y lo sagrado", Biblioteca Virtual de Religión Popular, http://www.bibliotecavirtualdereligionpopular.com/art-culos-en-revistas-y-libros-colectivos.html

Botero Villegas, Luis Fernando, 2016c. "¿CARNAVAL, PAWKAR RAYMI O UNA 'INVENCIÓN DE LA TRADICIÓN' EN ECUADOR?", Biblioteca Virtual de Religión Popular, http://www.bibliotecavirtualdereligionpopular.com/art-culos-en-revistas-y-libros-colectivos.html

Brandon, S., 1975. *Diccionario de religiones comparadas*, Madrid, Cristiandad.

Carrasco, Eulalia, 1981. "Descripción y breve análisis de la fiesta religiosa andina", en *La Fiesta Religiosa Campesina*, Quito, Ediciones de la Universidad Católica, pp. 45-60.

Carrillo M. A. y M. A. Fernández, 2015. *Simbolismo de… el gallo*, Buenos Aires, Nueva Acrópolis.

Carvalho-Neto, Paulo de, 1989. *Diccionario de teoría folklórica*, Quito, MLAL y Abya-Yala.

Crain, Mary, 1989. *Ritual, memoria popular y proceso político en la sierra ecuatoriana*, Quito, Corporación Editora Nacional y Abya-Yala.

Davis, Flora, 2010. *La comunicación no verbal*, Madrid, Alianza Editorial.

De Ausejo, Serafín, *et. al.*, 1981. *Diccionario de la Biblia*, Barcelona, Editorial Herder.

De Seleukis, Alejandro, 2006. "Simbolismo del gallo", en *Mística*. https://ociro.wordpress.com/2006/11/26/simbolismo-del-gallo/

Dillehay, Tom, 1986. "El Rol del Conocimiento Ancestral y las Ceremonias en la Continuidad y Persistencia en la Cultura Mapuche, en *Rituales y Fiestas de las Américas*, Bogotá D. E., Ediciones Uniandes, pp. 27-38.

Eliade, Mircea, 1973. *Lo sagrado y lo profano*, Madrid, Guadarrama.

Eliade, Mircea, 2000. *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*, Madrid, Ediciones Cristiandad.

Evans-Pritchard, Edward, 1977. *Los nuer*, Barcelona, Anagrama.

Fernández Suárez, Gerardo y Fernando Martínez, Gil (Coordinadores), 2002. *La fiesta del Corpus Christi*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.

Foucault, Michel, 2002. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.

Galí Boadella, Montserrat, 2008. "Presentación" en *Lo sagrado y lo profano en la festividad de Corpus Christi*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 9-16.

Godelier, Maurice, 1974. *Economía, fetichismo y religión en las comunidades primitivas*, Madrid, Siglo XXI Editores.

Guashpa Bastidas, Natalia del Carmen, 2012. *Propuesta para la implementación de un centro de interpretación cultural para el Centro Turístico Pucará Tambo,*

Parroquia Cacha, Cantón Riobamba, Provincia de Chimborazo, Riobamba, ESPOCH.

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

Jimeno, Myriam, "Conflicto Interétnico y Chamanismo. Los Paeces", en *Rituales y Fiestas de las Américas*, Bogotá D. E., Ediciones Uniandes, pp. 260-268.

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

Loy, Anabella, 2012. "La máscara: entre lo oculto y lo visible", en *Dossier*, Año 6, Nº 35, pp. 108-112.

Manns, Frédéric, 2002, "Los símbolos de la Biblia", en *Revista Tierra Santa*, Nº 755.

Martínez Lemus, Edmundo, 2016. "Alimentando al cerro, una ceremonia ch'orti' para pedir por las lluvias", Escuela de Historia, Universidad de San Carlos de Guatemala, http://jornadasfolklorearqueologia.blogspot.com/2016/06/alimentando-al-cerro-una-ceremonia.html

Molero, José Antonio, 2014. "Mitos y leyendas. El gallo y la superstición", en *GIBRALFARO*, Año XIII, II Época, Número 84, Abril-Junio, Universidad de Málaga.

Montes del Castillo, Ángel, 1989. *Simbolismo y poder. Un estudio antropológico sobre Compadrazgo y Priostazgo en una comunidad andina*, Barcelona, Editorial Anthropos.

Muñoz, Lydia Inés, 1991. *Evolución histórica del Carnaval Andino de Negros y Blancos de San Juan de Pasto (1926-2008)*, Quito, INSTITUTO ANDINO DE ARTES POPULARES DEL CONVENIO ANDRES BELLO – IADAP.

Naranjo Silva, Shirley Andrea, 2015. *Diseño de productos turísticos culturales para la promoción turística de la parroquia Cacha perteneciente al Cantón Riobamba, provincia de Chimborazo*, Riobamba, Universidad Nacional de Chimborazo.

Nava Sánchez, Alfredo, 2008. "La fiesta del Corpus Christi: entre el poder y la rebelión", en *Lo sagrado y lo profano en la festividad de Corpus Christi*, México, IIE-UNAM, BUAP.

Rosaldo, Renato, 2000. "La pertenencia no es un lujo: Procesos de ciudadanía cultural dentro de una sociedad multicultural", *Desacatos*, N° 3, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-CIESAS, México D. F.

Rosaldo, Renato, 2000b. *Cultura y verdad. La reconstrucción del análisis social*, Quito Abya-Yala.

Ross, Crumrine N., 1988. "Los ritos fúnebres y las fiestas sagradas de la Costa Norte del Perú, en *Rituales y Fiestas de las Américas*, Bogotá, Universidad de los andes, pp. 113-121.

Rueda, Marco Vinicio, 1982. *La fiesta religiosa campesina*, Quito, Ediciones de la Universidad Católica.

Saltos, César et. al., 1985. *Coplas del carnaval de las provincias de Chimborazo y Bolívar*, Quito.

Spahni, Jean-Christian, 1974. *Les Indiens des Andes. Pérou, Bolovie, Équateur*, París, Payot.

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

Vásquez Martínez, Ana Laura, 2008. "'Sombras y enramadas'". La participación de los pueblos indígenas en la festividad de *Corpus Christi*", *Lo sagrado y lo profano en la festividad de Corpus Christi*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 61-74.

Vidart, Daniel, 2012. "Simbolismo de la máscara: reflexiones sobre el rostro ausente. La capucha, el antifaz, la careta y máscara", en *Dossier*, Año 6, Nº 35, pp. 116-119.

Wolf, Eric, 1980. *Pueblos y Culturas de Mesoamérica*, México D.F., ERA.

Zecenarro, Bernardino, 1988. "Espacio y tiempo sagrado en los Andes", en *Allpanchis*, N° 31, Cusco, pp. 199-214.

Enlaces:

https://www.youtube.com/watch?v=twwgAolZ118

https://www.youtube.com/watch?v=aTXYnfrQnlE