

LOS INDÍGENAS DE CHIMBORAZO Y LO SAGRADO¹

Luis Fernando Botero Villegas²

INTRODUCCIÓN

Luego de muchos años de acalorados debates, todavía hoy es frecuente oír hablar de “supersticiones”, de ideas atrasadas, de ignorancia y hasta de estupidez cuando se habla de las creencias de los indígenas y de pueblos considerados como “primitivos”.

Esto obedece a que, pese al desarrollo de las ciencias sociales, todavía encontramos personas que ven las cosas a partir de moldes y categorías ya hace muchos años superados. El evolucionismo de Tylor (*Primitive culture* 1871), de Marett (*The threshold of religion*, 1909), de Frazer (*The golden bough*, 1890), y de Lang (*The making of religion*, 1898), ya fue relegado al olvido pero, para mi extrañeza y la de otros, vemos que todavía sigue campeando en muchas ideas que pueden encontrarse en periódicos, revistas, documentales, noticieros o en conversaciones espontáneas. El problema es que no se queda solo en el terreno de las ideas e ideologías, sino que derivan en prácticas diarias y hasta en las políticas públicas de los Estados.

En un trabajo anterior (Botero Villegas 2012), hice un recuento de las teorías sobre la religión y sus posibles orígenes, lo cual no voy a repetir aquí, pero sí sería de advertir en que se debe tener cuidado no sólo con las teorías evolucionistas, sino con aquéllas otras que ponen su empeño en ver la cuestión religiosa como producto de trastornos de la mente o frustraciones sociales.

En este ensayo deseo mostrar algunas ideas y creencias que forman parte del mundo sagrado y religioso de las comunidades indígenas de la provincia ecuatoriana de Chimborazo a las que considero como fundamentales para su vida. Es un estudio que nos permite descubrir las relaciones entre los individuos de un grupo, las relaciones con el medio –la *Pachamama*- y, de igual manera, sus relaciones o vínculos con el mundo de lo sagrado. Muchas de esas ideas y creencias tienen su origen en la práctica social y económica de los pueblos; son intentos de racionalizar dichas prácticas desde una lógica, que si bien es distinta de la nuestra, no por eso es menos válida. La función de los mitos, por ejemplo, es importante en la medida en que tratan de dar razón de aspectos

¹ Este artículo retoma un trabajo anterior, el cual ha sido actualizado y enriquecido en cuanto a formulaciones antropológicas y estilo.

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

fundamentales para la vida como los orígenes, entre otros, del universo, del hombre, del poder, y de prácticas culturales incluidas las religiosas.

La labor de las creencias religiosas y en general de la religión, desde el punto de vista antropológico, “puede hacer posible el funcionamiento de la sociedad, para crear puntos de vista comunes, para interpretar experiencias comunes, o para expresar los conflictos que aparecen en el interior de la sociedad.” Schwimmer (1982: 9; Turner 1980, 1988; Botero Villegas 2010).

Este artículo se ubica en esta perspectiva. No voy a discutir, porque no es el caso, lo que de racional o no puedan tener tales creencias, sino su función e importancia en la vida de los indígenas de Chimborazo.

Desde ahora me voy a referir a lo sagrado entendiéndolo como un sistema de creencias por cuanto estoy convencido que cada una de ellas está en relación con otras que la robustecen; cada una de esas creencias, afirmaciones o ideas religiosas es el producto de un proceso histórico-cultural que ha permitido poner a prueba su grado de funcionalidad, su efectividad y, por tanto, su importancia para las comunidades. Podemos decir que esas personas, confían en esas ideas como correctas.³

En otras palabras, pienso que las creencias no están desligadas o “por ahí, cada una por su lado”, sino que existe una regularidad y una formalidad en su enunciación y transmisión que nos obliga a pensar que forman parte de un “entramado” establecido por el colectivo en el transcurso de su historia; además, debemos pensar que unas creencias son la base y el apoyo o refuerzo de otras.

El hecho de que estas creencias permanezcan hasta hoy, nos asegura que su empleo y sentido dentro de la vida de las comunidades indígenas, siguen declarándose como válidos como efectiva. De ahí el hecho de que los indígenas no acepten fácilmente o sin resistencia otras ideas y prácticas religiosas que a nosotros nos puedan parecer más elaboradas; lo que está en juego, según mi modo de ver, es la certeza garantizada por unas creencias y la inutilidad de otras por considerarlas ineficaces.

Aún más, el hecho de que los indígenas de Chimborazo tengan unas creencias y no otras, significa que ha habido un proceso largo de selección, de “purificación” y de incorporación a su *corpus* o sustrato religioso y, por qué no, teológico. Las nuevas creencias tuvieron que buscar, mediante un tortuoso camino, su lugar específico en el sistema original. Muchos hablarán de sincretismo, aquí prefiero hablar en otros términos. Pienso que en la base hay una gran capacidad de discernir entre los elementos que pueden aportar solidez a la cultura del grupo (aunque aparentemente nos parezca lo contrario) y aquellos que más bien pueden erosionar sus estructuras.

³ “DEFINICIÓN DE SAGRADO. El vocablo latino *sacrātus* llegó a nuestra lengua como sagrado. Se trata de una palabra latina que deriva del verbo “*sacrare*”, que puede traducirse como “consagrar” y que, a su vez, procede del sustantivo “*sacrum*” o “*sacer*”, que es significa “sagrado”. Se trata de un adjetivo que se emplea para calificar a aquello que, por tener vínculo con una divinidad o contar con características divinas, es objeto de veneración. <http://definicion.de/sagrado>

Lo que aquí se plantea y la manera como se hace puede ser perfectible por cuanto es mucho lo que todavía hay por descubrir y rectificar.

LO SAGRADO. SISTEMA DE CREENCIAS

1. Los mitos

Es muy frecuente la tendencia a considerar o a pensar en el mito como un cuento infantil en el cual abundan las ideas pueriles o fantasiosas. Se le ve como una mezcla de elementos en la cual la historia no se diferencia de la simple invención. Hay quienes llegan a creer que, en definitiva, el mito es producto de algún desorden mental, o de una mente fantasiosa.⁴

Sin embargo, disciplinas como la historia de las religiones o la antropología religiosa, se han interesado por estudiar el mito y su sentido. Pudiera decirse que se han entregado a la tarea no tanto de desmitificar como a la de desmitologizar⁵ los contenidos que tales relatos poseen. Entiendo el término desmitificar como aquella actitud que rechaza la validez del lenguaje mítico. La rechaza porque cree que es un lenguaje acientífico y ahistórico. Según esta opinión, el mito está elaborado a partir de un pensamiento no racional, no científico.⁶

Pero, como decía, para quienes han hecho el esfuerzo de ir un poco más allá, partiendo de la base de que los mitos son obra de hombres que no son de otra especie, el mito es una forma elaborada del pensamiento y del lenguaje con estatuto propio. Es decir, lo expresado en el mito no es un cúmulo de tonterías o de ficciones, sino que es un código con un sentido que es preciso descifrar. En estos términos entiendo el concepto de desmitologizar: es decir, sacar afuera el logos, el sentido del mito; aquello que el mito quiere decir más allá de lo que nosotros comúnmente nos permitimos entender (Lévi-Strauss 2013).

Para Eliade (1991: 4) el mito es de suma importancia, entre otras cosas, “por proporcionar modelos a la conducta humana y conferir por eso mismo significación y valor a la existencia”.

⁴ Recordemos que a los mentirosos compulsivos, a quienes tienen la manía de mentir, se les llama precisamente “mitómanos”.

⁵ “Desmitologizar, tan en boga hace unos años, tiempo del teólogo Bultmann, supone dos aspectos. Primero, siendo por definición un redescubrimiento de la verdad, entraña el ser posible conocer la realidad oculta debajo de una florescencia fabulosa. Segundo, tiene como condición previa la existencia de un mito y el camino que a él lleva, las circunstancias que lo han forjado”. <http://archivos.editanet.org/11/ensayo/desmitologizar/index.html> “(De des- y mitologización); sust. f. 1. Proceso que consiste en volver a interpretar una mitología mediante análisis más acordes con las sucesivas culturas y civilizaciones, con el fin de alcanzar la autenticidad del mito” (Britannica).

⁶ “Desmitificar. 1. tr. Disminuir o privar de atributos míticos u otros semejantes” <http://dle.rae.es/?id=DBv4vmR>).

Por otra parte, el mito quiere referirnos acerca de la manera como algo llegó a existir, una montaña, un animal, la forma de sembrar los granos, una institución política...

“El mito -afirma el historiador de las religiones Mircea Eliade (Ib. 6)- nos habla de lo que ha sucedido realmente, de lo que se ha manifestado plenamente. Los mitos revelan, pues, la actividad creadora y desvelan la sacralidad (o simplemente la sobre-naturalidad) de sus obras. En suma, los mitos describen las diversas, y a veces dramáticas, irrupciones de lo sagrado (o de lo "sobrenatural") en el Mundo.”

“(...) tengo la sensación -señala el antropólogo Lévi-Strauss (1987: 24)- de que en su evolución la ciencia moderna no prescindirá de estos materiales perdidos, los mitos, sino que, por el contrario, intentará reintegrarlos cada vez más al campo de la explicación científica; tengo la impresión de que la ciencia contemporánea está en camino de superar este pozo, el corte entre ciencia y pensamiento mitológico y de que cada vez más los datos de los sentidos serán reintegrados a la explicación científica como algo que posee un significado, que tiene una verdad y que puede ser explicado.”

En este sentido, presento a continuación algunos relatos que pueden considerarse como míticos.

Ha habido esfuerzos por recoger algunos de estos relatos (Jara y Moya 1987), sin embargo, no haré referencia a estos o a otros que hayan sido publicados. Voy a presentar aquellos que he recogido gracias a los testimonios de algunos indígenas. En el transcurso del relato, en el momento en que se está describiendo una cosa, van surgiendo otros elementos asimismo mitológicos que deben ser tomados en cuenta.

No voy a interpretar cada uno de los elementos que aparecen en estos relatos míticos; mi interés se orienta a contextualizar esos relatos para buscar y encontrar el sentido del mito dentro de un grupo o de una cultura. De esta manera, los mitos ya no aparecerán ante nosotros como meras ficciones, sino como un esfuerzo de entender el mundo circundante desde una lógica específica, desde una cosmovisión concreta.

Los testimonios recogidos aquí provienen de varias comunidades de la provincia de Chimborazo pertenecientes a las parroquias de Calpi, Achupallas, Guamote, Yaruquíes, Palmira, Pumallacta, Pungalá, Daldal, Cacha y San Juan. Algunos de los relatos o aportes fueron intervenciones dentro de una conversación colectiva, por esa razón son más breves.

Formación de la laguna de Colta

“Los que hacían la fiesta de Vara y regidores habían alquilado una paila grande de cuatro orejas. Al regresar a Santiago de Quito viniendo de Majipamba, se habían sentado los dos a descansar. Después, al querer seguir el camino, ya no pudieron levantar la paila. Ahí dejaron.

Al día siguiente cogieron más gente para ir a levantar la paila, pero ya la paila estaba llena de agua y no pudieron levantarla. El agua se siguió desbordando hasta que se formó la laguna. La paila debe estar ahí dentro todavía.” (Entrevista).

“Yo también he escuchado lo mismo, pero decían que había caído un aguacero muy fuerte que llenó la paila y se siguió desbordando hasta formar la laguna de Colta.” (Entrevista).

Formación de una roca en Cacha

“Cuentan que yendo una pareja de adúlteros en medio del cerro Chuyuj, se han convertido en piedra. Por eso el sitio se llama Huinanderorumi.”⁷ (Entrevista).

Cómo se adquiere el poder de adivinar y de curar

“En la comunidad de Gompueña (Flores) estaban algunos miembros de la comunidad trillando trigo y haciendo parvas. De pronto cayó un rayo sobre una mujer y la mató dejándola de pie al lado de una de las parvas. La gente se quedó en silencio y esperó. Poco después cayó otro rayo sobre la misma mujer y la revivió.

Esta mujer, como había sido tocada por el rayo, aprendió a curar y a adivinar. No podía comer achiote, ni ají, ni sal, ni manteca de puerco. Un día por desobediente comió manteca de puerco y ya no podía curar ni adivinar; después enloqueció.” (Entrevista).

“En la comunidad de Quilluturo (Palmira) un rayo cayó sobre dos niños de unos diez años que estaban en el páramo haciendo pastar los borregos. A uno lo mató enseguida. El otro logró sobrevivir y esperan que descubra ‘las dotes de las cuales se ha hecho acreedor, ya que dicen que quien logra sobrevivir a la acción del rayo, se vuelve un sabio, adivina dónde hay objetos o personas perdidas, sabe curar, etc.’” (Entrevista).

Por qué algunas personas adquieren fortuna

“Los que quieren hacerse ricos van a hacer un pacto con el diablo en un derrumbe llamado *Puka Kaka*. Algunos logran hacer ese pacto y se hacen ricos, pero otros se vuelven locos.” (Entrevista).

“En varios lugares (cerros, quebradas) cuando la persona quiere hacer el pacto (*urcuahuan paktachiska*) [pacto con el cerro], se encuentra con los animales; estos le lamen todo el cuerpo. El último que le lame es el ganado, si se aguanta hace la alianza, pero si no, se vuelve loco o muere.” (Entrevista).

“En el cerro Sunshuai, arriba de Culebrillas, en Achupallas, hay una cueva con agua y se aparece el arco iris cuando no quiere recibir a una persona, ahí ataja en la puerta, cuando el cerro quiere recibir la gente entra y hay perros negros, ropa, mazorcas, de todo. El que coge esas cosas se condena, el que va allá es como para entregar el alma, no para la salvación. El cerro pide *wawas* sin bautismo, pero que sean varones; a cambio da lo que tiene: mazorcas, oro...” (Entrevista).

“El *Chusalungu* acompaña a las mujeres solteras y con él hacen contrato para que las haga casar. Vive en el cerro y hacen alianza con él para que dé riquezas. A los varones se les aparece de mujer y a las mujeres se les asoma de hombre.”⁸ (Entrevista).

Por qué algunas solteras quedan embarazadas

⁷ “La piedra de los adúlteros”. El término kichwa *huayna*, *waina*, *wayna*, significa hombre joven soltero –recordemos el inca Huayna Cápac, el “Rey Joven”, por ser el menor de los hijos de Tupac Yupanqui-; pero llega a tener el significado de alguien inexperto o irresponsable. Por eso el término *huainandero* se entiende como alguien a quien le gustan las mujeres y va tras de ellas aunque sean casadas.

⁸ En la literatura demonológica se habla de los íncubos, demonios que toman la forma masculina, y de los súcubos, que adquieren apariencia femenina.

“Una mujer se perdió durante ocho días en el cerro Espíndola, en Achupallas, y cuando apareció estaba encinta del cerro. El cerro le dijo a la mujer que volviera a dar a luz en el mismo lugar donde se perdió.

En el lugar donde dejó el wawa la mujer iba visitando y siempre lo encontraba un poco más grande.” (Entrevista).

“No hay cómo andar por el campo cuando hay arco iris, porque el arco iris le coge a la mujer y la deja encinta, pero no de un niño humano, sino como una bola, ésta puede matar a la mujer si no sale.” (Entrevista).

Por qué hay gente y animales que desaparecen

“En el cerro *Sesemai* hay una laguna que se llama *Yanacocha*, en la parroquia San Juan. Esa laguna es brava y el cerro también. Se cubre de niebla, se oyen pasos y se escucha una voz. La laguna empieza a hacer olas y no deja pasar. La niebla es tan densa, que la gente se pierde.” (Entrevista).

“El cerro *Chuyuj*, en Cacha, atrae a los animales: ganado, osos, lobos, caballos. Este cerro juega con el *supay*, el diablo y atraen a los ganados.” (Entrevista).

“Cuando truena el volcán piensan que alguien va a morir: un rico, un adúltero, alguien que hace daño con la brujería, los peleadores, las mujeres habladoras, cuando oyen el ruido dicen que ya está llevando 'mama abuela' o la 'mama Isabela' [el volcán Sangay]. Los que mueren así son llevados por el *supay*. Viene de noche y con un gran viento abre la caja y se lleva. Por eso no hay que dormir durante el velorio.” (Entrevista).

“La noche del velorio hay que comer el hígado del borrego, porque si no se come sería el hígado del muerto lo que hierve en la olla y eso sería lo que se comería. La buena muerte viene vestida de blanco con una espada donde lleva el corazón y montada en caballo blanco. La mala muerte viene vestida de negro montada en una mula negra. Cuando se ven relámpagos en los cerros por la noche, dicen que están jugando con una pelota grande y brillante. El cerro que gana se lleva los ganados bravos, estos se desaparecen, lleva a otro cerro.” (Entrevista).

Por qué aparecen animales en las comunidades

“Cuando asomaba un venado cerca de las comunidades en época de nevadas, decían que el cerro ha botado trayendo de otro lugar.” (Entrevista).

“Una vez fue un oso a mi comunidad.” (Entrevista).

“A veces le echan la culpa al cerro de que ha mandado pulgas cuando hay muchas pulgas en la comunidad.” (Entrevista).

Origen del viento

“El viento ha sido hijo del Chimborazo. Ese viento es llamado Carihuirazo. El trabajo de él era comunicar a todos los cerros de la nación lo que sucedía. Todos los días salía por todas partes para que las nubes se levantaran.

También para que se levante la tierra. Así trabajaba. Trabajaba hasta la media noche y regresaba muy cansado con el vestido roto hecho flecos porque se golpeaba en los árboles, cerros y casas.

Descansaba unos pocos momentos y nuevamente salía a su trabajo. Tenía una mujer que siempre estaba lista esperándole con la merienda. También esta mujer le cosía la ropa todos los días.” (Entrevista).

Cómo se formó el cerro Tulabug

“El Tulabug y el Chimborazo empezaron a competir para ver cuál de los dos crecía más. El Tulabug iba ganando, se iba haciendo más grande.

Entonces el Chimborazo convenció a la luna para que pisara al Tulabug. La luna así lo hizo y por eso el Tulabug no creció más. Por eso también tiene un hundido arriba en la cima.” (Entrevista).

Cómo se formó el nevado el Altar

“Antes Chimborazo era como un blanco. Tenía cabeza blanca, ojos claros, cara colorada, poncho azul, gordo.

Había otro cerro que era el Altar. Este era otro hombre como el Chimborazo.

Había cerros mujeres: mama Tungurahua y mama Isabela (el Sangay).

Los cerros varones tenían cada uno su mujer, pero se quitaban entre ellos. La mujer del Chimborazo es Tungurahua y la del Altar es Isabela.

El Chimborazo tuvo relaciones con la Isabela a escondidas del Altar y éste tuvo relaciones a escondidas con la Tungurahua para no quedarse atrás. El taita Chimborazo ha sido rico y el Altar pobre.

El Chimborazo como era grande y rico se hizo dueño de las dos y peleó con el Altar.

Estando peleando los dos, el Chimborazo cogió un palo y dio garrotazos en la espalda del Altar y le ganó, por eso el Altar es así, roto, porque el Chimborazo le rompió la espalda. Perdió a la mujer y quedó enfermo. Viendo esto, otros cerros tuvieron miedo y no se metieron con el Chimborazo.” (Entrevista).

Estas narraciones tienen, si bien no poseen la forma o presentación de aquellos relatos a los que estamos acostumbrados, de alguna manera la característica de ser míticos por cuanto son un intento de explicación del origen de ciertos lugares, de por qué una persona llega a ser rica, o también de encontrar el sentido a diversas situaciones que ocurren en la vida de las personas.

El mito, había dicho más arriba, quiere dotar de sentido a lo que aparece como insólito dentro de una lógica que le es propia y que, por supuesto, es distinta a otras lógicas. El relato mítico, situándose por encima de categorías de espacio y tiempo, nos dice cómo una laguna, un cerro, una práctica adivinatoria... vinieron a la existencia. Pero ha y más, la narración mítica nos lleva a descubrir, por ejemplo, las causas últimas del por qué una persona se hace rica de un momento a otro.

Profundicemos sobre esto. La acumulación de bienes, algo que era tradicionalmente ajeno a las comunidades indígenas, aunque de algún modo haya dejado de ser paradigmático en nuestros días, crea una diferenciación y estratificación que son nocivas para la cohesión y permanencia del grupo. Éste encontrará mecanismos de nivelación económica, como el de la redistribución durante las fiestas, pero también por medio de un relato que advierte que la riqueza momentánea o cualquier tipo de riqueza es producto de un comportamiento no habitual y además de origen perverso. Debemos entender entonces este mito en una perspectiva de control social que busca impedir o evitar la aparición de

diferenciaciones económicas y sociales al interior de la comunidad, así como una sanción de ésta para cualquier persona que se presente a la comunidad con el deseo de crear estamentos o estratos en su interior.

En esta perspectiva, el mito no se presenta ante nosotros como un absurdo o como algo infantil; en relación con las preocupaciones fundamentales del colectivo -la cohesión, la igualdad o la subsistencia- el mito más bien adquiere su sentido pleno, es un esfuerzo de la comunidad por contrarrestar las fuerzas que, provenientes de “algún lugar” (sobrenatural o social), pretenden su disolución.

La personificación de elementos de la naturaleza y las relaciones (hostiles, amigables, recelosas...) que se establecen entre ellos dentro de las narraciones míticas, están orientadas no solo a explicar el origen de algunos accidentes geográficos, sino también a iluminar algunos hechos sociales; el rico y el poderoso siempre aplastan al pobre directamente o por medio de alguien, recordemos los relatos del Chimborazo en sus relaciones con el Altar y con el Tulabug.

La capacidad de curar o adivinar de una persona que ha sido tocada por el rayo hace referencia a la participación de esa persona en algunos de los atributos de la divinidad, por medio de una “intervención repentina y brutal del cielo” (Chevalier y Gheerbrant 1988: 874).

Lo cual nos muestra que “el llamado pensamiento arcaico no funciona utilizando exclusivamente conceptos o elementos conceptuales... sino un estilo, una manera de pensar netamente distinta del 'estilo' moderno fundado en los esfuerzos de la especulación helénica” (Eliade 1981: 55).

Reitero, no deseo analizar cada uno de los mitos y tampoco tratar de desentrañar el significado de cada uno de sus personajes o de los lugares y situaciones que se narran, solo busco orientar la reflexión hacia la importancia que este tipo de relatos tiene para el fortalecimiento cultural de los indígenas y para la permanencia de sus instituciones sociales.

Si estas narraciones permanecen hoy, puede significar que la perspectiva en que los situaron quienes comenzaron a divulgarlo, era la correcta. Dichas narraciones continúan siendo divulgadas y escuchadas porque siguen siendo efectivas, han demostrado su vigencia en la práctica evitando o retardando, por ejemplo, la acumulación en las comunidades o una eventual sanción. Aquellas comunidades que han tenido influencia tanto de ONGs como del evangelismo han incluido dentro de sus creencias aquellas de que la acumulación de bienes es un signo distintivo de la predestinación y salvación de Dios (Weber 2011). De hecho, en estas comunidades se manifiesta una marcada diferenciación social.

Preguntar por el origen de esos mitos es inútil por cuanto una de las características del mito es precisamente el de ser un hecho social y cultural. Siempre es anónimo y el grupo se identifica con él, de ahí su compromiso, así sea no consciente, de promulgar su contenido y virtudes de una generación a otra. El mito siempre estará ahí como una referencia implícita

para el grupo y será utilizado en el momento oportuno para demostrar de nuevo su vigencia mediante una renovada energía y eficacia.

2. Las leyendas

Para evitar confusiones, es importante establecer ahora la diferencia que existe entre mito y leyenda. Se dijo que el mito es un relato en el cual se menciona la irrupción de lo sagrado o sobrenatural en el mundo. Nos describe una cosmogonía, una teogonía, una hierofanía; pretende explicar, a través de un lenguaje y una lógica específicos, la existencia de algo. En este sentido, podemos decir con Eliade (1991: 4), que el mito es “una ‘historia verdadera’, y lo que es más, una historia de inapreciable valor, porque es sagrada, ejemplar y significativa”. La leyenda por su parte es otra cosa y busca otro fin diferente al del mito. En la base de la leyenda se puede hallar algo real, un personaje o lugar, así como un acontecimiento que con el paso de los años y al desplazarse de una generación a otra su función y su sentido llegan a transformarse significativamente.

Más que decirnos cómo algo llegó a ser, cómo algo cobró vida, la leyenda quiere darnos motivo para pensar extrayendo una lección para la vida. Es, asimismo, un intento por preservar ciertas costumbres de carácter ético dotándolas de un marco atemporal para darles mayor cobertura y duración. En muchas religiones, incluida la mosaica o judaísmo, este tipo de narraciones es muy frecuente: el relato de José vendido por sus hermanos, el de Job con sus incontables sufrimientos, o el de Jonás enviado por Dios a predicar a la ciudad de Nínive, son narraciones que esperan una reflexión que fructifique en un comportamiento moral o ético por parte de quien las escucha. Este tipo de relatos son también muy abundantes entre los indígenas de Chimborazo y he tomado algunos como referencia.

La leyenda asimismo, debe diferenciarse del cuento popular. Éste, aunque muchas veces trae lecciones éticas, nunca se refiere a un lugar o personaje cuya existencia haya sido comprobada o, por lo menos, creída. Además, los cuentos populares, como señala Kirk (1985: 50), muchas veces “encarnan los anhelos y aspiraciones de la gente corriente”. Los cuentos, según el mismo autor “suelen reflejar situaciones sociales simples: se basan en los miedos y deseos más corrientes y simultáneamente en el gusto del público por las soluciones claras e ingeniosas.” (Ib. 54). En ocasiones recurren a la utilización de animales –fábulas- para dar a conocer una lección moralizante o para, de una manera ingeniosa, personificar actitudes y formas de comportamiento en los humanos: el lobo, la tortuga, el conejo, la liebre...

Conozcamos algunas leyendas.

“En Guiltús (Calpi), dicen que el Niño Jesús nació en un cuero de borrego, por eso es que todos los niños deben nacer en un cuero de borrego.” (Entrevista).

“Tayta Carlitos⁹ y mama Eva,¹⁰ andaban a las doce de la noche del miércoles de carnaval de casa en casa pidiendo granos para completar las siembras y en todas las casas daban. Pero en las casas donde no les daban granos, en ese año no tendrían buena cosecha.” (Entrevista).

“Hay un cerro que se llama *Mujunloma* y hay una gruta habiendo la creencia de que allí descansó la Virgen. Ponen piedras con las cuales se han limpiado los pies para que no pase nada en el viaje.” (Entrevista).

“Los mayores conversan que en unas peñas descansaban la Virgen y Dios. Ahí ponen lana de oveja, manteca, espermas, pelo de ganado. Esto se ha visto sobre todo en *Ichubamba*. Toda la gente tiene creencia en este hueco y van allá todos los días diciendo que hace milagros.” (Entrevista).

Leyendo detenidamente estos relatos, que entre otras cosas, no están muy elaborados sino que hacen referencias breves, nos damos cuenta que los personajes religiosos son el centro de ellas. Esto es muy importante para diferenciarlo una vez más del cuento, de la fábula o de otros relatos. En los personajes de los cuentos populares y menos en los de las fábulas (el conejo, el lobo, la gallina, el perro...), la gente no cree. O sea, esos personajes para ellos no tienen una incidencia directa en su vida, no existen y además forman parte de “historias falsas”. “Debemos añadir que en las sociedades en que el mito está aún vivo, los indígenas distinguen cuidadosamente los mitos —‘historias verdaderas’— de las fábulas o cuentos, que llaman ‘historias falsas’.” (Eliade 1991: 7). No forman parte de su sistema de creencias. En cambio, los personajes de las leyendas referidas son fundamentales ya que sí pueden actuar de determinada manera en beneficio de los humanos porque en tal lugar se han manifestado. El relato legendario se encargará de dotar a ese personaje religioso importante de un sitio en el cual podrá seguir actuando a favor de los indígenas.

La leyenda es entonces un aspecto primordial dentro del sistema de creencias de los indígenas chimboracenses. La narración legendaria no solo invita a un comportamiento ético aceptable -como en el caso del relato del Tayta Carlitos en el cual el egoísmo es condenado-, sino que, basándose en determinados personajes que forman parte del universo de creencias religiosas, genera un tipo de prácticas que difícilmente se pueden lograr cuando se escuchan un simple cuento o una fábula.

¿Por qué esas prácticas? Porque en la leyenda se cuenta que... y todos los que actúan así, como se dice en la leyenda, son beneficiados o castigados por...; en otras palabras, el relato legendario ha mostrado que eso que dice es verdad, y es verdad porque nuevamente se ha mostrado eficaz.

3. Las creencias

Cuando hablamos de creencias nos referimos a aquellas ideas de carácter religioso que puedan estar o no incluidas dentro del pensamiento mitológico y que están en relación,

⁹ San Carlos, personificación del Carnaval.

¹⁰ Mama Shalva, para otros.

en la mayoría de las ocasiones, con la vida cotidiana y el esfuerzo por encontrar lo necesario para la subsistencia.

En un trabajo anterior (Botero Villegas 1990) hablaba de cómo muchas de estas creencias están orientadas a invocar a aquellos seres que pueden intervenir para que el trabajo de los hombres no sea en vano: los antepasados o la *Pachamama*.

Quiero decir también que los hombres y mujeres de los Andes saben que no pueden permanecer inactivos esperando que con la sola invocación de esos seres espirituales ya serán atendidos y abastecidos satisfactoriamente, son conscientes de que los productos vitales son el resultado de una tarea unificada entre esos seres y su propio trabajo. El incrementar los animales domésticos, el cuidar una casa, el temer una retaliación ante la transgresión de una norma... son aspectos que cuentan a la hora de considerar determinado tipo de creencias. Esos credos forman parte de la fe de los indígenas aunque no guarden relación con las ideas religiosas del cristianismo; son ideas que a lo largo de la historia han mostrado su función válida por medio de la efectividad, de ahí que sigan vigentes y su transmisión sea importante en los diferentes procesos de socialización. Considero importante tomar esto en cuenta para entender las diferentes ideas que vienen a continuación.

Nacimiento

“En el nacimiento hay la creencia de que tienen que poner un pañito en el pecho [del niño] para que no crezca con la cabeza colgada o la espaldita alta, sino que crezca igualito, no desigual. Le fajan al niño con fuerza para que salga fuerte y no sea ocioso.” (Entrevista).

“El rato que están haciendo bañar por primera vez, tienen la creencia de hacer apuñar la plata para que no falte nunca, para que no se viva con la mano vacía.” (Entrevista).

“Hay la creencia de que cuando la mujer tiene dolor (de parto) hay que halar la paja de las cuatro esquinas de la casa, puñado, puñado y hacer humear.” (Entrevista).

“Cuando nace el niño le recoge la *pallac*¹¹ *mama* [partera] y le amarra el cordón umbilical para que no le coja el mal ojo al wawa. Si el niño nace de noche, el papá coloca en la puerta del cuarto un azadón, machete o pala para que no entre el mal aire. No puede ser visitado sino hasta el día siguiente.

Después del nacimiento del niño colocaron en la mitad del cuarto una batea con agua en la que habían puesto muchos pétalos de flores, especialmente de claveles; cogieron al wawa con la cabeza para abajo, encima de la batea, lo sacudieron tres veces mientras decían por tres ocasiones ¡*shungu jatari!*¹² Esto lo hacen para curarle el espanto al niño cuando llega al mundo.

El esposo llamó a los perros y les echó la placenta para que el niño sea fuerte y no sea goloso.

Cuando el niño nace de noche ninguna persona puede entrar, porque si entra a la mujer le da la 'requida' [recaída] de caballo blanco, que es una enfermedad frecuente y la

¹¹ Del verbo *pallana* = recoger.

¹² Levanten el corazón, arriba el corazón.

mujer puede morir. Siempre que sale [la mamá] con el wawa a la espalda, se coloca una faja de color rojo por encima del niño para que no le dé el mal aire. (Entrevista).

“El agua en la que han bañado al niño hay que botarla despacio para que el niño no se espante. Por eso hay que botar al lado de la casa en un lugar abrigado.” (Entrevista).

“De la misma agua en la que lo van a bañar lo bautiza [la partera] para que el niño no tenga espanto.” (Entrevista).

“A mí me decían que hay que botar el agua en el techo para que el niño crezca grande como la casa.” (Entrevista).

“Dentro del *tiungu* [mantilla blanca en forma de triángulo] ponían lana de borrego negro para que no entre frío y no sea mocososo.” (Entrevista).

“Después de envolver al niño la mamá le friega con las manos, se saca los 'cuyes' [movimiento de las manos para hacer sonar las articulaciones] de los dedos y después sopla para que no le dé ninguna enfermedad. Recién nacido el niño la que le envuelve y hace este rito es la partera.” (Entrevista).

“Las manos se las envuelven abiertas y unidos los dedos para que no sea egoísta y sepa compartir.” (Entrevista).

“Cuando ha nacido el niño no puede entrar cualquiera sino gente honrada. Tiene que entrar con alguna hierba. Esto para evitarlos malos ejemplos e imitar los buenos ejemplos.” (Entrevista).

“Cuando van a visitar a la mujer recién parida, alguien que está adentro acompañando, está con una candela detrás de la puerta y obliga a que el que vaya a entrar, se detenga un momento y reciba el humo de la candela, para que no entre el mal aire. Esto se hace todo el día.” (Entrevista).

“En donde nosotros [Yaruquíes] hacen esto sólo de noche.” (Entrevista).

“Para dar el seno al wawa hacen de frotar al niño con las manos y después soplar para que no le dé el mal aire.” (Entrevista).

“La primera leche de la mamá la botan para que no dé mal. Cuando el wawa queda en la casa y la mamá viene del campo se pasa ceniza por los senos para dar de mamar al wawa, porque se dice que trae mucha energía del campo y él tiene menos energía o mal aire.” (Entrevista).

“Cuando bajan al wawa de la espalda se cubren bien la espalda para que no se seque la leche [de la madre].” (Entrevista).

“Cuando se seca la leche [de la madre] hacen arrimar de espaldas a la mujer en una tinaja donde se ha hecho recientemente la chicha. Golpean [a la madre] con un árbol o monte llamado lechero para que salga la leche.” (Entrevista).

“Algunos pasan *kaila* [sapo] por la espalda para que la mujer tenga leche.” (Entrevista).

“Si se les hace lactar mucho a los wawas [más de seis meses, hasta un año] se crían con un carácter muy fuerte, resabiados, bravos, malcriados.” (Entrevista).

Bautismo

“Hacen bautizar para que el niño sea para Dios y no para el *Supay* [diablo]. Cuando no está bautizado por eso es el mal aire o mucho llora.” (Entrevista).

“Decían que si no se bautizaba breve le salían cola y cachos al wawa.” (Entrevista).

“El wawa que no es bautizado no se puede llevar a cualquier parte.” (Entrevista).

“Para llevar a cualquier parte tiene que estar bautizado, porque si no, le entra mal aire.” (Entrevista).

“Antes de bautizar los papas prohíben que los hermanos u otros familiares y personas carguen al wawa. Solo la mamá lo carga.” (Entrevista).

“Decían que tenía que bautizar pronto para que tenga padrinos, porque si no, va a ser padrino el cerro, el camino, una piedra, etc.” (Entrevista).

“Con el bautismo el wawa no queda con el corazón duro sino humilde. Se crían rabiosos si no se les bautiza pronto.” (Entrevista).

“Con el bautismo ya está anotado en el libro de Dios.” (Entrevista).

“El niño bautizado protege a la familia del espíritu malo.” (Entrevista).

“Cuando no se ha bautizado al wawa se le hace cargar medallas, rosarios, estampas, para que no acompañe el espíritu malo. A los wawas varones el espíritu malo tiene miedo de acompañar. Por eso se le ponen esas cosas a las wawas hembras. Por la noche no se puede cargar un huahua sin bautizo porque lleva el diablo. Tampoco se le puede dejar solo al wawa, en el cuarto grande, porque el diablo se lo lleva.” (Entrevista).

“Hacen bautizar por miedo a la enfermedad y la muerte. Si no está bautizado, no puede pasar por un río y llegar delante de Dios.” (Entrevista).

“Los niños que mueren sin bautizarse no pueden acercarse donde Dios porque todavía no tienen alitas, viven en el agua, van al limbo, van a Belén con una sola alita. Esos niños son los que piden las granizadas y las aguas. Esos niños viven dentro de las granizadas y las aguas, piden a Dios para que se acabe el juicio final. Esos niños no llegan al cielo.” (Varias entrevistas).

Matrimonio

“Si el día del matrimonio llueve, dicen que les va a ir mal y que la novia sólo va a llorar. Esto siempre sucede.” (Entrevista).

“Los matrimonios siempre son domingo. Si se casan en día martes o viernes no viven bien, es chiqui, es como un espíritu malo que no deja que vivan bien.” (Entrevista).

“Cuando pelean los perros durante la fiesta de matrimonio, entonces también se dice que le va a ir mal al matrimonio.” (Entrevista).

“Ese mismo día en que pelean los perros ya hay peleas entre los novios.” (Entrevista).

“Cuando el papá del novio llora el día del matrimonio se dice que le va a ir mal al matrimonio.” (Entrevista).

“Cuando hacen chicha y no hierve, dicen que algún familiar de los novios va a morir.” (Entrevista).

“Cuando es un día de sol en la boda, entonces dicen que les va a ir bien.” (Entrevista).

“Dicen que en agosto no se pueden casar, que solo los perros se casan (en agosto). Esto lo llaman *allku casamiento*.¹³ Si se casan viven mal, peleando como los perros.” (Entrevista).

“Si el domingo designado para la boda es siete entonces dicen que no van a vivir juntos sino disgustados.” (Entrevista).

Funerales

“Para el traslado mandan encargando haciendo *chumbis* [fajas] con ramos, hojas de zig-zig. Porque se cree que va a encontrarse con otros en la otra vida y que va a trabajar. Mandan una seña cerca del muerto para que entregue de parte de tal persona.

Mandan también algunos *cucahuis*,¹⁴ pan, otras cosas de comer. Así llevan para el traslado. Botan, en el hueco que va a recibir al muerto, agua, flores, cosas de comer para compartir con los muertos.” (Entrevista).

“Llegando con el ataúd le hacen bañar al muerto para que no vaya con toda la suerte (riqueza, ‘espalda’ para vender, etc.) que tenía y que la suerte quede con los familiares que quedan. Después de la merienda hacemos una oración y luego tenemos que cuidar toda la noche para que no lleve el *aya* [espíritu, muerto, ánima] haciendo levantar al muerto [es un *aya* especial que se lleva a los muertos]. Para que la gente amanezca velando toda la noche juegan para que no duerma.

En el cielo, donde Taita Dios, hay una capilla que no acaban nunca de construir, cuando ya van a terminar, el viento la echa abajo. Por eso sufren las almitas trabajando ahí donde diosito. Por eso hay que mandar al finado con sogas para que cargue piedras y palos para la capilla. Otros mandan encargando sogas para otros que se han muerto.” (Entrevista).

“Cuando estaba en agonía Manuel S. hicieron una bandera con un trapo blanco y le colgaron en un chahuarquero¹⁵ que pusieron detrás de la casa. Esto para indicarle al *aya* por dónde tiene que ir. El *aya* es el alma.

No puede salir por delante de la casa porque puede ser que en ese momento esté llegando alguna persona y el *aya* tendría que despedirse pidiendo la bendición y esto la demoraría mucho.

Cuando muere le tapan la cara con una bayeta para que el *aya* no se detenga a curiosar lo que hay en el cuarto.

Los cuatro que hacen el hueco en el cementerio, deben estar bien chumados (borrachos) para que el *aya* no les haga nada.

¹³ Casamiento de perros.

¹⁴ Comida para llevar.

¹⁵ Tallo o tronco de la llamada penca negra que se utiliza en construcciones.

Tan pronto muere una persona la ponen en el suelo para evitar pena al alma. Todos van al cementerio, hasta los niños. Si alguno se queda, dicen que el *aya* se queda esperando en el camino, no se va rápido, sino que está regresando a ver y a preguntar por qué no viene fulano. Para evitar esto, va toda la gente.” (Entrevista).

En general

“Para tener granos y animales creen en las piedras de los cerros grandes. Creen en las piedras grandes del camino o de quebradas y dicen que en esa piedra se ve la Virgen y el Niño.” (Entrevista).

“Antes de morir una persona, anda el espíritu malo para dar mala muerte, haciendo ruidos. Se aparecen en forma de cualquier animal en el momento de la muerte.

Cuando alguien va a morir llora la tórtola o los curiquirenes, vienen a pelear encima de la casa. También cuando llora un lobo dicen que va a haber un muerto.

Cuando pelean los perros es porque también se están peleando entre personas.

Cuando se amarca [cargar en brazos] una '*mama cuchara*' [cucharón o cuchara grande], es porque le van a nombrar padrino o madrina. Cuando se encuentra una cruz es para matrimonio.” (Entrevista).

“Los habladores, los que insultan, mueren sin lengua porque la lengua se les va para adentro.” (Entrevista).

“Cuando alguien está para morir viene un esqueleto montado en un caballo y, con una lanza, desde arriba de la casa, mata al enfermo.” (Entrevista).

“Cuando alguien va a morir encuentra algunas señas. Por ejemplo, cuando se cruza el chucurí o una lagartija. Cuando iba a morir mi papá, una lagartija se cruzó por el camino. A mi hermano le pasó lo mismo.

Cuando alguien va a morir no puede ni comer ni dormir, es como un susto grande. Una semana antes de morir mi cuñado me pasó eso.” (Entrevista).

“Cuando llora un perro, canta una gallina o asoman en una misma caña varias espigas, como dedos, es que alguien va a morir.

Cuando llora el *muctiuro* [lechuzca], es que alguien va a morir.” (Entrevista).

“Cuando el muerto no cierra los ojos, se dice que está viendo a quien llevarse.

Cuando en la noche huele a esperma quemada, se dice que alguien va a morir.

Cuando a alguien que va caminando le cae un pedazo de tierra, dicen que es señal de que alguien va a morir.

A veces aparece en la noche como una persona blanca en la cima del cerro Sisarán y poco a poco se va desapareciendo al otro lado del cerro, es señal de que va a haber un muerto.

Cuando el ataúd va sonando al llevarlo al cementerio dicen que se va a llevar a otras familias.

Cuando un joven que tiene una sementera de habas se encuentra una haba con dos frutos, dicen que se va a casar.

Cuando se asustan los cuyes dicen que alguien va a morir o que va a venir un desconocido.

Cuando hay niebla o lluvia constante en un cerro, se dice que hay algún muerto ahí, que se derramó sangre.

Las quebradas son lugares de miedo donde vive el *supay*, el espíritu malo.” (Entrevista).

“Cuando se abre una tumba y se ven restos de otro cadáver (pelos, huesos, ropa...), se dice que ese ha muerto antes de tiempo, brujado¹⁶ o le han dado remedios equivocados.

Cuando están cavando el hueco para la sepultura y se derrumba un poco, dicen que otro de la familia del muerto va a morir, que el muerto va a llevar.” (Entrevista).

“Cuando vienen dos curianguines volando y dan vuelta a la comunidad, dicen que va a haber matrimonio.” (Entrevista).

“Cuando los curianguines dan vuelta sobre una casa, se dice que de esa casa va a casarse alguno.” (Entrevista).

“Cuando se siente dolor en la barriga o se hincha, dicen que alguna persona que brinda, que sabe compartir, va a morir.” (Entrevista).

“Entre los árboles viejos o quebradas, por la noche, no hay que andar.

Las mujeres llevan ceniza para que no coja el mal aire a los niños.

Para que aumenten los animales ponen sebo, trago, espermas y un cordero chiquito lo matan para sacrificar al cerro.” (Entrevista).

“Hay cerros buenos y otros que no lo son. Cuando llega un extraño al cerro se hace sentir, llueve, hay viento, etc.

Los demonios hacen fiesta por la noche en las quebradas, van tocando, bailando, gritando.” (Entrevista).

“Rezan al Chimborazo y al Tungurahua para que llueva, porque dicen que ellos cargan agua.” (Entrevista).

“El día de la siembra de papas, maíz y habas, no se puede comer máchica, porque dicen que coge gusano.” (Entrevista).

Las mujeres no pueden hilar ni despiojar el día de la siembra.

A los que están enfermos con paludismo u otras enfermedades de la costa no les dejan sembrar.” (Entrevista).

“Las mujeres encinta no pueden ir a la siembra y tampoco las que están menstruando.” (Entrevista).

“Las mujeres con regla no pueden ir a la deshierba porque están los granos tiernos.” (Entrevista).

“Se le cuelga a la planta de sábila utilizando hilos de seis o doce colores diferentes. La sábila puede ser de dos clases: cari sábila (sábila macho) y huarmi sábila (sábila hembra). La más utilizada es esta última que llega a crecer hasta un metro de largo. La cari sábila crece como la penca de la cabuya, en esa forma.

La sábila se coloca en el interior de las casas con el fin de traer la buena suerte, ahuyentando la mala suerte y los espíritus dañinos. Sirve también para saber si la persona

¹⁶ Embrujado.

que la cuelga tiene o no sabiduría. Si crece es que tiene sabiduría y puede aprender cualquier oficio, cualquier cosa. Si se seca es que no tiene sabiduría.

Mi abuelito colgó una cari sábila que creció mucho. Cuando mi abuelito murió la sábila comenzó a morir hasta que se secó. La sábila crece sin tener tierra y sin que se le eche agua.” (Entrevista).

He presentado de manera extensa algunos testimonios que expresan parte del universo de creencias de los indígenas de Chimborazo. A primera vista muchas de estas creencias pueden parecer absurdas, pero como decía antes, cada una de ellas forma parte de un sistema en el cual las relaciones entre ellas se han ido estableciendo por la práctica cultural y ritual de las comunidades durante su historia. Probablemente algunas de estas creencias hayan ido perdiendo fuerza en algunos lugares mientras que en otros sigan manteniéndose válidas al comprobarse su eficacia en determinadas circunstancias de la vida.

No voy a discutir aquí las posibles causas que hayan dado origen a que unas creencias desaparezcan y otras se resistan a desaparecer, pero sí podemos decir que el sistema de creencias de los indígenas, como se dijo antes, puede volverse más vulnerable cada día en el contacto con la sociedad no indígena. Considérese, por ejemplo, el caso de los jóvenes indígenas que estudian ahora en colegios y universidades de Riobamba y de algunos cantones.

Leyendo detenidamente los testimonios, pueden establecerse algunas categorías.

a. Aquéllas que conducen a la realización de ciertas prácticas rituales y que, por lo general, son de carácter religioso. Estas creencias, y su correspondiente práctica ritual, están orientadas a procurar beneficios sobrenaturales y, a su vez, a conjurar eventuales daños, también sobrenaturales, a las personas.

Otras prácticas se encaminan a la obtención de beneficios en lo que corresponde a la vida económica comunal: buenas cosechas, incremento y protección de animales, conjurar fenómenos climatológicos adversos...

b. Las que hacen referencia a prohibiciones o tabúes y que son origen de comportamientos rituales,¹⁷ que buscan a su vez, evitar ciertas transgresiones que puedan causar daños físicos o espirituales a quien no las toma en cuenta. Los efectos negativos de la transgresión los pueden sufrir también las plantas sembradas o los animales.

c. Creencias que no tienen que ver nada con prácticas o comportamientos rituales, sino que hacen referencia a la predicción de hechos felices o luctuosos.

¹⁷ “Hay que establecer una distinción entre los términos ritual, utilizado como sustantivo que implica un complejo de actos en el que entran una serie de personas, y comportamiento ritual, que se refiere a los actos individuales de índole ritual...el hecho de llevar un anillo para indicar que se está casado... las evitaciones 'totémicas'” (Mair 1984: 224).

Es probable que en algunos lugares muchas de estas creencias ya no tengan la fuerza capaz de generar prácticas y comportamientos rituales, sino simplemente de formar parte de una tradición oral que se sigue haciendo extensiva de padres a hijos pero que no desemboca en ningún tipo de ceremonial.

4. Los sueños

Se ha considerado al sueño como una instancia importante para la producción simbólica (Chevalier y Gheerbrant 1988: 959). Asimismo, se le ha otorgado al sueño un carácter premonitorio, algo así como el elemento inconsciente capaz de mostrar el camino al individuo y de señalarle su porvenir.

En muchas partes se practicó y se sigue practicando la llamada oniromancia, es decir la adivinación por medio de los sueños; por medio de esta práctica se quiere conocer el significado de cosas que se han soñado referentes al dinero, a los sentimientos, a algún robo, entre otras muchas cosas.

Los sueños han sido clasificados, para su estudio, en algunas categorías (Chevalier y Gheerbrant Ib. 960-961).

a. Didáctico o profético. La advertencia sobre algo que ha pasado, que está ocurriendo o que va a suceder. Su origen estaría, según sus creyentes, en una fuerza celeste.

b. Iniciático. Aquél del chamán, *yachak* –para nuestro caso- o especialista religioso. Es un sueño al que se le atribuye eficacia y tiene como fin la revelación de verdades ocultas para el común de las personas.

c. Telepático. El que comunica personas o grupos entre sí a pesar de la distancia.

d. Visionario. Es aquel sueño que transporta al durmiente al llamado "mundo imaginar. Este sueño no se refiere a premoniciones o a viajes sino a visiones donde son reveladas cosas insospechadas.

e. Presentimiento. El sueño que privilegia una posibilidad entre otras.

f. Mitológico. Reproduce algún arquetipo y manifiesta cierta angustia por lo fundamental y universal.

No entraré aquí a hacer un análisis profundo del sueño, pero conviene tener en cuenta que los sueños son susceptibles de tener otro análisis aparte del puramente psicológico. La simbólica presente en el sueño amerita que, por lo menos, cuando nos acerquemos a su análisis tengamos en cuenta:

- 1) Su contenido (imágenes)
- 2) Su estructura (sistema de relaciones entre esas imágenes)
- 3) Su sentido (orientación, finalidad e intención)

Por otra parte, hay quienes proponen, para el análisis de los sueños, una estructura que se presenta, pese a todas las variaciones posibles, como la más acertada:

- 1) Personajes, geografía, época, ambientación
- 2) Anuncio de la acción que se va a realizar
- 3) Realización del drama

4) Evolución del drama y su solución

Deseo presentar el sentido que muchos sueños pueden llegar a para los indígenas de Chimborazo y que forman parte de lo que hemos denominado su sistema de creencias. Conozcamos primero algunos de ellos.

“Soñar con un puerco es mal aire.

Cuando se sueña un pozo o una laguna es para lágrimas.

Cuando se sueña agua sucia es para entrar en juicio.

Cuando se sueña que no puede pasar el puente es para no ganar el juicio.

Cuando se sueña con un muerto se dice que está queriendo llevar a alguien.”

(Entrevista).

“Cuando se sueña que cae un árbol, que se hace una casa nueva, que se casa, o que se saca una muela, es que alguien va a morir.

Cuando sueñan ocas significa muerte y velas en el velorio.” (Entrevista).

“Cuando se sueña con una vela encendida por terminarse se dice que alguien va a morir.” (Entrevista).

“Cuando sueñan máchica dicen que es tierra de cementerio y que va a haber un muerto.” (Entrevista).

“Cuando se sueña con árbol que se vira es señal de muerte. Cuando se sueña río, brote de agua, significa lágrimas, muerto.

Cuando se sueña una pareja de burros acoplándose se dice que va a haber matrimonio.” (Entrevista).

“Cuando sueñan una flor dicen que también se van a casar.” (Entrevista).

Si observamos detenidamente los contenidos de los diferentes sueños presentados, nos damos cuenta que, en su mayoría, advierten una característica tendencia a vaticinar lo que va a ocurrir. Aún más, la mayoría de los sueños predicen situaciones tristes: muerte, perder un juicio, lágrimas... De los testimonios pocos se refieren a hechos felices como es el caso de algunas situaciones que se refieren al matrimonio.

Frente a las situaciones que emergen de los sueños el indígena se siente prácticamente impotente, solo le resta esperar que su interpretación del sueño haya sido errónea y que no se cumpla lo que allí se predice.

Hay un tipo de sueño muy corriente y es aquel en el cual se aparece la imagen de un muerto reciente. Por lo general, sus apariciones nocturnas se conjuran mediante una bendición de la casa del muerto por un ministro de la Iglesia católica o con una misa a nombre del difunto.

En diversas ocasiones los indígenas atestiguan que el sueño es también un vehículo preferido por Dios, la Virgen o un santo para revelárseles, aunque, aseguran, en épocas anteriores era más frecuente este tipo de revelaciones. Los ancianos narraban con todos sus

detalles la aparición, en sueños, de algún personaje divino y su correspondiente mensaje. Todavía hoy se puede ser testigo de este tipo de narraciones.

Hay sueños que muestran dónde puede estar un objeto robado. Por lo general este objeto robado es un animal. Su dueño o un familiar sueñan al animal y confusamente el lugar donde puede estar. Probablemente este tipo de sueños ha resultado eficaz en algunas ocasiones y todavía se le otorga cierto margen de credibilidad, aunque para los casos frecuentes de robo de animales se recurre preferentemente a los servicios de un “brujo”.

Con excepción de las prácticas religiosas (misa y bendición) para conjurar la aparición de los muertos recientes, ningún otro sueño conduce a la realización de un ritual. Por eso decíamos que, ante el sueño, el indígena no puede ocultar su angustia ya que no puede obrar sobre él, no puede cambiar lo soñado; a lo sumo espera que no haya comprendido bien lo que el sueño ha revelado y que lo anunciado en el sueño se refiera a otra cosa.

5. Las oraciones

Por lo general, las oraciones de los indígenas, aunque se hagan en voz baja y en secreto, son realizadas durante acontecimientos religiosos públicos, como son las fiestas, los funerales, en la celebración de sacramentos como el bautizo y el matrimonio o en ritos de intensificación con ocasión de la siembra o la cosecha.

Si bien el indígena pronuncia sus oraciones en momentos formales como reuniones, fiestas y funerales... también se da el caso de quienes previamente a sus actividades cotidianas invocan a Dios, a la Virgen o al santo de devoción; por tal razón no son infrecuentes las referencias a Dios en momentos en los cuales se realiza una actividad normal. Es de señalar, también, la manera ordinaria de agradecimiento o saludo con las fórmulas: “Dios se los pague” o “Dios se los pague Dios”, “Buenos días de Dios”.¹⁸

Al pedir por un familiar recientemente fallecido, los indígenas incluyen en su plegaria la petición por aquellos familiares muertos hace tiempo: padres, hermanos, abuelos, suegros...

Se destaca en estas oraciones aquellas que pudiéramos llamar de carácter personal en las cuales se desea obtener de los seres espirituales o sobrenaturales un beneficio para quien les invoca; pero también existen aquellas en las cuales se suplica por el bienestar no solo de sus allegados vivos sino por sus seres queridos ya muertos e inclusive por el buen resultado de sus actividades agrícolas y el aumento y protección de los animales.

En más de una ocasión sus oraciones se dirigen a propiciar la salud y el éxito de miembros que han tenido que salir del grupo, sean familiares o no, para realizar labores temporales o permanentes en los centros de migración interna o externa, para desempeñar diferentes tareas. De la misma forma, piden por los enfermos, los encarcelados, ancianos y por aquellos que han realizado alguna labor en beneficio de la comunidad.

¹⁸ Aunque la forma correcta es “Buenos días dé Dios”. Es decir el vocablo “dé” no es una conjunción sino un verbo. Lo que equivaldría a decir, que Dios le dé buenos días, no que los días sean de Dios.

Oraciones como el Bendito (o Alabado) esperan obtener el gesto de la bendición de ciertas personas en momentos concretos del ciclo vital: bautizo y matrimonio, por ejemplo.

Con ocasión de fiestas importantes para algunas comunidades –San Pedro, Pascua, Corpus, entre otras-, existen oraciones que entremezclan plegarias estereotipadas como el Padre nuestro y el Ave María, con invocaciones improvisadas incluidas en ritos de purificación como es el caso del castigo ritual cuando el sacerdote o capitán de la fiesta golpea con un fuste a la persona que voluntariamente pide ser purificada de sus faltas y recibe tres golpes con el fuste, al mismo tiempo que se pide sobre él la presencia sagrada mediante la invocación de la fórmula trinitaria que hace mención al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo.¹⁹

Otras plegarias pronunciadas dentro de celebraciones colectivas -rogativas para invocar el buen tiempo y conjurar estados climatéricos adversos: sequía, lluvias prolongadas, plagas...- toman en cuenta tanto oraciones improvisadas como aquellas que forman parte ya del patrimonio religioso: Padre Nuestro, Ave María, Salve, Bendito...

Se pudiera resumir diciendo que las oraciones de los indígenas dirigidas a los seres espirituales van orientadas a obtener algún beneficio personal o comunitario, y también a conjurar eventuales males que puedan sobrevenir a las personas o a sus pertenencias.

6. Dios

En la descripción realizada sobre las oraciones y las circunstancias durante las cuales los indígenas las formulan, podemos intuir, siempre de manera aproximada, la concepción que tienen sobre Dios.

Una primera noción que aparece es aquella de un Padre providente, en el sentido de que provee o proporciona a hombres y mujeres lo necesario para la vida (productos agrícolas, animales), para la salud, buen tiempo para el ciclo normal de los, cultivos, entre otras cosas.

Pero también se intuye la idea de ese Dios como Juez. En tal caso, es Dios quien juzga cuándo una persona ha obrado bien o mal con respecto a sus semejantes o en relación con determinadas normas rituales. La persona sabrá, entonces, si su comportamiento ha sido bueno o malo de acuerdo a las circunstancias que en el futuro se le presenten. Advertirá, de acuerdo a la prosperidad o a la tragedia que se presenten en su vida, si ha sido causante de un hecho en beneficio o en perjuicio de alguien.

Había afirmado antes que el juicio de Dios se da generalmente en relación con el cumplimiento o transgresión de prácticas rituales pero, de todos modos, los indígenas

¹⁹ Este ritual es conocido en algunas comunidades como *pascuanchina*. “La ‘pascuanchina’ es/era un rito anual, que con motivo de la celebración de la Pascua de Resurrección se reúne/reunía toda la comunidad en la noche del sábado santo y se hace/hacia como un “capítulo de culpas” en el cual se señalaban las faltas más graves que se habían cometido en la comunidad durante el último año y la necesidad de ‘pedir perdón’ por ellas y de recibir ‘un buen consejo’ y sobre todo una ‘buena reprimenda’ delante de toda la comunidad, por parte de los mayores de acuerdo a la gravedad de la falta cometida.” https://www.corteconstitucional.gob.ec/images/stories/pdfs/SUBE_Y_BAJA/SUBE_Y_BAJA2/Informe_Pericial_Pedro_Torres.pdf; Botero Villegas 1990: 130; Botero Villegas 1992: 201.

interpretarán como acciones de Dios algunas situaciones que no tienen para ellos razón evidente: una plaga, las alteraciones en los fenómenos atmosféricos, accidentes, enfermedades...

Asociada a la imagen de Padre debemos tomar en cuenta la de Creador. Si Dios da todo lo necesario para la vida es porque está en capacidad de hacerlo, pues todo es creado por él; la tierra, la lluvia, los animales, las personas...

Cuando atribuyen alguna enfermedad a Dios, por intermedio de algún espíritu, no se sentirán resentidos sino culpables frente a Dios; estos espíritus no tienen autonomía en la cosmovisión de los indígenas de Chimborazo. Puede argumentarse que los indígenas tienen experiencia de un Dios que es Creador, Padre, Juez y, asimismo, Defensor del que sufre injustamente por causa de otros, y celoso en cuanto al cumplimiento de prescripciones rituales se refiere.

Ahora bien, al parecer, la presencia de Dios puede ser invocada de manera más eficaz en aquellos lugares que históricamente estuvieron ocupados por las *wakas* o lugares de culto ancestral.

Con el advenimiento del cristianismo español y por un discurso ideológicamente interesado de los ministros católicos, no es poco el número de indígenas que todavía consideran los templos exclusivamente dedicados al culto como los únicos lugares donde la presencia de Dios es permanente y eficaz. De ahí su gran resistencia a celebrar determinados actos religiosos (bautismo, matrimonios, exequias...) fuera de esos centros de culto.

Sin embargo, en algunos lugares de la Provincia, gracias a la acción de agentes de pastoral de la Diócesis de Riobamba, el centro de culto de la cabecera parroquial va siendo relativizado y los actos religiosos son celebrados en las propias comunidades que cuentan o no con capillas destinadas para tal efecto. Es importante destacar también, que para los indígenas la existencia de Dios es algo que se da por supuesto. Es decir, no encontraremos en ellos ningún rasgo de ateísmo.

7. Los santos

Autores como Marzal (1983) hacen referencia a determinado tipo de prácticas religiosas que no se dirigen directamente a Dios sino que son orientados a seres intermediarios (Virgen, santos, espíritus, e inclusive al mismo Jesucristo) que, según ellos, garantizan una respuesta más pronta y eficaz de Dios al ser invocados. Parecería que aunque los indígenas puedan concebir a Dios como alguien lejano, este Dios se acerca a ellos precisamente por medio de esos seres espirituales intermediarios.

Sin embargo, no se trata, como creen algunos, de que los indígenas cuestionen la superioridad de Dios quien, como se ha dicho, es considerado Creador, Padre, Juez y Defensor, sino que recurren a estos seres porque los consideran como próximos a Dios y cercanos a los hombres.

Igualmente, estos seres pueden ser simbólicamente representados mediante imágenes, aumentando la cercanía y, de algún modo, una segura dosis de garantía para que sus

plegarias sean escuchadas. En otras palabras, como Dios no puede ser representado en forma alguna pero sí sus “intermediarios”, los indígenas acuden frecuentemente a estas representaciones simbólicas para acceder más fácilmente a los beneficios de Dios.

Los hombres y mujeres, siempre necesitados y necesitadas de símbolos, sienten la cercanía de Dios a través de estos seres representados por las imágenes, y entienden que pueden aproximarse a Dios por medio de ellos. Por eso es tan frecuente observar a indígenas que antes de encender una vela frente al santo o santos de su devoción (incluyendo la Virgen y Jesucristo) froten esa vela sobre su cuerpo o adhieran a ella pelos o lana de animales.

La lógica concreta de los indígenas, muy diferente de la lógica racional del no-indígena fundamenta este comportamiento religioso. Heredero de una forma de pensar basada en la abstracción y el racionalismo, el hombre occidental (poseedor de una enorme confianza en las posibilidades tecnológicas y científicas) suple los medios externos simbólicos por conceptos abstractos que, en determinados momentos, reemplazan la mediación simbólica existente en los intermediaciones utilizadas por los indígenas. En otras palabras, no es que los indígenas estén privados de la capacidad de abstracción, sino que en su lógica específica, utilizan elementos o componentes de su cotidianidad, que forman parte de su universo, para ponerse en contacto con Dios.

Las personas de racionalidad científico-técnica, en su mayoría, interiorizan el sentimiento religioso y lo convierten en algo privado, individual; los indígenas, en cambio, exteriorizan su relación con lo divino a través de, además de las frecuentes prácticas rituales, elementos simbólicos visibles (cruces, imágenes, lugares...).

Sin entrar a examinar las circunstancias históricas que produjeron y reemplazaron los espacios y seres sagrados indígenas por aquellos propios de la imaginería cristiana, notamos que según lugares y circunstancias, unos santos son más invocados que otros. En algunas partes, por ejemplo, se invoca a San Marcos en el momento de uncir la yunta y en otros quien es invocado es San Isidro. No es fácil encontrar el sistema de asociación que subyace en la elección de determinado santo y no de otro. En algunos casos puede parecer evidente, pero de todas maneras, se debe contar con un margen grande de equivocamos en tal sentido. Por ejemplo, San Marcos, quien como decíamos, es invocado en el momento de preparar los bueyes para el arado, puede estar asociado a la imagen que la Iglesia ha difundido sobre el santo en la cual San Marcos aparece representado con un toro a su lado. ¿Será correcta esta apreciación? No sabemos. Es difícil afirmarlo categóricamente, pero un ejemplo, presentado por Lévi-Strauss (1984: 93) nos puede dar una idea de lo complicado que puede llegar a ser estas asociaciones entre los indígenas.

"Los osagos, dice Lévi-Strauss, representan a los seres y a las cosas en tres categorías, respectivamente asociadas al cielo (sol, estrella, grulla, cuerpos celestes, noche, constelación de las Pléyades, etc.), al agua (mejillón, tortuga, un junco, niebla, peces, etc.), y a la tierra firme (oso, negro y blanco; puma, puerco espín, ciervo, águila, etc.). La posición del águila sería incomprensible, si no conociésemos la marcha del pensamiento de los osagos que asocia

al águila con el relámpago, al relámpago con el fuego, al fuego con el carbón y al carbón con la tierra: así pues, como uno de los 'amos del carbón' el águila es un animal 'de tierra'."

Podemos afirmar que es preciso encontrar el juego de relaciones, o lo que decíamos, el sistema de asociaciones existente para hallar sentido a aspectos como el descrito de la relación entre San Marcos y uncir los bueyes. Otros indígenas no invocan a San Marcos sino a San Isidro; en el mismo sentido, aunque del mismo modo no pueda parecer evidente tenemos que hilar delgado. Tengamos presente, de nuevo, que las asociaciones ocurren sobre la base de un raciocinio específico indígena diferente del nuestro. Encontramos comunidades en las cuales participan de un mismo santo como patrono y a quien se invoca frecuentemente, como el caso de San Pedro en Guamote; pero se da también el caso, incluso más frecuente, en el que cada comunidad tiene su santo específico dotado de virtudes asimismo establecidas: San Agustín, María Magdalena, San Vicente...

Cabría pensar si la devoción a un determinado santo está en relación con sus virtudes benéficas o, si más bien, lo que está en juego es la construcción de identidad y el sentido de pertenencia y la diferenciación de un grupo con respecto a otro.

Planteo esto porque, en cierta parroquia de la Provincia, por poner un caso, existe una comunidad que, por circunstancias históricas que no voy a detallar aquí, se dividió, y una sección de la comunidad se desprendió dando origen a una comunidad aparte que se tomó otro nombre. Las relaciones entre estas dos comunidades son irregulares ya que en algunos momentos se llevan bien pero en otras existe una gran tensión. Ambas comunidades, en momentos diferentes, rinden culto San Agustín. Dicho de otra forma, sociológicamente las comunidades se sienten distintas aunque religiosamente invoquen no sólo al mismo santo, sino a la misma imagen. El culto religioso tiene que darse por separado como si al fraccionarse la comunidad los favores invocados al santo también debieran obtenerse con prácticas culturales y litúrgicas en momentos diferentes. De hecho cada comunidad celebra su fiesta en días distintos pero utilizando la misma imagen.

Ocurre también el caso de que comunidades diferentes se aglutinen en algunos momentos del año para rendir culto a una imagen que se encuentra en una de las comunidades. Los sacerdotes pueden pertenecer a varias comunidades, pero por turno deberán desplazarse con comida, bebida, banda y otras cosas, al sitio donde la imagen del santo reposa permanentemente.

En estos casos, la fiesta dura varios días y se dedica cada día a los sacerdotes de una comunidad distinta. Es de anotar también que, aunque la fiesta o el culto estén dedicados "oficialmente" a un solo santo, muchos indígenas llevan imágenes de la Virgen, de Jesús del Gran Poder, y los santos de su devoción para que "oigan la misita" colocando sus imágenes –sean cuadros o estatuas- sobre el altar o en un lugar cercano a él.

Marzal (1983) considera que en las imágenes cristianas los indígenas siguen rindiendo culto a sus antiguas *wakas*. Acerca de esto podríamos lanzar una pregunta aunque de momento no podamos contar con la respuesta apropiada. ¿Serán las cosas como afirma Marzal? O, ¿históricamente se ha venido dando un proceso en el cual el santo actual se ha

manifestado para los indígenas con una mayor eficacia que aquella de las antiguas *wakas*? Si es así, el culto ya no estará dirigido a esas *wakas* con nuevos nombres y representaciones, sino al santo que, debido a su cercanía con Dios, puede obtener de éste los favores pedidos. Es decir, la eficacia del santo está en relación directa con la fe que en la actualidad los indígenas tienen en Dios.

Si, por otra parte, nos basamos por completo en lo afirmado por Marzal, deberíamos pensar entonces que la imagen o representación que el indígena de hoy tiene de Dios o de la divinidad no ha variado mucho con el transcurso de los siglos, cosa que, si nos atenemos a lo estudiado por la historia de las religiones, no es posible. La morfología de lo sagrado nos habla de transformaciones sustanciales en todas las religiones.

Por eso, pienso que, en virtud de lo que he venido argumentando, puedo decir que la concepción de los indígenas actuales sobre Dios y los santos, así como acerca de sus propias referencias religiosas es, no solo formal, sino sustancialmente distinta, a la de sus antepasados. Por supuesto esto no quiere decir que los indígenas tengan una concepción de Dios a la manera del hombre occidental, pero sí podemos afirmar que el Dios en el cual creen los indígenas de Chimborazo está muy cerca de ser concebido, como se vio antes, como un Dios creador, protector y defensor a quien sus hijos pueden acercarse confiados. Supongo que a través de la historia y del contacto con personas allegadas a la Iglesia católica los indígenas encuentran en Dios –con todas las versiones que pueda haber en cuanto a su concepción- no un ser pronto a las retaliaciones sino más bien aquel ser que, invocado correctamente y además con un adecuado comportamiento ético y las prácticas rituales idóneas, le favorecerá abundantemente a su debido tiempo.

Quien haya entrado en la capilla católica de algunas comunidades indígenas o en sus propias casas, advertirá la presencia de innumerables imágenes de santos (en ciertas partes unos 15 o 20); probablemente esto guarde relación con la diversidad de favores que se espera obtener de ellos; tal vez podría hablarse de una especialización en los santos o, dicho de otro modo, cada santo, según estiman los indígenas, puede otorgar un determinado favor, de la misma manera como se piensa en el mundo mestizo con San Benito, San Antonio, San Judas Tadeo, San Juan de Dios o Santa Bárbara, para poner algunos ejemplos. La imagen de un santo es preferida a otra porque, a lo mejor, tradicionalmente su presencia ha sido invocada de una generación a otra y los antepasados del grupo eran prolijos en ensalzar las virtudes de este santo o santa.

8. *Espíritus*

Por lo general, los indígenas de Chimborazo consideran que las enfermedades se originan por algún espíritu enviado por Dios para, como hemos dicho, hacer caer en cuenta a la persona que ha tenido o una falla ritual o ha agredido los derechos de otra persona; por eso, la curación de esa enfermedad deberá ser curada sobrenaturalmente.

Hace algún tiempo se me refirió la historia de un indígena quien desde el primer momento pensó que la cornada que recibió de un toro mientras estaba arando, fue causada por un espíritu maligno. Si bien accedió a someterse a un prolongado tratamiento en una

clínica luego de someterse a varios curanderos, y después de muchas explicaciones sobre lo injustificado de sus temores, no dejó de creer que su situación tenía que ver con ese espíritu. Las categorías con las cuales había juzgado el hecho no variaron y siempre estuvo seguro de que fueron la confesión y la comunión los sacramentos que le permitieron salir de su grave situación. Según su modo de pensar, la acción divina actuó de manera más eficaz que la de los médicos. Nos damos cuenta, entonces, que hay una interpretación del hecho desde una perspectiva arraigada en los indígenas: si la causa de la enfermedad o del mal, cualquiera que éste sea, es de carácter sobrenatural, la curación debe ser buscada asimismo recurriendo a ese mismo ámbito.

Ahora bien, parece que los indígenas entienden el sentido de la enfermedad no tanto como un castigo sino como una invitación a cambiar, a corregirse; un acontecimiento que le hace recapacitar sobre la falta que cometió y tomar la decisión de no efectuarla de nuevo.

La relación entre los indígenas y los espíritus se establece indistintamente a través de los distintos rituales. Es de anotar que existe una relación tan estrecha entre espíritus, ancestros y difuntos, que a veces es difícil establecer la diferencia. Lo que sí puede notarse es que al invocar a un espíritu (ancestro o difunto), se trata de que la súplica, en última instancia, sea escuchada por Dios; el espíritu es visto como un intermediario, un portador del mensaje. La respuesta, positiva o no a la invocación, será dada directamente por Dios o, en ocasiones, a través de los mismos espíritus.

En otra parte (Botero Villegas 1990) había afirmado que para tales súplicas no se necesita la acción de un especialista sagrado (aunque haya algo de esto en los curanderos de las comunidades), cualquier persona puede hacerlo. Parece que sólo en casos graves, se recurre al ministro católico, como en el caso descrito más arriba, quien cuenta con mayores recursos al celebrar los sacramentos.

9. Sacrificios

Con respecto a los sacrificios parece ser que, si en el pasado fueron utilizados los sacrificios humanos en algunas culturas, no existen testimonios verificables de que se hubieran dado en territorio ecuatoriano. Con respecto a la provincia de Chimborazo, he tenido referencias sobre el sacrificio de un cuy²⁰ durante la construcción de una casa o para el comienzo de la siembra en un terreno nuevo. En el primer caso, además del sacrificio del cuy que es colocado en los cimientos, se depositan ofrendas como granos y frutas.

10. Otros aspectos

A veces los animales son portadores -durante el sueño o no- de diferentes mensajes: enfermedades, desgracias, fortuna, indicadores climáticos... Entendemos que no es el animal en sí quien sea portador del mensaje sino, más bien, la situación concreta que en ese momento se da y dentro de la cual interviene el animal.

²⁰ *Cavia porcellus*; curí, conejillo de indias, chanchito de indias, cobaya...

Ahora bien, sería necesario distinguir, de acuerdo a lo dicho anteriormente, cuándo y en qué circunstancias un animal está integrado al sistema de creencias o cuándo es simplemente un instrumento para establecer fenómenos meteorológicos: lluvia, sol, heladas... Asimismo, dentro del sistema de creencias hemos encontrado numerosos tabúes o prohibiciones sobre la pertinencia o no de comer determinados alimentos en ciertas situaciones, el evitar algunas prácticas, como aquella de que la mujer no puede entrar en el sembrado cuando está menstruando; estos tabúes y otros más debemos inscribirlos en el contexto que les da sentido, fuera de ese contexto, tales evitaciones o prohibiciones aparecerán como absurdas.

CONCLUSIONES

Retomo algunos aspectos ya mencionados y trataré de dar un alcance mayor para que, como ha sido el objeto de este ensayo, las creencias que fundamentan algunos comportamientos, puedan ser contextualizadas y ofrecer una aproximación a su sentido evitando así ser tomados a la ligera, o simplemente tratados como algo absurdo e irracional.

Todo lo existente en el mundo, y sobre todo aquello que se refiere a elementos cargados de sentido simbólico para los indígenas (cerros, quebradas, mitos, sueños, *wakas*) deben ser entendidos como portadores de un lenguaje, en ocasiones implícito y en otras explícito, que es preciso traducir y entender. Para los indígenas de esta Provincia dudar de la existencia de Dios, de seres espirituales (Virgen –con varias advocaciones-, santos, ángeles), no cabe dentro de su manera de pensar.²¹ La afirmación categórica de que no hay Dios es de por sí inadmisibles para ellos, ya que su existencia es un presupuesto evidente que no debe ser discutido o puesto en cuestión.

Puede pensarse también que los espíritus son manifestaciones de los atributos de Dios; espíritus que intervienen a favor o en contra de los indígenas para que éstos tengan la posibilidad de reflexionar sobre su comportamiento ético y ritual.

Las desgracias (muerte, enfermedad, catástrofes...) son concebidas como manifestaciones de la voluntad de Dios, lo que produce en consecuencia no una actitud de impotencia sino de resignación algunas veces, pero, en otras, el empeño de cambiar algún tipo de comportamiento en relación con otros miembros del grupo, e incluso con Dios. Se le suplica a través de oraciones y prácticas litúrgicas con el fin de obtener de él la benevolencia necesaria para que los sufrimientos no se mantengan o se hagan más graves. Si bien el sufrimiento o el dolor se exteriorizan a veces mediante el llanto, lamentaciones e incluso con gritos, la voluntad de Dios, en el caso de los indígenas, no se cuestiona ni se expresa en ninguna clase de rebeldía contra a él.

Entre los indígenas de Chimborazo está implícita la idea de que ante una muerte inesperada, una cosecha perdida u otra desgracia, Dios está actuando con todo su derecho. No puede esgrimirse ningún argumento en el sentido de la acción de Dios como injusta o

²¹ A excepción de los miembros de las numerosas sectas evangélicas presentes en la Provincia.

arbitraria, sino que está de por medio una transgresión, una falta contra otra persona o contra una norma ritual. Dios simplemente reclama lo que es suyo; en su debido momento Dios volverá a manifestarse: el hijo muerto será reemplazado por otro, la próxima cosecha podrá ser abundante, la enfermedad dará paso a una curación que hará de esa persona un ser distinto...

La resignación es, entonces, solo una parte de tal actitud frente a Dios, es una resignación que no aniquila sino que abre la posibilidad de la espera en un mañana mejor. El hecho doloroso que se vive es simplemente un anuncio de la intervención generosa de Dios que, en el futuro, producirá mayores beneficios.

Aunque existe una ética relacionada con la manera de hacer el bien y, que dicha conducta obtendrá una acción benéfica o no de parte de Dios, las faltas rituales (no “pasar” la fiesta a un santo, no bautizar un hijo a tiempo, no casarse como es debido...) son las que consideran que provocan retaliaciones de parte de Dios, y que éstas pueden recaer no solo sobre el transgresor, sino también sobre su familia y, aún más, sobre sus pertenencias (animales, cultivos...). Las faltas de tipo ético, hablar mal de alguien, enemistarse con una persona por medio de peleas o agresiones físicas, no ayudar a otro, si bien son elementos que aparecen en la petición de perdón durante algunos rituales durante celebraciones como *Warmi pascua* -Pentecostés o en Pascua de Resurrección-, en la mayoría de los casos se resuelven con métodos aceptados socialmente y que han llegado a convertirse en verdaderas instituciones políticas, como es el caso del llamado “desquite”, realizado principalmente durante los días de carnaval, cuando personas enemistadas se agreden verbal o físicamente.

Las transgresiones rituales son perdonadas por Dios mediante actos propiciatorios que restablecen de nuevo las relaciones entre él y los hombres: una misa, una oración, la confesión, un sacrificio... Recordemos, cuando se habla de sistema de creencias nos referíamos a que aunque para nuestra forma de pensar una determinada narración ya sea mítica o legendaria, pueda parecer sin sentido, sí lo tiene en la mente de quien la dice porque esa creencia en particular está relacionada con otras creencias, las cuales, a su vez, son compartidas por todo el grupo. Es decir, en el momento en que un hecho (oír cantar una gallina, o el ruido producido por el Sangay) es interpretado de una manera específica y distinta a nuestra “mentalidad lógica”²² podemos pensar que esa interpretación es falsa, no es verdadera porque es ilógica.²³ Lo es solo si nos basamos en el contexto que nosotros mismos hemos establecido y delimitado. Pero esa interpretación alternativa a la nuestra es

²² Se hablaba de la mentalidad pre-lógica para referirse a la manera de pensar de los “pueblos primitivos” (Lévy-Bruhl 1957; 1985).

²³ Eliade (1981: 55) se refiere al “pensamiento arcaico”, y me da la impresión de que con esta expresión valorativa está considerando ese pensamiento como algo del pasado y, en cierto sentido, inferior. Por su parte Lévi-Strauss (1984: 24) nos dice que “las costumbres y las creencias de cada una de estas sociedades, son indisolubles de su posición en el mundo, de las características particulares del medio geográfico, zoológico, botánico, que ellas explotan de una manera que les es propia y que es el resultado de su estructura presente y de su pasado histórico”.

verdadera y lógica porque forma parte de un contexto de sentido establecido y delimitado por un grupo con una mentalidad distinta y que garantiza la veracidad de tal interpretación. El hecho de que sea distinta no quiere decir que sea inferior, como argumentaba en su tiempo Lévy-Bruhl: “Entre las diferencias que separan la mentalidad de las sociedades inferiores de la nuestra, hay una que ha llamado la atención de quienes las observaron (...) una decidida aversión por el razonamiento” (1957: 25).

Esto puede parecer absurdo si miramos las últimas teorías científicas, por ejemplo acerca del universo, y las oponemos a la cosmología indígena. Pero no nos parecerá tanto si advertimos que las dos interpretaciones tienen como base racionalidades y lógicas distintas. Ambas explican el mundo a su manera y mientras la primera siempre deja un gran margen de insatisfacción, la segunda, al parecer, cumple su función a cabalidad.

Ahora bien, se puede argüir que la teoría cosmológica indígena probablemente da origen a una alienación del individuo. Pensamos que no. ¿Por qué? Porque la alienación significaría hacer de ese individuo un ser extraño, ajeno –*alienus*–, al grupo, y no lo hace; por el contrario, el participar de esa cosmovisión lo hace afín al grupo y le garantiza su identidad. No estoy en contra de la ciencia, ni de los científicos, pero sí pienso que habría que relativizar cierta actitud de quienes creen en la exclusividad de determinado tipo de pensamiento o racionalidad (Lévi-Strauss 1984). Estoy convencido de que todo pensamiento, toda lógica cultural tiene derecho, desde su propio dinamismo y motivación, a desarrollarse a partir de confrontaciones y retos, en una disposición de comprender y respetar dejando de lado absolutismos que no harán que el camino se haga menos largo.

El camino de la racionalidad y de la lógica de los indígenas de Chimborazo, expresado en mitos, leyendas y creencias, ha venido desarrollando, y seguirá haciéndolo, todas sus virtualidades, así como poniendo en evidencia sus limitaciones. Por otra parte, es el respeto a los saberes y prácticas de los “pueblos profundos” y no el sojuzgamiento, lo que puede acercarnos a un conocimiento más correcto y enriquecedor.

BIBLIOGRAFÍA

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

Botero Villegas, Luis Fernando, 1992. *Indios, tierra y cultura*, Quito, Abya-Yala.

Botero Villegas, Luis Fernando, 2010. “El conflicto como drama y ritual. Reflexiones sobre las luchas agrarias en Chimborazo, Ecuador”, en *Gazeta de Antropología*, 26(1), Artículo 14, http://www.ugr.es/~pwlac/G26_14LuisFernando_Botero_Villegas.html

Botero Villegas, Luis Fernando, 2012. *Sociedad, cultura y religión. El hecho religioso en los Inkal awá del suroccidente colombiano. Aproximaciones*, Editorial Académica Española.

Chevalier, Jean y Gheerbrant, Alain, 1988. *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, Herder.

Eliade, Mircea, 1981. *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*, Madrid, Ediciones Cristiandad.

Eliade, Mircea, 1991. *Mito y realidad*, Barcelona, Editorial Labor.

Jara, Fausto y Ruth Moya, 1987. *Taruca (La venada)*, Quito, CEDIME-ABYA-YALA.

Kirk, G. S., 1985. *El mito*, Barcelona, Paidós.

Levi-Strauss, Claude, 1984. *El pensamiento salvaje*, México D. F., Fondo de Cultura Económica.

Levi-Strauss, Claude, 1987. *Mito y significado*, Madrid, Alianza editorial.

Lévi-Strauss, Claude, 2013. *La antropología frente a los problemas del mundo*, Colección Intramuros, Mérida, bid & co., editor.

Lévy-Bruhl, Lucien, 1957. *La mentalidad primitiva*, Buenos Aires, Leviatán.

Lévy-Bruhl, Lucien, 1985. *El alma primitiva*, Barcelona, Península.

Mair, Lucy, 1984. *Introducción a la antropología social*, Madrid, Alianza Editorial.

Marzal, Manuel, 1983. *La transformación religiosa peruana*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú- Fondo editorial.

Schwimmer, Erik, 1982. *Religión y cultura*, Barcelona, Editorial Anagrama.

Turner, Victor, 1980. *La selva de los símbolos*, Madrid, Siglo XXI.

Turner, Victor, 1988. *El proceso ritual*, Madrid, Taurus.

Weber, Max, 2011. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México D. F., Fondo de Cultura Económica.