

ACTIVIDADES SAGRADAS: PROCESIONES, PEREGRINACIONES, ROMERÍAS, ROGATIVAS, RITOS DE PURIFICACIÓN, RITOS DE INTENSIFICACIÓN, BENDICIONES...

Luis Fernando Botero Villegas¹

Resumen

Este artículo se orienta a mostrar, a través de un abundante número de testimonios y reflexiones, pero sin pretender ser exhaustivo, un conjunto de actividades que consideramos de suma importancia en la vida religiosa de los indígenas kichwa de la provincia ecuatoriana de Chimborazo. Privilegiamos las voces de los informantes por cuanto, a través de ellas, nos aproximaremos de mejor modo a aquello que viven y experimentan en su vida cotidiana y, asimismo, en momentos intensos de relación con lo sobrenatural. Estas experiencias sagradas, colmadas de símbolos, gestos, oraciones y comportamientos, nos muestran la riqueza y variedad de un mundo que apenas conocemos y que continúa manteniendo, si bien no aquello que podríamos considerar como prístino y original, sí un universo inagotable en enseñanzas y, en el fondo, el intento por recrear, repoblar y recuperar un mundo que ha sido paulatinamente desacralizado y desencantado por efectos de la razón instrumental y el avance cada vez más acelerado de una tecnología que, procurando, supuestamente, el bienestar del hombre, lo ha despojado de un cosmos sin el cual su existencia se ha visto reducida y empobrecida.

Palabras clave. Procesos rituales, prácticas religiosas, mundo sagrado, seres sobrenaturales.

Abstract

This article aims to show, through an abundant number of testimonies and reflections, but without claiming to be exhaustive, a set of activities that we consider to be of the utmost importance in the religious life of the Kichwa indigenous people of the Ecuadorian province of Chimborazo. We privilege the voices of the informants because, through them, we will better approach what they live and experience in their daily lives and, likewise, in intense moments of

¹ 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). Estancia de posdoctorado en CIESAS, 1990-2000. Docente, investigador, asesor de proyectos educativos y culturales, Diócesis de Riobamba, Ecuador. E-mail: lfboterov@hotmail.com

relationship with the supernatural. These sacred experiences, full of symbols, gestures, prayers and behaviors, show us the richness and variety of a world that we barely know and that continues to maintain, although not what we could consider pristine and original, but an inexhaustible universe of teachings and , basically, the attempt to recreate, repopulate and recover a world that has been gradually desacralized and disenchanting due to the effects of instrumental reason and the increasingly accelerated advance of a technology that, supposedly seeking the well-being of man, it has deprived of a cosmos without which its existence has been reduced and impoverished.

Keywords. Ritual processes, religious practices, sacred world, supernatural beings.

Introducción

En el mundo andino las peregrinaciones presentan una larga trayectoria histórica. Algunas fuentes dan testimonio de que este tipo de ritual existía en tiempos prehispánicos; por otra parte, en peregrinaciones actuales a Vírgenes o a Cristos se puede percibir semejanzas con los antiguos ritos. En otro renglón los sacrificios prehispánicos conocidos bajo en nombre genérico de *capacocha* inducían desplazamientos importantes de sus participantes. Eran de dos tipos diferentes: los de inspiración inca que desembocaban en el sacrificio de niños pequeños y hermosos; aquellos, típicos de costa, que necesitaban sangre animal o humana (Rostworowski (2003: 97).

Además de las visitas individuales, encontramos verdaderas peregrinaciones a los cerros. Se comparte con él, se le habla, se le escucha. Hay fiestas que con frecuencia son celebradas al pie del cerro o en alguna parte de él. Podríamos decir que algunos centros se han convertido en "santuarios". Si bien la palabra Santuario implica una definición muy específica; es decir, el lugar o templo donde se rinde culto a la imagen de un santo, de la virgen, o de Cristo, también se refiere a un lugar donde la gente advierte que hay posibilidad de un encuentro con lo sagrado, con algo que es percibido como fuera de lo común o trascendente (Eliade 1981: 381). Si bien es cierto que en la provincia de Chimborazo hay lugares que despiertan la devoción de los fieles por determinadas imágenes, es también cierto que estos mismos sentimientos los tienen los indígenas con respecto a los cerros, piedras, cuevas, lagunas, cascadas...; de todas maneras, no podemos hablar, como se hacía antes con tanta frecuencia, de una práctica actual de adoración a los cerros, formaciones naturales o a otros lugares. Veremos la práctica de peregrinaciones o divinidades

andinas y su supervivencia hasta la fecha bajo la advocación de vírgenes o de Cristo, típica medida que permitía a los indígenas conservar sus creencias ancestrales durante el Virreinato del Perú, y quedar protegidos de las campañas de extirpación de la idolatría llevadas a cabo en el siglo XVII por el virrey Francisco de Toledo.

Una visión sobre lo que fueron las peregrinaciones en los Andes la obtuvimos a través del único documento escrito en kechwa, que haya llegado hasta nosotros, el de Ávila (Taylor 1987), en él se narran los mitos, leyendas y costumbres de los pueblos de la serranía de Lima, antes de la invasión española. El texto es sumamente valioso por el gran aporte informativo que contiene en un contexto indígena.

Otra información sobre peregrinaciones prehispánicas se encuentra en un documento sobre la visita toledana realizada en 1572 por Juan de Hocés (Ramírez 1978) al valle de Chérrepe, distrito de Lambayeque, situado en el litoral, al norte del país. El visitador halló tres pueblos: el de Chérrepe, habitado por pescadores; un segundo perteneciente a los labradores, vale decir a los agricultores; y un tercero, una aldea llamada Ñoquip, habitualmente desierta, situada cerca de unas ciénagas rodeadas, según los naturales, por «cerros guacas». El expediente de la visita señala que en dicho paraje de Ñoquip habitaban muy pocas personas, solo unos cuantos pescadores y labradores, pero en cierta época del año acudía un gran gentío compuesto tanto por señores y principales, como por hombres del común (Rosworowski 2003: 99).

De los agüeros y abusiones que guardaban estos indios

En los eclipses del Sol y de la Luna o, cuando acierta a demostrarse algún planeta, o se encienden en el aire algunos resplandores o exhalaciones, decían que la Luna y el Sol se morían, y solían gritar y llorar, y hacían que otros gritasen y llorasen, y aporreaban los perros, para que aullasen, y tomaban haces de fuego y hacían procesiones alrededor de sus casas, para que no les viniese el mal que tenían, y les amenazaba con los eclipses (Murúa 1962).

Estas noticias muestran que también en los Andes, como en otros lugares del mundo, se realizaban peregrinaciones que, por el aislamiento del ámbito indígena de toda influencia del Viejo Mundo, no pudieron originarse por algún tipo de difusión o contacto. Analicemos las romerías que se ejecutan en la actualidad a fin de buscar posibles nexos con el pasado.

Sin embargo, hay que señalar que no todas las peregrinaciones contienen rezagos prehispánicos. Al parecer las que se realizan en los centros urbanos no reflejan dicha influencia. Así, hay dos tipos de romerías, las puramente ciudadinas y otras que tienen por meta parajes escasamente habitados o distantes con la curiosa característica de colmarse de gente en un momento dado, con el objeto de celebrar en común ceremonias religiosas. Estas peregrinaciones actuales se asemejan a las descritas para Ñoquip, situación que nos llevó, como hipótesis, a llamarlas “tierra de nadie” por conservar los esquemas prehispánicos. Surge entonces la pregunta de por qué los naturales escogían tales lugares. Una posibilidad podría ser para evitar conflictos entre grupos étnicos rivales y así disminuir las querellas y eventuales guerras y luchas. Nuestra hipótesis se basa en la Relación de Cristóbal Castro y de Diego Ortega Morejón (1974: 93). Ésta se refiere a la situación del curacazgo de Chíncha y describe la situación política reinante entre los valles costeros en época preinca, señalando que:

Los curacas y los ayllus tenían siempre guerra con los indios sus comarcas sin pasar a otra parte, ni saber sino de oídas que había más gente, porque si pasaban e no era tiempo que había paz y treguas, se mataban unos a otros [...]. No adoraban al sol y tenían los mismos ritos, sacrificios y ayunos que agora...

Esta información supone la existencia de un acuerdo general entre los curacas y los sacerdotes de los diversos señoríos para lograr un momento de paz y de no agresión, con el objeto de cumplir con sus peregrinaciones y ritos, motivo por el cual escogían una «tierra de nadie». Es posible que la inestabilidad política entre los curacazgos no ofreciera seguridad a los romeros, razón por la cual eligieron un lugar neutral. Otro motivo podía ser la distancia del objeto de culto, como sucede con los ritos de Qollurit'i de la región del Cuzco, donde los peregrinos se dirigían a nevados sacralizados, Apus que inspiraban una profunda devoción de gran arraigo popular.

Otro fin de las peregrinaciones y las reuniones prehispánicas podía ser la necesidad de realizar intercambios de productos. Cada romero se veía en la obligación de llevar a parajes lejanos y apartados alimentos y bebidas. Ahora bien, la estancia en esos lugares era prolongada por las múltiples ceremonias que allí se llevaban a cabo. Los que se trasladaban y emprendían una peregrinación más o menos distante se veían en la necesidad de llevar consigo sus mantenimientos y lo sobrante lo podían intercambiar por productos escasos en

el medio ambiente en el que vivían. Así la romería religiosa adquiriría también una importancia económica además de la religiosa (Rosworowski 2003: 100-101).

No cabe duda de la existencia de algún tipo de romerías en los Andes en tiempos prehispánicos. Sin embargo, Sallnow (1974) encuentra que la peregrinación indígena es cualitativamente distinta de las peregrinaciones populares de la religión católica y su práctica se realiza en términos que le son propios.

Las romerías a lugares lejanos y deshabitados atrajeron nuestra atención y las llamamos “tierras de nadie” por sus características, tal las del Cristo de Qolluritti, de las Vírgenes de Topan, Yauca, Chapi, etc. La práctica y la particularidad de aquellas romerías nativas nos hacen suponer que fueron más frecuentes y tuvieron un amplio uso en tiempos antiguos, hecho a tomar en cuenta por los arqueólogos. Esas peregrinaciones explicarían la presencia de cerámica a gran distancia de su lugar de origen, sin necesidad de ser el motivo de alguna guerra o de una conquista. Dicha situación nos lleva a proponer que, en la época arqueológica, Huari fue un centro y meta de peregrinaciones y culto (Rostworowski 2003: 118).

Ahora bien, para el caso de la provincia de Chimborazo en Ecuador, tenemos

1. Procesiones, caminatas, visitas, romerías...

Domingo de Ramos.

Fecha móvil, Licán, Chimborazo

La festividad se inicia las vísperas. Hacia las 5 de la tarde, los celebrantes se dirigen a la casa del Cabecilla para bailar al son de la banda y beber chicha. Varios tejedores hacen palmas y figuras de ramos. En la noche, se dirigen a casa del sacerdote, donde pernoctan y se levantan de madrugada para el Albazo. A las 10 de la mañana, tiene lugar la misa, que precede a la procesión, momento de alta significación social para los sacerdotes, huashayos,² cabecillas y acompañantes.

Terminada la procesión, se congregan en torno a la pila de la plaza para continuar bebiendo y bailando. Por la tarde, regresan a la casa del sacerdote (Pereira Valarezo 2009: 63).

Las vísperas son la ocasión para renovar o ratificar en el cargo de dirigentes a los interesados. Desde el alba, se comienza a recibir a los familiares que vienen de lejos, para lo cual se realizan mingas en la cocina. En la ciudad, los devotos se disfrazan de reyes o de

² Ayudantes. Tal vez vasallos.

santos y se concentran en la casa del prioste para dar inicio a la danza, no sin antes haber bebido y comido.

Paralelamente, se prepara la “chamiza” para la ceremonia de entrada a la plaza y se la prende junto con la “vaca loca”. Entonces, todos los concurrentes se ubican en círculo alrededor del fuego, para contagiarse de su vigor y protegerse del frío.

Al día siguiente, la danza comienza temprano. Los danzantes ingresan a la plaza con la imagen de la Virgen en procesión y la celebración se prolonga hasta las 6 de la tarde, cuando empieza el baile popular (Moya 1995, en Pereira Valarezo 2009: 64-65).

Fiesta de Corpus Christi.

Fecha móvil, San Andrés, Chimborazo

La fiesta incluye las vísperas, la toma de la plaza, las misas, procesiones y continuación de la celebración.

En las vísperas, se presentan bandas de pueblo y los participantes se disfrazan de monos, danzantes y sahumeriantes.³ Además, se queman castillos de pólvora.

A la mañana siguiente, el prioste y una banda de pueblo que lo acompaña proceden a la toma de la plaza. Los danzantes y sahumeriantes realizan una danza ritual. Se celebra una misa de devoción, luego de la cual, una procesión da vuelta a la plaza, encabezada por la banda de pueblo, a la que siguen en el siguiente orden: los danzantes, los sahumeriantes con sus esposas, las priostas y los priostes (Rueda 1979, en Pereira Valarezo 2009: 65).

En otros lugares donde se celebra la Pascua, en Agua Santa, parroquia Yaruquíes, por ejemplo, se le lleva a los hijos donde una persona mayor que posee bastantes cosas: tierras, ganado, animales, etc. Buscan que esta persona les pegue a los hijos para que también éstos puedan tener bastantes cosas como él. El hombre les pega en tres ocasiones con un acial o rejo mientras les aconseja y pronuncia la invocación trinitaria.

Hacemos procesiones; van el guionero,⁴ guionera, ángel, sargento con la tropa de soldados. Hacen procesión de Nuestro Señor por la calle (Azuay) (EA).⁵

También salen con la Virgen en procesión, con manto negro, enlutada por el hijo que ha muerto. Entonces, en la esquina de la plaza por donde pasa la Virgen, el ángel quita el

³ Los que echan sahumero.

⁴ Lleva un estandarte o una bandera.

⁵ Entrevista realizada por el autor.

luto de la Virgen. Se va con cantoritas, con banda de música. El ángel le quita el manto de la Virgen anunciando que Jesús ha resucitado.

Las pascuas, que es una de las fiestas más religiosas que se celebra en la comunidad recordando a la muerte de Nuestro Señor Jesucristo, en esta ocasión que recuerdan el domingo de Ramos y el domingo de Pascua que se disfrazan de capitanes donde deben realizar una pequeña fiesta de un gasto de 30,000 sucres⁶ donde todos los moradores deben acompañar a la misa que debe celebrar recordando la muerte de Nuestro Señor Jesucristo y los disfrazados deben hacer la procesión después de la misa en la parroquia de Columbe, y las mujeres también participan en el disfraz y también ellas deben hacer la procesión del domingo de Pascua donde debe componerse de los soldados un sargento de parte del capitán elegido, etc. (Guagcha 1985: 12-13) (FD).⁷

Guagua tanda –*wawatanda*- o guagua del pan, el niño del pan. Es un pan en forma de niño que, por lo general, las niñas indígenas cargan en sus espaldas durante la celebración de los difuntos. Sobre el origen de esta costumbre, se dice que es el vestigio de cuando, en época prehispánica, los indígenas acostumbraban a pasear sus muertos por la comunidad para despedirse de ella, antes de su entierro en el lugar establecido para ello. Al parecer, al cumplirse el año de fallecido, el difunto era exhumado y de nuevo sus restos eran paseados por la comunidad en una especie de adiós definitivo. Luego se le enterraba en el mismo lugar. Con la llegada de los españoles, a los curas doctrineros les pareció que esta costumbre era inadecuada y decidió terminar con ella obligando a los indígenas a sepultar a sus muertos dentro de las iglesias o en el cementerio junto a ellas. Los indígenas, al ver que no podían celebrar ese “cabo de año” a la manera de antes, se ofrecían para cargar las imágenes de los santos en las procesiones. Simbólicamente, estaban cargando sus seres queridos en esas procesiones, no tanto a los santos de la Iglesia. Con el tiempo, los indígenas fueron desplazados por los mestizos en esa labor al crearse las "hermandades" o cofradías de las cuales los indígenas estaban excluidos. Para superar esa dificultad, los indígenas idearon la fabricación de panes en forma de “niño” para poder pasearlos a su gusto durante la celebración anual de los difuntos.

⁶ Moneda ecuatoriana antes de ser reemplazada por el dólar americano.

⁷ Fondo Documental de la diócesis de Riobamba.

Las culturas prehispánicas guardaban un enorme respeto para los difuntos en las regiones andinas y se representaba con un sinnúmero de rituales, símbolos y alimentos. Uno de los rituales extendidos en el Tahuantinsuyo, antiguo territorio inca, consistía en visitar los sepulcros de los difuntos una vez al año y sacar sus momias. Junto a ellas se compartían alimentos rituales como la colada morada, y se realizaban otros rituales como muestra de respeto. La llegada de los españoles supuso un intercambio de cultura y tradiciones religiosas. La iglesia católica prohibió sacar a los muertos de su sepulcro por ser un acto como una profanación. Con el tiempo, las guaguas de pan reemplazaron de manera simbólica a las momias de los difuntos. En quichua la palabra “guagua” significa niño o niña. Se cree que las guaguas de pan llevan este nombre ya que en un inicio representaban a los niños fallecidos. También existen vestigios de panes ceremoniales con forma de animales y símbolos sagrados.⁸

La costumbre del culto a la "huaca tutelar" y los ancestros ha sobrevivido hasta nuestros días orientada culturalmente por la Iglesia Católica. En vez de las procesiones de las momias de los antepasados, el andino moderno saca en procesión las imágenes de los santos...⁹

De igual manera si se quiere realizar una romería hay que por ley¹⁰ llevarlo al fundador con su santo,¹¹ para ir a misa en honor a este santo, los lugares más escogidos para las romerías son generalmente en Pungalá, a la virgen de la peña; en baños, a la Virgen del Rosario; en Punín, al Señor de la agonía. Para estas romerías ellos llevaban el fiambre para ir comiendo por el camino, estas comidas son: papas en gran cantidad, también llevan cuyes, conejos, gallinas, hornado,¹² maíz tostado, etc. Ya llegados a la ciudad mencionada primero buscan un cuarto para alquilar o sea lo que llaman Posada para allí dejar las cosas que ellos llevaban, dejando ahí y salen a pasear y regresar nuevamente a las posadas donde la noche no duermen si no pasan divirtiéndose, tomando bebidas y cantan, bailan hasta el amanecer y al siguiente día se comen los fiambres fríos a veces dañados.

⁸ <https://m.facebook.com/339699043564763/photos/momentoculturalhistoria-de-las-guaguas-de-panmás-información-en-ecuador-celebram/477910233076976/>

⁹ <https://es.wikipedia.org/wiki/Huaca>

¹⁰ De forma obligatoria.

¹¹ El fundador es el dueño de la imagen, él nombra los priostes que se encargan de “pasar” la fiesta.

¹² Cerdo asado.

Después todos se dirigen hacia la Iglesia para decirle al señor cura que realice la misa, y nuevamente ruegan al cura para que les dé la bendición para regresar a sus hogares, y luego que ya regresan a sus casas el prioste le agradece al fundador con algunos regalos buenos, ya sea con cosas de comer y también de beber con el fin de que no le hable,¹³ en ese mismo instante ya nombra otro prioste para el otro año. Los cantos que ellos utilizaban en estas romerías son en su propio idioma, pero para mejor comprensión también lo traducimos al idioma castellano.

Vamos a Villa María/vamos al pueblo de Punín

Va Pancho Francisco/va Rosa María

vamos a oír misa/vamos a poner luces

a la Virgen de la Peña¹⁴/que nos dé su bendición

entraremos al pueblo de Punín/llegaremos al pueblo de Licto

ve Pacho Francisco/ve Rosa María (Comunidad San Bernardo 1985: 22 -32) (FD)

En la provincia de Chimborazo, algunas fiestas religiosas, devociones especiales a santos, romerías, procesiones, etc. todavía se organizan a través de los piriostazgos. Por ejemplo: las fiestas del 6 de enero, es decir, la Epifanía (Riobamba, San Vicente de Yaruquíes, Licán); Carnaval, al que llaman la fiesta a San Carlitos (Guamote, Sanancahuan, Santa Cruz); fiesta de la Pascua (Calpi, Riobamba)

Consiste en una romería al Cerro del mismo nombre, asisten muchísimos indígenas de Licto, Punín, 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”, 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

¹³ Que no lo regañe o amoneste.

¹⁴ Es una reproducción, también sobre la roca, de la imagen de la Virgen de las Lajas en Ipiales, Colombia.

nada, pero todos se sienten felices, apenas murmuraban algunas palabras (Guashpa Bastidas 2012: 71-72).

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 Cumrine (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...”.

Sobre las diferentes actividades realizadas por las comunidades durante el año tenemos los testimonios de los calendarios agro-festivos. Se conserva la ortografía y redacción originales de quienes elaboraron los calendarios. Énfasis nuestro.

- “**Romería** al señor de la misericordia de Palmira” en la estación de lluvias en febrero cuando se está dando las primeras papas y habas;

- “la **caminata** al señor de la agonía de Punín **llevando** flores de granos a la chacra”, durante las lluvias del mes de marzo cuando empiezan a florecer los productos y “las mujeres no entran, chacra coje lancha”;

- “**oración** de agra[decimiento] a Pachamama, en el mes de abril, época de lluvias, cuando comienza cosecha de habas verdes”;

- durante el mes de mayo todavía llueve y “aparece el pulug de papa”, “**romería** al Virgen d Quin[che] **llevando** semillas ropas para bendecirle”, “**peregrinación** al Virgen de Quinche”;

- en el mes de junio que hay sequía y se realiza la “cosecha de papas con azadón”, se hace una “**romería** al páramo de Alajawán y una “**peregrinación** al Virgen de Quin[che]”

- en el mes de julio, época de sequía, “descansa la tierra”, “**romería** [a] Alajawan **llevando** cucayo”;

- en la sequía de agosto “berbecho deja un mes que pudra el terreno”, “**caminata** a Santa Rosa de una fiesta indígena”;

- en octubre época de sequía, “después de la cruza este mes queda en descanso para sembr.[ar]”, “**fiesta** de Pachamama para iniciar la siembra, “en el sitio donde van a sembrar dar grac.[ias] a Dios y Pachamama”;

- en la época de sequía de noviembre: “siembra grande de las papas del 21 a 25 n.”, “La semilla comienza a nacer donde estaba endulzando. Botar huesos de cuy.”, “Día de los difuntos **visita** al cementerio”, “visita de los ángeles a las casas pidiendo colada morada y cuero de chancho”;

- época de lluvias en diciembre, y “nacen las papas y las habas en un mes”, “**dramatización** del nacimiento de Jesús”, se **bañan** a la mañana en Punín Huayco”.

Cantos, romerías, caminatas, prohibiciones (no pueden las mujeres entrar en la chacra), oraciones, peregrinaciones, fiestas, botar huesos de cuy, visitas al cementerio, baños.

La fiesta religiosa no abarca solo determinados lugares o determinados momentos (en la cosmovisión andina el espacio y el tiempo no se conciben separados) sino que la fiesta religiosa se da en todo lugar y en todo momento, pero asume formas diferentes en cada caso. La religiosidad andina consiste en participar en esta fiesta que nunca acaba, que siempre se re-crea. La religiosidad andina es un continuo sintonizar la vida de la familia, la vida de la comunidad humana, con la vida toda del cosmos, con el mundo vivo, en cada uno de los estadios fisiológicos que se suceden a lo largo del año. La religiosidad andina es la entrega de la vida propia a la vida total del mundo vivo, en cada momento y lugar (Grillo 1991: 19).

2. Ritos de purificación

Consideramos como tales aquellos comportamientos rituales y actos modelados que tienen que ver con el individuo y la comunidad en el sentido de despojarse o verse libre de alguna contaminación o manchas sobrenaturales, como en el lavatorio de los funerales, por ejemplo; prepararse para un acontecimiento importante, el baño de la madrina de bautismo o el baño del novio en la madrugada del matrimonio; adquirir fuerza, durante el cambio de dignidades comunales; procurar un nuevo orden de cosas y el inicio de una nueva época; barrer la casa, quemar la basura o el año viejo, y, en general, diversos ritos propiciatorios buscando la favorabilidad de los seres que conforman el panteón familiar o comunitario.

A estos ritos que han recibido distintos nombres: de execración,¹⁵ confirmatorios, de expiación o lustrales, les daremos la denominación de purificación en el sentido anotado más arriba, de procurar alcanzar lo nuevo, abandonar un estado de contaminación, despojarse de lo

¹⁵ Conocidos también como de proscripción.

caduco, buscar la renovación; en resumen, declararse limpio ritual y simbólicamente para obtener eventuales beneficios de la divinidad. Por lo general, estos ritos se inscriben, aunque constituyen ritos en sí mismos, dentro de otras ceremonias o ritos más amplios.

Veremos aparecer con bastante frecuencia en los testimonios que siguen dos elementos que tienen relación con la purificación: el agua y el fuego. Además de estos, observaremos las acciones o gestos de limpiar, barrer y soplar como componentes esenciales en los ritos de purificación. Asimismo, existen actos punitivos, llamados “castigos rituales” que procuran, igualmente, la purificación deseada.¹⁶

Presentamos una especie de tipología en cuanto a los de ritos de purificación.

Limpia. Es el rito más común. Se puede practicar con velas, huevo, hierbas, cuy, etc. Incluso se puede limpiar con una moneda o con una caja de fósforos. Depende del “mal aire” o la enfermedad que le haya “pegado”. Si le ha “cogido el cerro”, la piedra o la Madre tierra, debe acudir a un especialista. Hay una persona encargada de ello. Puede ser de la familia o no. Por lo general, no basta con una limpia, son necesarias por lo menos tres. Hay una “mano” para niños y otra, para adultos. Puede ser hombre o mujer indistintamente.

Lugares en el camino. Cuando se va de viaje, se pasa por ahí, se va de romería y si es un sitio “bueno” se coge una piedrita, se limpia todo el cuerpo, se pone el aliento tres veces y se deja allí como señal o pago, o se lanza al abismo. Mientras se camina, se limpia los pies y las piernas para que el camino no canse, y se tira sin mirar o se deja a un ladito, por ahí.

Casa nueva. Cuando se hace la “terminación” de la casa nueva o *mushuk wasi*, se reúne toda la familia junto con el *wasichik maestro*¹⁷ y todos quienes colaboraron en la minga. Se barre y arregla todo: se recoge y limpia hasta el último rincón. Esa basura se bota o quema. Al maestro mayor se le amarra a la viga grande. Con la basura que se ha recogido, se prende candela en donde está él, para que se humee. Se quema ají y se hace el bulai. Esto ocurre antes de la bendición. El *wasifichay*¹⁸ es la bendición de la casa nueva. Para ello se nombran

¹⁶ El agua, dice Eliade (1981: 206), absorbe el mal gracias a su poder de asimilación y desintegración de todas las formas. La purificación por el agua tiene esas mismas propiedades; en el agua todo se “disuelve”, toda “forma” se desintegra, toda la “historia” queda abolida (...) Por desintegrar toda forma y abolir toda historia, poseen las aguas esa virtud de purificación, de regeneración y de renacimiento; todo lo que en ella se sumerge “muere”, y sale de las aguas como un niño sin pecado y sin “historia”, apto para recibir una nueva revelación y comenzar una nueva vida “limpia”.

Frazer (1986: 727), a su vez, nos habla del fuego como un “agente detergente que purifica hombres, animales y plantas, quemando y consumiendo los elementos nocivos, ya sean materiales o espirituales, que amenazan todo lo viviente con enfermedades y muerte”. Sobre el sufrimiento como valor ritual véase (Eliade 1975: 126)

¹⁷ Especie de maestro albañil para construir la casa.

¹⁸ Limpieza de la casa, bendición o inauguración de la casa nueva.

padrinos y se prepara un altarcito. Se adorna la casa, se hace un arco y se colocan flores y otras cosas más. Se pide a un mayor, al “padrecito” o al catequista que “dé” bendiciendo la casita. Ahí se sahumerea y se bota agua bendita por todo lado. Después se brinda comida a los invitados y se baila toda la noche “zapateando y sacando polvo del piso”.

Semilla. Con la vela se limpia las trojas¹⁹ o los sitios donde se ponía la semilla de papas o los granos, a veces una sola papa, la más gruesa. “Se limpia mientras se pide a Tayta diosito ‘que dé solo así’. Van limpiando en chakra mismo el punta grano”, sea cebada, trigo o habas, o llevan espigas hechas wango.²⁰

Novios. Cuando retrasan la hora de la bendición o “alabado” en la casa de la novia, se humea con sahumero poniendo ají, como castigo, diciendo que es ocioso *chiki hapishka* o *killla*.²¹ Ahí miran que va a ser un mal *kawsay* de ese matrimonio.

Animales. Con vela se limpian; llevan lanas; matan los más grandes, para llevar a la imagen, sean cuyes o conejos. Cuando limpian con yuyos no llevan al santo: se bota o tira en el camino.

Terreno. También se limpia o se sopla o se ponen los huesos del cuy enterrando. Depende de lo que pase y de lo que se vaya a hacer. Hay también lugares y santos especializados para los terrenos, para los problemas o cuando se va a vender o cuando no producen.

Lavatorio. Después del traslado de algún muerto, “todos” los que han estado en contacto con él durante la muerte o durante la enfermedad deben participar del lavatorio: se limpia la casa, se lleva toda la ropa y las pertenencias del difunto y se “lava”. Hay lugares especiales para ello y debe ser agua corriente. Después del lavatorio se da una buena y abundante comida y bebida para que la gente “no hable” (Recalde, Celso, et al., 2011: 94-95).

Luego van al lavatorio, los cargadores limpian toda la casa y tienen que soplar con el agua todas las cosas que tenía el difunto. Si el muerto es un hombre, tienen que soplar con agua el azadón, las herramientas. Esto de soplar con el agua se llama *chiriyachi*.²² Después limpian el cuarto, toda la gente sale y se cierra el lugar donde vivía el finado. Todo debe

¹⁹ Construcción de madera para guardar granos o frutos.

²⁰ Atado.

²¹ Vago, flojo.

²² Chiriyachi=enfriamiento, del verbo Chiriyachina=enfriar.

quedar bien limpio. La basura [la] van cargando a donde se van a bañar. Al lado del agua se quema la basura. Se lava la ropa, se bañan los familiares y los que son bien amigos del finado. (EA)

Al siguiente día [del entierro] van al lavatorio. Para esto recogen toda la ropa personal y de cama del muerto, la paja donde era la cama; eso lo cargan los mismos que cargaron el cadáver y se van a bañar y a lavar donde se bañaba el finado. Después ahí en el lugar, comen y toman; queman la paja. (EA)

Esas cosas viejas [las pertenencias del difunto] las queman para ir luego donde se bañaba el muerto y lavan la ropa, y se bañan los acompañantes. (EA)

Al día siguiente del entierro, muy de mañana, barren toda la casa y recogen la ropa sucia, sea o no del difunto. Preparan la comida. Toda la familia y parte de la comunidad van a la quebrada o al río al lavatorio. Lavan la ropa y se bañan todos; en un sitio los hombres y en otro las mujeres. Después toman y comen nuevamente. (EA)

Al segundo día [al día siguiente del entierro] hacen el lavatorio. La gente que quiere participar lleva a los dolientes arroz, azúcar, harina, fideos, etc. Recogen toda la ropa, barren la casa y se van a donde corre agua. Se bañan los hombres seguidos de las mujeres.²³ Luego comen, toman y se van a la casa del difunto. (EA)

Al día siguiente [del entierro] hacen el lavatorio. Barren el cuarto del difunto y lavan todo lo utilizado por el muerto. Queman lo más viejo y lo bueno lo lavan para seguir utilizando. El lavatorio se hace en una vertiente. (EA)

Al día siguiente [del entierro] es el lavatorio. Cogen la ropa de todos los miembros de la familia y van a lavar. Después de lavar se bañan y toman agua de canela con trago.²⁴ (EA)

Al día siguiente [del entierro] hicieron el lavatorio. Los cargadores bañaron a la viuda y después se bañaron ellos, después los familiares y por último los acompañantes de la comunidad: estos últimos se bañaron solo los pies. Al que se va bañando le dan agua de canela con trago. Luego lavan la ropa del doliente y alguna ropa de los acompañantes. (EA)

El día del bautismo se lava la madrina, se pone la mejor ropa (...) y pide el *wawa* a la mamá. (EA)

Para esto [para el *jatarichi*] se necesitan dos matrimonios: un matrimonio que llaman

²³ Es decir, primero los hombres y luego las mujeres.

²⁴ El llamado “canelazo”.

el “lavador de manos” y otro que llaman el “peinador”. La mujer de la pareja del “lavador de manos” lava las manos a la novia. Después el hombre hace lo mismo con el novio. (EA)

El día del matrimonio hacen bañar a los novios en la madrugada. Al novio lo hace bañar más. A este baño van los músicos, los familiares y mayores de la comunidad. El baño no lo hacen en cualquier parte si no en un *pukyo*²⁵ escogido. El novio, terminado el baño, regresa llevando un balde de agua de ese *pukyo* a los padres de la novia. (EA)

A las cuatro de la mañana [del día del matrimonio] el novio tiene que bañarse en el *pukyu*. Si no quiere bañarse el novio otro “se hace el novio” para bañarse en vez del novio. El que lo hace se ofrece voluntariamente. A este baño se va con las familias y con los músicos, si los hay. Bailan en el lugar del baño. Se echan agua unos a otros, como en Carnaval. Prenden candela para abrigarse. (EA)

Van a la misa [de Navidad] de la parroquia a medianoche. Al regresar se bañan en el *pukyu*; lo hacen en la madrugada porque si se bañan antes de la misa dicen que se bañan en “*palla yaku*”²⁶ y, para bañarse en “*mushuk yaku*”,²⁷ lo deben hacer en las primeras horas del 25 [de diciembre]. Esto les ayudará a ser hombres nuevos. (EA)

Se reunían a eso de las 10 p.m. todos los que querían participar de la misa en la parroquia y allí se distribuían en dos grupos: el de los hombres que iba delante y el de las mujeres más atrás. Al llegarse al pueblo saludaban entre ellos como si no se hubieran visto. Terminada la misa se iban a buscar flor de la hierbabuena, después pedían la bendición a los mayores. También acostumbraban barrer el patio. (EA)

El 31 diciembre a las 12 de la noche, se bañan las personas en la casa comunal junto con los priostes para que se vayan los pensamientos viejos y vengan los nuevos pensamientos. (EA)

A los dirigentes que salen y a los que entran les hace bañar. A los nuevos les entregan los poderes;²⁸ se les da consejos acerca de lo que cada uno tiene que hacer según el cargo para el cual fue elegido. Eso hacen el 31 diciembre por la noche. (EA)

En estos días [de la fiesta de Pascua] piden bendiciones, y, para pedir bendición le dicen al capitán o prioste que le van a pedir el *pascuanchina*. La gente viene, el capitán

²⁵ Poggio, Pukyu=vertiente, pozo, manantial.

²⁶ Agua vieja.

²⁷ Agua nueva.

²⁸ Varas de mando.

consigue una correa y la gente obligadamente se acuesta, dos o tres, delante del capitán y éste les fuetea, pero más duro en el último fuetazo ya que da tres: uno por el Padre, uno por el Hijo y el último por el Espíritu Santo. Después tienen que levantarse los que estaban echados y pedir perdón rezando el Bendito. Después rezan todos el Padrenuestro. Luego el capitán pide perdón a los que están en la fiesta. Dice “perdonarán que voy a dar la bendición en nombre de nuestro Padre, en nombre de Jesucristo resucitado”. (EA)

El día de *Corpus*,²⁹ barren la casa y después queman la basura en una loma y cocinan bastante comida. (EA)

El miércoles se baja la bandera y dicen que el Carnaval, por los bailes, las borracheras, las peleas, ya se hace viejo, hecho una lástima. Entonces, subiendo a una loma, para ver al Carnaval, para quemarle, diciéndole adiós... le desnudan al “viejo”, y queman la ropa. Luego viene la bendición de totitos, hombres, mujeres y niños. Todos dando consejos y agradeciendo los días de Carnaval; se disculpan y perdonan. (EA)

Después de la comida³⁰ hay que barrer la casa y recoger todas las hojas de *chihuile*,³¹ “lana” de cuy, plumas de gallina, cáscaras de haba, etc. y quemar en los caminos grandes, en los cruces. Al que va llevando las basuras le botan agua mientras sale de la casa. También golpean el suelo con el acial mientras le dicen: “¡sal de aquí, hambriento!”.³² Haciendo eso

²⁹ Considerado por los indígenas como Año Nuevo.

³⁰ Del día de *Warmi Pascua*, es decir, Pentecostés.

³¹ El chigüil, también conocido como chihuil, chibil, chivil, chihuila, chachi o cuchichachi, es un alimento originario de la sierra ecuatoriana preparado con harina de maíz y queso y envuelto en hojas vegetales. Tradicionalmente en hojas de maíz. Este delicioso alimento se prepara especialmente en las épocas de la Semana Santa y Carnaval, aunque se puede preparar en cualquier momento (Wikipedia).

³² Este gesto no recuerda la costumbre en varios pueblos de “cargar” a un animal con todos los males y pecados de la comunidad para luego sacrificarlo o desterrarlo. En Israel, por ejemplo, el sumo sacerdote hacía una solemne confesión de los pecados del pueblo y los “descargaba” sobre otro macho cabrío (...). Después de esta transferenciaritual de los pecados, el animal era llevado al desierto. El sumo sacerdote y todos los demás que hubieran tocado a los animales sacrificados en aquel día estaban obligados a purificarse luego bañándose y lavando sus vestiduras (Brandon 1975: 650). En la celebración del día de expiación (...) el gran sacerdote de los judíos extendía las manos sobre la cabeza de una cabra, confesaba sobre ella todas las iniquidades de los hijos de Israel y transfiriendo así los pecados de la gente al animal, la enviaba a perderse en el desierto. También puede ser una persona humana la víctima expiatoria sobre la que recaen periódicamente los pecados del pueblo (Frazer 1986: 642).

El término comepecados o devorador de pecados se refiere a una persona que, mediante rituales, tomaría por medio de comida y bebida los pecados del habitante de una casa, normalmente recién fallecido, absolviendo por tanto su alma y permitiendo a esa persona descansar en paz. En el estudio del folklore el comepecados es considerada una forma de magia religiosa. (Wikipedia, 2020)

Desde el siglo XVII está documentada en Inglaterra la figura del comepecados. Esta persona se encargaba de comer simbólicamente los pecados de un muerto para que éste pudiera alcanzar la salvación de su alma. Cuando un hombre o mujer fallecía, los familiares en ocasiones llamaban al devorador de pecados al lecho de muerte y le hacían sentar en una silla o taburete. Por encima del cadáver, le pasaban algo de comida y bebida, normalmente pan o queso y cerveza o leche. A veces posaban la comida en el pecho del difunto unos instantes. Cuando el comepecados consumía los

en verdad el año siguiente no hay hambre. (EA)

Después de cocinar limpiaban la casa. Recogían la basura y la iban a quemar en el camino grande, en el cruce, haciendo un solo montón. Las mujeres decían que estaban mandando la *Warmi Pascua* en la punta del humo. (EA)

Los ritos de purificación con agua y los de cremación, podemos entonces, entenderlos, como el deseo de procurarse apartarse por haber estado en contacto, directa o indirectamente, con algo contaminante y, por lo tanto, con el misterio que siempre implica lo profano o maligno, así como con los contagios rituales que pueden resultar peligrosos.

Ahora bien, para la comprensión de estos ritos debemos situarnos en la óptica de querer lograr una regeneración periódica, sobre todo en los ritos anuales durante el Carnaval, Navidad o *Corpus*; una era nueva, el reordenamiento del mundo y de la vida personal, acabando con la condición caduca, el desorden y el mal que vienen a estar representados en la basura, lo sucio o la ropa vieja.

El agua y el fuego son los elementos encargados de obtener fundamentalmente dos cosas:

- a. Alejar todo lo dañino, lo nocivo, lo que haga referencia al “orden antiguo”, a lo absurdo y amenazante.
- b. Obtener de la divinidad, espíritus, o seres sobrenaturales, la esperada benevolencia para el periodo o estado que comienza.

Con estos ritos no solo se busca la abolición de un espacio cargado de referencias negativas sino también la eliminación del tiempo concreto en el cual las cosas se hicieron viejas, sucias, perdieron, en otras palabras, su “pureza original.” (Eliade 1985: 82).

El castigo o el dolor ritual se ha visto revestido de un sentido purificador. Al asociársele a este castigo la fórmula trinitaria, según el testimonio presentado, quiere proveérseles de una mayor eficacia. El perdón y la regeneración vienen dados en la medida en que el sacerdote, quien en ese momento asume o participa de cierta manera del poder sagrado, azota al penitente.

Buscando resumir lo que hemos estado planteando, queremos ofrecer algunos aspectos que hemos ido viendo a lo largo de nuestro trabajo y que nos parece importante resaltar para tenerlos

alimentos, se creía que éste absorbía inmediatamente los pecados del difunto. Después de llevar a cabo su función, los devoradores de pecados recibían una compensación económica por su particular servicio a la comunidad. Estos personajes pertenecían a un estrato social muy bajo, a menudo eran pobres y vagabundos, dispuestos incluso a sacrificar la salvación de su alma por poder obtener dinero y comida (Lázaro Romero 2019). Véase también Berlutti 2020.

como punto de referencia o clave de interpretación de los diferentes ritos y gestos aquí expuestos y analizados.

- Los rituales celebrados por los indígenas de Chimborazo son hechos culturales que no solo integran al individuo a la comunidad o la familia, sino que son medios propicios para la estabilidad familiar y grupal, tal es el caso de los ritos de intensificación.

- Los ritos realizados, tanto de carácter individual como grupal, tienden a ejercer un benéfico control sobre todos los miembros evitando la espontaneidad o la improvisación que no tienen nada que ver con las normas culturales tradicionales del grupo. Lo que también podemos entender como su derecho consuetudinario. (Botero Villegas, 2020c)

- Estos ritos son el producto de un proceso histórico y de una experiencia cultural que han logrado generar, asimismo, procesos internos específicos determinando una ritualidad también específica.

- Los antepasados o muertos del grupo tienen un espacio importante en la vida ritual de los indígenas, se les propone como un modelo a seguir y se les considera como eventuales propiciadores de beneficios.

- En los ritos descritos y analizados se evidencia la carencia y la innecesaria presencia de especialistas sagrados; la ritualidad está al alcance de los individuos comunes.

- Todos los ritos cumplen con dos funciones específicas o al menos con una de ellas: relacionar a los individuos del grupo entre sí o con la divinidad. La relación con la naturaleza y sus manifestaciones, como la tierra o los animales, la entendemos como mediadora no comotérmino o fin de la relación.

- Los gestos analizados -soplar, bendecir, limpiar, barrer...- se inscriben dentro de un universo de sentido propio del grupo de tal manera que fuera de él tales gestos serían incomprensibles.

- Los ritos tienen especial referencia y preferencia a cuestiones vitales para la comunidad como son la producción y la reproducción tanto física como cultural. (Contreras Hernández 1985: 91)

- Los ritos que hemos descrito y analizado, lo son en el sentido de que se ofrecen como actos modelados o estereotipados por la tradición del grupo, éste los conserva en una especie de libro mental –ritual- que garantiza la manera como deben ser realizados.

Vamos a tener en cuenta un texto que nos presenta tres principios fundamentales que nos

ayudarán a complementar y a entender mejor lo que hemos estado diciendo acerca de la ritualidad del mundo andino de Chimborazo.

Primer principio. - El rito escoge los elementos más significativos de la vida cotidiana para decir lo que es y lo que no es esencial al hombre que siembra, que cosecha, que espera las lluvias y la estación seca, que necesita de carne y de lana.

Segundo principio. - El ritual reúne a los hombres de una región alrededor de un cierto número de principios, de valores y de normas que aceptan como fundamento último de su vida comunitaria. Porque un ritual no tiene sentido fuera de la creencia común en su eficacia ya que la fe en el gesto que se realiza, es toda su razón de ser. Así, el ritual no es sólo la afirmación de una exigencia individual delante de los peligros o de las dificultades que el campesino enfrenta, es también la afirmación de una solidaridad común, que al fin y al cabo es la justificación de la vida del grupo.

Tercer principio. - El ritual por su carácter eminentemente objetivo, ofrece la posibilidad de un conocimiento más adecuado de la lucha cotidiana del campesino, no solo frente a la naturaleza, sino también frente a los grupos que lo rodean. Porque él no está solo, y, por tanto, tiene que definirse como poseedor de ganado o de tierra, como vendedor o comprador, como partícipe de la vida de la sociedad a la que pertenece. Miembro de una comunidad, él es también miembro de una sociedad amplia que extiende sus brazos hasta las comunidades más alejadas (Urbano 1983: 121-122).

3. Ritos de intensificación

Los ritos de intensificación buscan atender o asumir los aspectos considerados como relevantes durante la vida de la comunidad: siembra, cosecha, delegación del poder, recuerdo de los muertos...³³

El rito de intensificación llama y promueve que aquello que se constituye en fundamental para la vida de la comunidad no se termine, que continúe, que tanto la reproducción física como cultural se siga dando al interior del grupo. Pero, además de esto, el rito de intensificación es una preocupación por lo nuevo, hay que celebrar que lo viejo pasa, que la muerte es provisoria.

³³ Los ritos de intensificación están encaminados al bienestar del grupo o de la comunidad, más bien que al individuo, y tienen metas bastante explícitas: incrementar la fertilidad de las sociedades agrícolas o la disponibilidad de la caza entre los grupos cazadores y pescadores (...) Los ritos de intensificación son realizados también por mantener los lazos entre el muerto y los vivos, como en el caso del culto de los antepasados (Nanda 1987: 290).

Analizaremos algunos de estos ritos lo cual nos permitirá establecer una perspectiva apropiada sobre ciertos acontecimientos y prácticas de los indígenas de Chimborazo.

Ritos agrarios.

Para los indígenas y, en general, para el hombre “primitivo”,³⁴

la agricultura no es una simple técnica profana. Puede referirse a la vida y procurar el incremento prodigioso de la vida presente en los granos, en los surcos, en la lluvia (...) la agricultura es ante todo un ritual. El labrador penetra y se integra en una zona rica en sacralidad, sus gestos, su trabajo se cargan de graves consecuencias, porque se realizan dentro de un ciclo cósmico y porque el año (...) la época de la siembra y de la recolección fortifican sus estructuras (Eliade 1981: 355).

Para sembrar papa o cualquier otro producto se hace una oración. Se abre un saco de semilla, se pone en medio un vaso de chicha. El más mayor hace la oración y bendice las semillas pidiendo a Dios que produzca. Luego pone chicha en la boca y sopla sobre las semillas y se toma el resto. Cogiendo una semilla, el mayor que ha bendecido, la vuelve a poner en el saco y ya siembran. En el momento de la bendición presentan las semillas que están ahí. (EA)

Antes de sembrar, el dueño de la siembra hace una oración a Dios pidiendo que dé fruto en este terreno. (EA)

El primer huacho³⁵ de maíz, alverja, papa, se iba nombrando, en el momento de la siembra, a determinadas personas. (EA)

Antes de sembrar hacían oraciones, después hacían una cruz sobre la tierra con la mano, del centro de la cruz cogía la tierra y la besaba echando después en el huacho. Se nombraban algunos santos: San José, el Niño, el Señor de la Resurrección para que ayuden a producir. La comida para siembras y cosechas era preparada con cuy y conejo. Se recogían los huesos del cuy y conejo en los huachos para que produzca bien. (EA)

Al ir a sembrar se reúnen todos para rezar en una esquina del terreno, cogen la tierra,

³⁴ El término “primitivo” lo utilizamos aquí en el sentido técnico de “preliterario”, para indicar las sociedades sin escritura y con tecnología simple. La connotación de inferior capacidad de razonamiento y de forma de vida atrasada es absolutamente ajena a la significación científica del término (Diamond y Belasco 1982: 116).

³⁵ Surco.

la besan y la tiran al aire. Al besar la tierra dicen: “Santo Dios, Santo cielo, *mama allpa*³⁶ de mi vida, en tus manos ponemos estos granitos, dale comer a toda la familia”. Esto acostumbraban en las siembras. (EA)

Para arar sabían rezar a San Isidro, porque él sabe para uncir la yunta. (EA)

Donde nosotros se reza a San Marcos en el momento de uncir la yunta. (EA)

Donde nosotros al empezar a arar se nombra a San Gerardo. (EA)

Antes de empezar la siembra se hace oración a los antepasados dueños de estos terrenos. Que pidan a Dios. Se reza a San José, a la Virgen, Padrenuestro, Ave María. Bendicen el saco de semilla el dueño del terreno y del grano. En la cabecera del terreno hacen una cruz en la tierra y en el cruce de las líneas sacan tierra, la besan y echan al terreno. Por la tarde hacen agradecimientos, hacen oración a Diosito. Se nombra una persona mayor para que haga la oración y dé algunos consejos, después que bendiga la comida y la bebida. Luego comienzan a comer. (EA)

Para la siembra se coge la tierra y algunas semillas. El dueño de la siembra bendice y besa la tierra. Después hace una oración, el credo y otra improvisada. Luego siembran. (EA)

En Guasuntos y Achupallas para la siembra se lleva chicha y se le brinda a la santa madre tierra regando un poquito. (EA)

Aunque no es propiamente un rito para la siembra, presentaremos un comportamiento, expresado en forma de juego, que tiene, nos parece, las características propias de un rito de fertilidad. Éste se realiza durante la fiesta de *Corpus* que es considerada por los indígenas como el comienzo de un nuevo año ya que están terminando las cosechas o preparándose para las siembras, es decir, el inicio de un nuevo ciclo agrícola.

El oso carga Ramos y el *sacha runa*³⁷ también. Tienen que andar por en medio de las sementeras de granos. El oso cuando va a la capilla carga a las *wambras*³⁸ con la cabeza de ellas para abajo y baila. Bailan la milicia,³⁹ el oso y juegan “malcrianzas” cogiendo a las mujeres y acostándose encima de ellas. (EA)

Durante la fiesta de carnaval, época de los primeros granos o “granos tiernos”, encontramos

³⁶ Madre tierra. Allpa=tierra, polvo, terreno.

³⁷ Esta palabra significa simplemente hombre del oriente ecuatoriano, hombre de la selva. Sacha=salvaje, silvestre. El *sacha runa* esgrime, a manera de falo, una manguera bastante larga mientras persigue a las muchachas.

³⁸ Muchachas, adolescentes.

³⁹ Una persona o varias vestidas como militares o capitanes.

otro comportamiento ritual, aunque nos parece que se ha realizado en forma noconsciente.

No hay respeto para los sembrados, los carnavales los bailan encima de los sembrados y nadie les dice nada. (EA)

De los testimonios transcritos podemos destacar aquellos elementos que nos ayudarán a desentrañar el sentido de los ritos presentados. Debemos partir de un principio general que nos permita entender el contexto en el cual se inscriben estas prácticas. El hombre busca, en relación íntima con la tierra, la satisfacción de sus necesidades básicas: alimentación y complementariamente, el tener acceso a otros recursos mediante la venta de los productos extraídos del suelo. Pero el acercamiento a esa tierra no se hace de forma inmediata sino a través de rasgos o elementos culturales específicos; en otros términos, entre el hombre y la tierra existe una relación mediada por la visión de la tierra como madre. Pero, además de esto, los indígenas entienden que en la tierra actúan otras fuerzas o virtualidades que es preciso convocar para que, en concurso con la misma tierra, puedan ofrecer el máximo de sus posibilidades al hombre.

Ahora bien, los indígenas consideran que dichas fuerzas y posibilidades están latentes, en potencia, que es preciso invocarlas explícitamente, llamarlas, para que todo su potencial generador, dada su capacidad generadora, se desenvuelvan a plenitud. Las oraciones, los gestos y otros elementos tienen esta finalidad, actualizar, revivir lo que, de alguna manera, está latente o dormido.

El soplo con la chicha procura evocar aquellas fuerzas generativas de las cuales dispone la tierra para que cumplan cabalmente su función. La chicha, producto indirecto de la tierra madre, es asociada a este gesto para que, al soplar, se logre lo que pretende el grupo por medio de la persona encargada de hacerlo. Aquí me refiero al “*Ubiashum*”.⁴⁰

Pero el gesto de soplar con la chicha está complementado por la habitual oración. Esta oración, hemos visto, se dirige directamente a Dios o a un número considerable de intermediarios o santos, quienes, de alguna manera, siguen viéndose en la perspectiva desde la cual antes semiraba a las *wakas*⁴¹ locales en épocas pasadas (Botero Villegas 2016).

Pero hay, según uno de los testimonios que hemos transcrito, un hecho significativo, y es

⁴⁰ Beberemos, tomaremos. Del verbo *ubiana*. Beber, tomar líquido.

⁴¹ Huaca o *waka* es todo lugar u objeto sagrado. Los representantes de los seres celestes, divinidades principales, son huacas, cuyo ámbito de influencia y culto es regional o local, e igualmente la serie de héroes civilizadores de los que algunos grupos étnicos creen descender. También los *Malqui* o cuerpos de los antepasados fundadores del *ayllu*, y las fuerzas generadoras de seres humanos, animales, vegetales, minerales, identificados en pequeñas figuras o representaciones de aquello cuya abundancia propician. (Ballesteros, 1985, pág. 289)

que, también la tierra será invocada con una oración; ella misma es tratada con deferencia y respeto; al parecer se le reconoce en sí misma la capacidad de actuar sin necesidad de intermediarios, sin que precise la acción de otras fuerzas. No queremos aventurar ninguna hipótesis al respecto, pero recordemos que

En el panteón originalmente presidido por Inti y más tarde por Viracocha, las divinidades más importantes eran (...) el trueno, dios atmosférico, llamado Illapa, y *Pachamama*, la diosa tierra, estos dos dioses (...) jugaban el papel más importante en las creencias religiosas de un pueblo cuya preocupación máxima era todo lo relativo a la agricultura (Bleeker y Windengren 1973: 663).

Los ofrecimientos a la *pachamama*, se basan en la consideración de que “la tierra vive”, por lo tanto, tiene un comportamiento animado y puede producir bienes para los campesinos; pero recíprocamente, también debe ser alimentada por ellos, debe ser “pagada”, de lo contrario puede no dar frutos o, incluso, “acarrear” a las personas y producirles enfermedades (Contreras Hernández 1985: 98).

Especial atención debe merecernos el hecho de que una de las invocaciones se dirige al “Señor de la Resurrección.”

Las actividades agrarias cuentan con ese principio que pudiéramos denominar o presentar con los opuestos

Muerte/vida

muerte/resurrección⁴²

El invocar al “Señor de la Resurrección” deja entrever la preocupación de que, así como en él se operó el cambio de la muerte a la vida, en el grano sembrado, en la vegetación entera, se desarrolle el mismo proceso, la misma transformación, transformación que provocará algo fundamental: la vida, la permanencia y continuidad del grupo en el tiempo. Se asocia, entonces, las posibilidades del grano sembrado y enterrado con lo ocurrido al Señor que resucitó después de la muerte. Con el grano ocurrirá igual y, precisamente por eso, se le invoca el Señor, para que él haga posible tal transformación de la misma manera como se dio en él.

Los antepasados son también invocados en estos ritos. Dos aspectos sobresalen en este

⁴² El drama de la vegetación se integra en el simbolismo de la regeneración periódica de la naturaleza y del hombre. La agricultura no es sino uno de los planos en que se aplica el simbolismo de la regeneración periódica (...) lo primordial y esencial es la idea de regeneración, es decir, la repetición de la creación. (Eliade 1985: 64-65).

sentido, de acuerdo a lo expresado en los testimonios.

a. Se invoca los antepasados quienes fueron los primeros dueños de la tierra en donde se va a efectuar la siembra.

b. Se invoca a los difuntos porque éstos piden a Dios.

En el punto *a* vale la pena tener en cuenta lo que hemos analizado anteriormente con respecto a los ritos funerarios, los cuales quieren obtener, de algún modo, que, si bien el muerto llegue a otro “mundo” o estado, no se pierda del todo la relación entre él y su grupo. Al parecer, el recurrir a los antepasados, puede garantizar una permanencia benéfica en esta tierra que fue de ellos y que de alguna manera sigue siendo suya. Es quizá una forma de hacerlos solidarios con el grupo de los vivos, una forma simbólica de reafirmar que la tierra sigue estando en sus manos, que el hecho de la separación por la muerte física no significa la expropiación del suelo; a lo mejor así los antepasados mirarán con benevolencia a quienes ahora trabajan en esa tierra y ayudarán, según sus posibilidades, a una mejor y más generosa fertilidad.

El caso *b* hace alusión a la relación entre los antepasados con la divinidad. Éstos son intermediarios. Se les invoca y convoca por medio de oraciones para que ellos, a su vez, soliciten a Dios la intervención eficaz para tener acceso a los productos de la tierra. Se tiene, según esto, la seguridad de que los antepasados participan de la presencia divina y de que ésta se dispone a favor de lo que ellos soliciten. Los antepasados son, entonces, medio eficaz para acceder a la divinidad y sus favores.

Podemos observar aquí algo muy importante y es que, para la celebración de estos ritos de intensificación que hemos estado describiendo, no se hace necesaria la intervención de especialistas sagrados. Quienes realizan estos rituales son las personas comunes del grupo, de la comunidad, quienes, a lo sumo, lo único que pueden tener a su favor para ser llamados a presidir el rito, es su edad, un encargo -prioste, compadre-, o un oficio -partera. Es más, son personas corrientes, hombres y mujeres que, incluso, no poseen ningún encargo u oficio delegados por la comunidad.

Entremos ahora a considerar los ritos de intensificación concernientes a la cosecha. A esta debemos entenderla en una relación dialéctica con la siembra. La recolección es el momento final de un proceso que se inició invocando la presencia de las diferentes fuerzas benéficas latentes en la tierra y en el espacio propio de la divinidad. La cosecha es el momento, el tiempo de agradecer a esos seres, incluida la tierra, que han hecho posible que el fruto sea abundante. Sino lo ha sido,

es, entonces, la oportunidad de revisar y encontrar en qué consistió la falta ritual por parte de quienes sembraron. De todas maneras, abundante o no, la cosecha es un tiempo fundamental para el grupo. Es la oportunidad para recrear los lazos de solidaridad, de amistad y de parentesco; es el momento de regocijarse por lo que se ha obtenido después del esfuerzo asociado entre las personas y la tierra, y los otros seres que potenciaron poco o mucho la misma productividad; es el tiempo de los planes, de la esperanza en la próxima cosecha que será igual o mejor que la actual. Es, entonces, preciso festejar, celebrar tal acontecimiento, pero primero hay que agradecer a quienes han posibilitado la alegría del grano recogido.

Sabemos también que, para los indígenas de Chimborazo, este tiempo de cosecha tiene un sentido doble: es la época en que termina un ciclo y comienza otro.

En algunas comunidades, durante la fiesta de *Corpus*, por ejemplo, la cual se lleva a cabo en junio, los indígenas manifiestan que es la fiesta de “nuevo año” explicando que es tiempo de cosechas.

Al cosechar se agradece a Dios. Hacían oración con los prestamanos –*makimañachi*.⁴³ Cuando se hace la trilla, al ir a juntar, se hace una cruz con la paja del trigo o la cebada, se hace una oración. Recuerdan a los antepasados muertos dueños del terreno y se les agradece por haber tenido el alimento. Para recoger ya el grano limpio bendicen el grano, cogen un puñado de ese grano y lo besan poniéndolo luego en el mismo lugar. (EA)

Se amontona el grano limpio y, encima del montón, se hace poner una cruz y los que están ahí se arrodillan alrededor y ponen chicha en la mitad. Hacen luego como una oración comunitaria de rodillas. Antes de coger el dueño lo suyo, da su ración a los que le han trabajado. La chicha la bendice un mayorcito que sepa y él mismo reparte a todos, pero él mismo tiene que tomar diciendo: “¡*ubiashun*!”.⁴⁴ (EA)

Cuando se ha trillado todo el grano, hacen una cruz con el zig-zig⁴⁵ y agradecen a Dios diciendo que ese alimento viene para todos. Para entrar a guardar el grano entran saludando diciendo que viene lleno de gracia. (EA)

En estos ritos de la recolección vuelven a aparecer elementos y gestos que han sido provistos tradicionalmente de una fuerte carga ritual: arrodillarse, bendecir, la chicha, la cruz y, también, los

⁴³ Pedir prestado, pedir mano prestada para una labor. *Maki*= Mano, antebrazo. *Mañana*=pedir, solicitar, pedir prestado.

⁴⁴ ¡Beberemos!, ¡bebamos!

⁴⁵ Una planta.

antepasados. Todo esto se da en un contexto de fortalecimiento de las relaciones comunales. Es decir, aquí el rito aparece con esa doble característica que hemos destacado antes: unir, cohesionar al grupo, por una parte y, entrar en relación con la divinidad o divinidades propiciadoras en las que creen los grupos agrícolas, por otra.

Recordemos que la característica fundamental de los ritos de iniciación es una acción en favor del individuo y que en los de intensificación la práctica ritual está orientada al beneficio del grupo o de la comunidad.

Hay un gesto importante que hemos visto aparecer en otros momentos y en contextos rituales diferentes: el beso o *muchai*. Se besan la tierra y el grano.

Para comprender tal acción o gesto, ritualmente, por supuesto, debemos hacer referencia al verbo kichwa que designa este gesto: *muchana*, que significa, igualmente besar, alabar, adorar, respetar, venerar. Según esto, podemos, entonces, entender tal acto como una señal de respeto, de reconocimiento, de aprecio. Lo que se besa es digno de consideración, es percibido como valioso, si bien es cierto que, en ocasiones, puede también inspirar cierto temor. Esta es, nos parece, la ambivalencia o, incluso, la ambigüedad de cierto tipo de creencias.

Tengamos presente también que hasta hace muy poco tiempo y en algunos lugares todavía hoy, los indígenas saludaban a ciertas personas -sacerdotes, hacendados, funcionarios públicos...- besándoles la mano en un gesto que puede ocultar múltiples significaciones: aprecio, temor, respeto...

Hacia la tierra, hacia el grano, como dadores de vida, los indígenas exteriorizan su reverencia, su aprecio, su cariño, por medio del beso. Puede ser entendido como una manera de expresar su agradecimiento también a aquellos seres o fuerzas sobrenaturales que han permitido de nuevo el surgimiento de los frutos que ayudarán a prolongar la existencia física del grupo y, por consiguiente, la continuidad de su cultura.

En el rito de la cosecha ocupan de nuevo un lugar importante los difuntos, los antepasados, los *ñaupa*, quienes son considerados presentes y activos durante todas las épocas de la labor agrícola, siempre y cuando se les invoque explícitamente dentro del rito. Los antepasados convocados son los dueños de la tierra, lo cual podemos ver como una manera de mantener entre ellos y los vivos un vínculo espiritual a través de esa *allpa mama*; vínculo que se manifiesta en el hecho de que los antepasados se solidarizan con los agricultores para obtener, de la divinidad, su aporte en favor de los demandantes consiguiendo una buena cosecha.

Los antepasados no han sido des-terrados, expulsados de su tierra; al contrario, se le respeta y se les consulta, se les invoca y se les toma en cuenta porque son ellos quienes, de algún modo, dotan el suelo de la fuerza generativa que lo hace fecundo y capaz de producir vida.⁴⁶

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

En general, podríamos decir que, además de los ritos aquí considerados y analizados, las fiestas religiosas a los santos, a la Virgen, guardan relación con momentos importantes en la vida agrícola de las comunidades.⁴⁷

Ritos pecuarios.

Si la tierra es objeto de múltiples ritos para procurar su benevolencia en disponer de los productos vitales, los animales son también colocados en la perspectiva de los llamados ritos de intensificación.

La agricultura es para los indígenas la actividad primaria para procurarse el alimento y la obtención de dinero y, junto con estos recursos necesarios para la vida, la educación y la salud, la ganadería es una forma productiva que financiará aquellos gastos urgentes y necesarios que requieran cubrirse en momentos de crisis. Aunque en ocasiones se le utilice en la alimentación o en las labores agrícolas, el ganado mayor y menor debería verse como una de las principales fuentes de ingreso además de otras posibles: los trabajos de construcción en las ciudades, en los ingenios de la costa, o las petroleras en el Oriente.

Por ese papel importante en la economía familiar, el indígena está interesado en aumentar su

⁴⁶ Y la extensión de los ritos en honor de los muertos para la renovación de la vida ha sido uno de los rasgos más antiguos de la religión prehistórica, pero estos ritos no podían menos de relacionar el misterio de la muerte con el nacimiento y la fecundidad (James 1973: 318). El mayor porcentaje de fiestas corresponde al tiempo de cosechas. En junio se celebra la festividad de *Corpus Christi*, San Pedro y San Pablo, San Juan; es el mes festivo a lo largo de la región andina (...) la frecuencia mayor de fiestas reaparece en diciembre correspondiendo a las tareas de deshierbe y “aporque” y a las fiestas litúrgicas de Navidad, año nuevo, Reyes (...) así los festejos que los campesinos más han adoptado, son aquellos relacionados con el ciclo agrícola y algunos de ellos, con raigambre precolombina (Rueda 1981: 171). La fecundidad de los seres humanos, de los animales y, más tarde, de los campos ha sido una de las preocupaciones mayores del hombre desde los albores de la cultura. Esta preocupación se ha expresado con acento religioso en unavariada de ideas y prácticas (Brandon 1975: 141).

⁴⁷ El calendario festivo suele regularse conforme a la sucesión de las estaciones; es probable que muchas fiestas tengan su origen en las crisis estacionales que jalonan el año agrícola o ganadero (Brandon 1975: 646).

ganado y obligado a criarlo en unas condiciones tales que permitan su máximo aprovechamiento alimenticio o un precio máximo en la venta. Con estas finalidades, pues, se llevan a cabo una serie de ritos propiciatorios para conseguir la mayor fertilidad del ganado, la salud del mismo y para evitar que los animales puedan perderse o ser robados. Estos peligros, por otra parte, no solo existen, sino que son frecuentes. Para evitar daños de cualquier tipo al ganado y para conseguir una mayor fertilidad existen y se practican una serie de ritos que están relacionados, de una manera específica, con el fin que se desea conseguir o con el mal que se pretende evitar (Contreras Hernández 1985: 111).

Estos ritos se realizan desde los tiempos iniciales cuando el hombre domesticó los primeros animales e inclusive antes, cuando quería que los animales de caza le fueran abundantes y propicios.

El último día de la fiesta le velan al San Pedro con velas. Con las velas limpian borregos, ganados, caballos... (EA)

En un cerro botado, en una peña, en los huecos que tiene ésta, ponen lana de borrego, “cerdas”⁴⁸ de caballo, sebo de ganado, huesos de cuy y conejo. Era una creencia de los mayores de que ahí estaba Dios. El lugar lo tenían como Santo, importante. (EA)

En Ichubamba –parroquia Cebadas-, en Pul-Cashucún –Guamote-, en ese cerro hay una piedra que se llama *Niñorrumi*,⁴⁹ allí iban con animales y hacían almuerzo comunitario cuando iban con romería. Ahí pedían a la piedra que aumente animales porque no tienen, que para eso iban. Pasaban ahí el día y regresaban a la tarde. Eso [lo] hacían los días martes y viernes. (EA)

Hay otro lugar que es *Panteónpungu*⁵⁰ y *Cruzpungu*.⁵¹ En el primero había hueco y ahí ponían plata, pelos de ganado, sebo de ganado, lana de borrego y cuando llevaba los animales al cerro los dejaban encargando el mismo cerro, como un pacto entre el dueño de los animales y el cerro. (EA)

Un mayor ha conversado que en el cerro, en las quebradas botadas⁵² ahí existe Dios de manera más pura, que por eso rezaban ahí pidiendo al cerro y a Dios que cuide a los animales,

⁴⁸ Por crines o pelos.

⁴⁹ La piedra del Niño, o el Niño de la piedra, refiriéndose al “Niño Dios”.

⁵⁰ Puerta del cementerio.

⁵¹ Puerta de la Cruz.

⁵² Solitarias, donde no habita nadie.

a la familia. (EA)

Los mayores conversan que en unas peñas descansaban la Virgen y Dios. Ahí ponen lana de oveja, manteca, espermas, pero de ganado, toda la gente tiene creencia en este hueco y van allá todos los días diciendo que hace milagros y que aumenta animales. (EA)

Más arriba de Tixán hay un santuario de Santa Mónica, pero ahí no hay nada. Se ve cómo dejan platos, espermas, lana de animales. (EA)

En la comunidad de Pul creen en *Niñorrumi*; allá se van como a romería con sebo, lanas, plata que dejan allá y creen que con eso aumentarían las riquezas. (EA)

Creen en una laguna llamada Acarón, cerca de Pangor,⁵³ en el Páramo *Pullungu*. Más arriba había una roca; ahí ponían velas, lana, plata para que el páramo cuide los animales que están en el mismo páramo. Los mismos dueños hacen pacto con el cerro. (EA)

En Guarguallag, Cebadas, dicen que hay un santo y allí iban a poner velas, lana de animales, para que aumenten los animales. (EA)

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

En *Corpus* llevan velas nombradas a un cerro, estas velas antes de llevarlas al cerro,⁵⁴ se hacen revolcar en el lugar donde están los animales y luego se les coloca el pelo o la lana de los animales. Llevan al cerro y hacen quemar las velas para que con la ayuda del cerro los animales produzcan más. (EA)

Un aspecto importante que ya habíamos notado anteriormente, es que en estos ritos no se aprecia la acción de ningún especialista religioso o ministro encargado para hacer la celebración. Será el dueño de los animales, el jefe de la familia u otra persona quien realice estos ritos (Jara y Moya 1987: 96).

Hemos visto, según los testimonios, que hay dos lugares de preferencia en donde se actualizan estas prácticas religiosas modeladas: en los corrales cercanos a la casa y en los cerros. Se invoca los cerros porque se supone que en ellos habitan los seres tutelares de la comunidad, espíritus y dioses protectores del grupo y de la región, son ellos quienes reciben las diferentes ofrendas (Urbano 1983: 123; Jara y Moya 1987: 50; Botero Villegas 2016).

Hay quienes afirman que los cerros y otros lugares son considerados por los indígenas como

⁵³ Parroquia Juan de Velasco, llamada también Pangor.

⁵⁴ El Alajahán (Botero Villegas 2020).

sus antecesores (Dalle 1983: 65), lo cual vendría a situarnos nuevamente en aquella perspectiva que hemos analizado, y es la importancia de los antepasados presentes en todo momento crucial de la vida de los habitantes indígenas de Chimborazo. Podemos suponer, según lo afirmado arriba, que estos antecesores fueron, de alguna manera, los protectores del grupo y del lugar ubicado en los cerros y en otros lugares, como quebradas, cuevas, rocas, lagunas...

4. Bendiciones

Algunos ritos, signos y gestos rituales de mucha importancia para la comunidad son realizados durante estos días festivos. Uno de estos gestos importantes es el de la bendición de pascua. Esta bendición se suele hacer entre la una y tres de la madrugada. Los hijos piden la bendición a sus padres, Los ahijados a los padrinos y los menores a sus parientes de mayor edad. Para pedir la bendición, las mujeres llevan comida y los hombres llevan bebidas alcohólicas. La persona que solicita ser bendecida se arrodilla delante de quien va a impartir la bendición y le pide perdón de todo lo malo que ha hecho durante el año si es que queda algo por decir, la misma persona que va a bendecir le hace caer en cuenta de esos errores, luego le aconseja largamente y le da tres latigazos haciéndole agachar. Viene posteriormente el rezo del Bendito por tres ocasiones y finalmente le bendice. Terminadas las bendiciones se reúnen para comer y tomar lo que han llevado. La comida, generalmente es especial, gallina, cuy, granos. En estos días son importantes las celebraciones que se hacen en las casas.

En estos días [de la fiesta de Pascua] piden bendiciones, y, para pedir bendición le dicen al capitán o prioste que le van a pedir el *pascuanchina*. La gente viene, el capitán consigue una correa y la gente obligadamente se acuesta, dos o tres, delante del capitán y éste les fuetea, pero más duro en el último fuetazo ya que da tres: uno por el Padre, uno por el Hijo y el último por el Espíritu Santo. Después tienen que levantarse los que estaban echados y pedir perdón rezando el Bendito. Después rezan todos el Padrenuestro. Luego el capitán pide perdón a los que están en la fiesta. Dice “perdonarán que voy a dar la bendición en nombre de nuestro Padre, en nombre de Jesucristo resucitado” (San José de Mayorazgo). (EA)

El padrino entrega a la niña un ternero y le dice que lo cuide; luego, se arrodilla junto con su esposa, pide la “bendicioncita” para ellos y para su familia allí presente. Inmediatamente, reciben la bendición del padre de las niñas, dos veces para cada uno. El abuelo de las niñas también

les bendice por tres ocasiones a cada uno en la frente y en el pecho. Les da la mano y le besan la mano con la que impartió la bendición. El “Dios le pague” se escucha en varias oportunidades mientras otras personas, en su mayoría mujeres, se acercan a entregar sus regalos a la niña.

Después, otro de los padrinos toma el micrófono y, luego de saludar a los presentes, expresa

Compadre, comadre buenas tardes gracias por confiar en este humilde persona [sic] para ser una guía de mi pequeña ahijada, y a la distancia, a mi compadre J. Y., y a mi comadre Elvia. Gracias por confiar en este humilde persona [sic] y que Dios les cuide y les proteja. Y, como dice el dicho, los padrinos conviértense en segundos padres. Alguna novedad que se presente en mi ahijada, por favor, espero que me comuniquen. Una vez más, muchas gracias por confiar en esta persona. Buenas tardes.

Luego se arrodilla delante de sus compadres y reza el Bendito.

Bendito Dios alabado... compita, buenas tardes, he venido acá haciendo cumplir un sacramento más de la vida poniendo en las manos de Dios un pequeño angelito que Dios le dio a mi comadre. Compita, aquí está mi ahijadita. Buenas tardes.

Acto seguido, el padre de la niña le da la bendición en la frente y en el pecho y luego le da la mano. Se levanta, y la comadre también le da la mano. Luego saluda a los demás que están cerca.

En seguida se arrodilla la madrina y reza por tres veces el Bendito, terminando “ahora y por siempre. Amén. Compitas, comadritas”. Los compadres le dan la mano aun estando arrodillada. Luego se levanta y la abrazan los abuelos de las niñas que han permanecido durante los saludos de las tres parejas de padrinos. (Mushuk TV. (2018, marzo 18). BAUTIZO EN ENCALADA GUAMOTE (2da Parte), [Archivo de video], recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=bPnpHxBeD9Q>

Ese día [del matrimonio eclesiástico] son las bendiciones. Los novios piden la bendición a toda la familia. Se sientan los familiares del novio aparte de los de la novia, se separan también hombres y mujeres. Los novios van pasando delante de cada persona y arrodillándose piden la bendición. (EA)

Para sembrar papa o cualquier otro producto se hace una oración. Se abre un saco de semilla, se pone en medio un vaso de chicha. El más mayor hace la oración y bendice las semillas pidiendo a Dios que produzca. Luego pone chicha en la boca y sopla sobre las semillas y se toma el resto. Cogiendo una semilla, el mayor que ha bendecido, la vuelve a

poner en el saco y ya siembran. En el momento de la bendición presentan las semillas que están ahí. (EA)

En el cementerio, el cadáver depositado en la fosa por las cuatro personas que lo han transportado desde su casa. En la mayoría de los casos la comunidad cuenta con un “rezachidor”⁵⁵ que hace algunas oraciones: Padrenuestro, Avemaría, Bendito, la Salve... mientras arrojan tierra para sepultar el cadáver.

Terminada la tarea⁵⁶ un mayorcito rezachidor hacer rezar repetidamente el Padrenuestro y el Ave María, multiplicando también las bendiciones; mientras reza se apoya en la cruz que colocará después en el montículo al lado en donde está la cabeza. Antes ha rezado también el Credo, la Salve, el Yo pecador; todo lo hace de pie. Para rezar el Bendito, por tres ocasiones, se arrodilla. Todavía de rodillas hace una cruz sobre el montículo con sus manos y del lugar en donde se cruzan las líneas de la cruz, saca tierra, la besa y la lanza por encima de su hombro izquierdo y luego por encima del derecho; después, en el lugar de donde sacó la tierra, clava la cruz. Algunas personas hacen lo mismo que el rezachidor, trazar una cruz sobre la tierra, la besa y la lanza por encima de sus hombros. (EA)

Al amonestar, los kichwas usan muy pocas palabras, como son: “no hagas eso”, “no hagas llorar”, “no molestes”, “no debes coger eso”. Estas frases las emplean hasta cuando el hijo tiene diez o doce años. Pero cuando ha llegado a la adolescencia y juventud, los padres de familia tienen recelo de corregirles y acuden al anciano de la comunidad, en unos lugares, o al alcalde, en otros; a fin de informarles sobre lo que está sucediendo con el hijo mal educado.

Una vez recibido el informe, el anciano llama al muchacho que ha cometido la falta - desobediencia, ociosidad, robo, haberse escapado con una chica, etc.- a fin de dialogar con el chico, y aconsejarle más o menos en los siguientes términos: “¿por qué has hecho esto?, ¿no sabes que eres hijo de Dios y si desobedeces a tu padre él te castigará?;tienes que respetar a la mujer antes de casarte, no tienes que apoderarte de cosas ajenas”, etc. A continuación, hacen que se tienda en el suelo y con un pedazo de cabestro, esa autoridad le castiga varias veces mientras le sigue aconsejando.

⁵⁵ El que hace rezar.

⁵⁶ De inhumación.

Terminado esto, el muchacho se levanta, se arrodilla delante del anciano, le agradece por el castigo, le besa la mano y reza el “Bendito y alabado sea el Señor, Santísimo Sacramento del altar, y María concebida sin pecado original”. Finalmente, el anciano le da la bendición (Jara 2006: 269).

En el testimonio anterior, vemos cómo se llevan a efecto, de manera simultánea, el rito de purificación, mediante el castigo, y la bendición principal utilizando el Bendito o Alabado.

Cuando la casa es de teja, con algunos días de anterioridad van donde el sacerdote a hacer bendecir una cruz, llevando a los respectivos padrinos, para que al finalizar el entejado esa cruz se coloque en la parte superior de la casa mediante una ceremonia especial. El dueño de la construcción entrega la cruz al padrino, éste, a su vez, de rodillas le da la bendición y luego todos los presentes besan la cruz y la colocan en la parte principal del cumbreiro de la casa. Inmediatamente, inician la fiesta con danzas propias del lugar, gritando vivas a la casa nueva, al padrino y a los acompañantes (Jara 2006: 309).

En la entrada de la casa [donde ha nacido el niño] las mujeres rezan el Bendito y dan la bendición al niño y a la mamá. (EA)

El esposo fue y prendió fuego, preparó un agua con hierbas amargas y se la llevó a la esposa. Antes de que ella tomara el agua los dos rezaron el Alabado y bendijeron el agua, ella primero y después él. (EA)

Dentro de los ritos descritos anteriormente vamos a destacar los gestos utilizados que consideramos como más importantes.

Un primer gesto que tomaríamos en cuenta sería la bendición. Es un gesto muy importante para los indígenas, el cual es utilizado, como hemos visto, en numerosas y diversas ocasiones. El gesto de la bendición va acompañado, por lo general, con la proclamación de la fórmula trinitaria que le es propia. Recordemos que desde que el niño viene a la vida, ya se realiza sobre él un rito en el cual el gesto de la bendición, a lo mejor no tan explícito en ocasiones, se asocia a la fórmula trinitaria mencionada. Aquí la protección que se invoca viene enunciada por las palabras de la partera y acentuada por el gesto de la bendición. La eficacia que se pretende lograr con este gesto está contenida en el acto mismo de bendecir y en la fórmula pronunciada. Pero, además de la bendición y de la invocación realizadas por la partera sobre el niño, hay otros momentos durante los cuales el gesto de la bendición se actualiza, como habíamos constatado durante la visita de las

mujeres al niño y a su madre, y cuando los padres del recién nacido bendicen el agua de infusión que tomará la madre.

Podríamos ahora tratar de captar, en parte al menos, el sentido de dichas bendiciones. Un primer asunto que es preciso no olvidar es aquella de que los ritos, gestos, símbolos... se inscriben dentro de un contexto amplio que es el del mundo de las creencias, el mundo de lo sagrado, de la religión. Esos símbolos están en conexión con otros símbolos, es decir, forman parte de un sistema, no están aislados, sino que se da allí lo que pudiera llamarse una “reacción en cadena”: cuando un símbolo es utilizado, inmediatamente entra en relación con otros símbolos creando un contexto de sentido para el grupo que está realizando en ese momento una celebración. Entonces, esto significa, en otras palabras, que hay un poder sagrado, sobrenatural, al cual se puede tener acceso o del cual se puede lograr una intervención favorable por medio de gestos, ensalmos, oraciones, cantos...

El gesto es, entonces, una manera concreta, visible, de actualizar y hacer presente ese poder sobrenatural; es un intento de que lo corriente y normal -un objeto, una situación, un momento...- sea transformado en algo distinto, separado de lo común. Por ejemplo, en el agua de la infusión que recibe la bendición de los esposos, se ha operado un cambio, es distinta.

La bendición es, entre otros, ese gesto que hace intervenir el bien de parte de la divinidad. Pero hay algo también muy significativo y es el hecho de que la bendición es un gesto que puede ser realizado por todas las personas, no se necesita un especialista sagrado para llevarla a efecto. La partera, las mujeres de la comunidad, y los esposos ejercen su derecho a bendecir, a ser escuchados por la divinidad y, por lo tanto, de participar de los favores que provienen de ella. La bendición también puede ser entendida, tal es el caso de las mujeres que llegan a realizarla, como una manera de desear el bien a esa familia y al niño recién nacido; que ningún mal se acerque a ellos. También es una manera, al parecer, de expresar que no se debe tener recelo por su visita, que vienen a alegrarse junto con los padres del niño y que no deben temer ningún daño.

En el caso de la invocación de bendición sobre el agua de hierbas encontramos la dialéctica propia de toda bendición o de todo gesto en general: conjurar el mal y crear las condiciones favorables para que el bien se haga presente. Al bendecir el agua, los esposos están esperando implícita y, a lo mejor, de manera no consciente, esas dos cosas: que esa bebida le traiga el bien a la mujer y que se haya alejado el mal que, eventualmente, pueda llegarle a través de esa infusión.

Vemos entonces, según lo que hemos estado considerando, cómo la bendición y la fórmula, parecen tener una gran diversidad de sentidos, pero pudiéramos, de todos modos, tratar de

sinetizar los principales que hemos analizado hasta ahora. La bendición será un gesto, inscrito dentro de los más diversos rituales, que cumple, al menos, con una doble función:

a. Establecer o reforzar la unión con la divinidad, tener acceso a ella y hacerla intervenir a favor de la persona misma que realiza este gesto o de otras personas. Es una manera de lograr que el mundo de lo sobrenatural y su poder específico se actualice y entre de nuevo en relación con el mundo de las personas, aunque hay ocasiones en las cuales esa bendición tiene que ver también con plantas y animales.

b. La bendición es también un gesto que, utilizado en otras circunstancias, como hemos visto, sirve para expresar sentimientos y actitudes entre las personas: confianza, solidaridad, amistad, respeto...

Conclusión

Hemos presentado diversos testimonios y textos sobre algunas actividades sagradas: procesiones, peregrinaciones, romerías, ritos de purificación e intensificación, bendiciones.... Son solo algunas de un inmenso caudal de recursos que diaria o estacionalmente poseen y utilizan los indígenas de Chimborazo.

Algunos de ellos, no nos cabe duda, todavía guardan relación con prácticas prehispánicas, como aquellas que se refieren a la tierra, a los espacios de la vida agrícola; y, otras que, al ser introducidas después de un largo proceso de catequización y cristianización, fueron, poco a poco, asumidas hasta convertirse en componentes relevantes de la religión andina.

A las prácticas religiosas de antes de la llegada de la Cristiandad a los territorios de la actual América -peregrinaciones, visitas, romerías...- fueron añadiéndose, en un proceso lento y desigual, elementos que hoy podemos ver como asumidos, ubicados, reubicados, y resignificados, según códigos y patrones culturales propios.

Estamos convencidos de que, durante la época colonial o el régimen de hacienda, muchos de esos componentes propios debieron ser “puestos entre paréntesis” mientras se buscaba y lograba obtener condiciones más favorables para su manifestación. Sin embargo, muchos de esos otros elementos pudieron continuar, aunque fuera de manera clandestina o explícita, realizándose, lo cual nos evidencia su continuidad, su permanencia, como en el caso documentado de muchas celebraciones y peregrinaciones bajo el amparo del hacendado, fuera consciente o no de ello.

La plaza y la capilla eran los nuevos centros ceremoniales en los que indios y hacendado, renovaban el pacto, el “*mana rantipura*”, en las fiestas grandes de San Pedro, la última semana de junio. La casa de la hacienda, ubicada en el valle a 2.800 m.s.n.m, estaba diseñada para cumplir esta función ritual (...) la misma casa de hacienda debieron construirla en función de recrear y ritualizar el pacto con los indios.

(...) La rama de gallos, como lo recuerdan hasta hoy los viejos exhuasipungeros, comenzaba cuando el capitán de la fiesta pedía un gallo y una polla blanca a la hacienda. El capitán invitaba a comer de ese gallo a sus amigos trabajadores como él de la hacienda con lo que se comprometían a colaborar en el año siguiente en que debían devolver doce gallos al hacendado, La fiesta a pesar de la participación de los hacendados y de los elementos sincréticos que incorpora, era una conquista india: exigía en el rito la reciprocidad del hacendado. (Ramón Valarezo 1987: 257-259).

Estas actividades, propias del hombre religioso, de salir a buscar un lugar, un centro con sentido para sus interrogantes más frecuentes y profundos, hace de los desplazamientos un mecanismo para buscar la trascendencia más allá del lugar en donde habita, en donde cotidianamente realiza sus actividades.

Lo Santo, lo tremendo, lo sagrado, si bien puede encontrarse allí en donde habita, en la tierra, en la parcela, en la fuente de agua... parece estar de forma más evidente o “hierofánica” en ciertos espacios y, por eso, es preciso desplazarse para ir allá, para estar allá. Son famosas las romerías o peregrinaciones de los habitantes de Chimborazo y de Ecuador hacia santuarios marianos ubicados a lo largo de la geografía del país y que, eventualmente, terminan en el santuario de la Virgen de Las Lajas, en Colombia.

Bibliografía

Ballesteros, Manuel, 1985). *Cultura y religión de la América Prehispánica*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

Berlutti, A. 2020. “El devorador de pecados y otras figuras inquietantes de la historia”, *Penumbria*, recuperado de <http://www.penumbria.mx/el-devorador-de-pecados/>

Bleeker, Jouco y Geo Windengren, 1973. *Historia Religionum. Manual de Historia de las Religiones. Tomo I*, Cristiandad, Madrid.

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

Botero Villegas, Luis Fernando, 2020. “El Tayta Alajahuán y sus fiestas”, *Academia*, recuperado de https://www.academia.edu/41974548/EL_TAYTA_ALAJAHUAN_Y_SUS_FIESTAS._UN_ESTUDIO_DE_CASO_SOBRE_LA_RELIGIÓN_POPULAR_EN_ECUADOR_1

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

Castro, Fray Cristóbal y Diego Ortega Morejón, 1974. “Relación y declaración del modo que en este valle de Chíncha y sus comarcas se gobernaban antes que oviese Yngas y después q(ue) los vno hasta q(ue) los cristianos entraron en la tierra”, edición de Juan Carlos Crespo, *Historia y Cultura*, 8, pp. 93-104, [1558].

Comunidad San Bernardo, Columbe, 1985. Instituto Normal Superior Bilingüe “Jaime Roldós Aguilera”, Colta.

Contreras Hernández, José, 1985. *Subsistencia, ritual y poder en los andes*, Mitre, Barcelona.

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

Dalle, Luis, 1983. *Antropología desde el runa*, Centro de Estudios y Publicaciones, Lima.

Diamond, Stanley y Bernard Belasco, 1982. *De la cultura primitiva a la cultura moderna*, Anagrama, Barcelona.

Eliade, Mircea, 1975. *Iniciaciones místicas*, Madrid, Taurus Ediciones.

Eliade, Mircea, 1981. *Tratado de historia de las religiones*, Cristiandad, Madrid.

Eliade, Mircea, 1985. *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza-Emecé.

Frazer, James George, 1986. *La rama dorada. Magia y religión*, Fondo de Cultura Económica, México.

Grillo, Eduardo, 1991. “La religiosidad en las culturas andina y occidental moderna”, *Cultura andina agrocéntrica*, Lima, Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas-PRETEC, pp. 11-47.

Guagcha, Luis Víctor, 1985. *Investigación de la Comunidad de San Martín Bajo*, Instituto Normal Superior Bilingüe “Jaime Roldós Aguilera”, Colta.

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*, Escuela Superior Politécnica de Chimborazo, Riobamba.

James, E. O., 1973. *La religión del hombre prehistórico*, Cristiandad, Madrid.

Jara, Fausto y Ruth Moya, 1987. *Taruca: La venada. Literatura oral quichua del Ecuador*, CEDIME- Abya-Yala, Quito.

Jara, Fausto, 2006. *Ritos y ceremonias de los kichwas*, Unicef, Quito.

Lázaro Romero, Irene, 2019 -24 de noviembre-. *El devorador de pecados*, Biblioteca Gonzalo de Berceo, recuperado de <https://ms-my.facebook.com/bibliotecagonzalodeberceo/posts/1714556542014651>

Moya, Luz del Alba, coord., 1995. “La fiesta religiosa indígena en el Ecuador”, *Pueblos indígenas y educación*, Nos. 33-34, Abya-Yala, Quito.

Murúa, Martín de, 1962. *Historia General del Perú. Origen y descendencia de los Incas*, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, Madrid, recuperado de <https://es.scribd.com/doc/50568741/MURUA-Martin-de-1590-1962-64-Historia-general-del-Peru-origen-y-descendencia-de-los-Incas-2-tomos>

Nanda, Serena, 1987. *Antropología cultural*, Grupo Editorial Iberoamérica, México.

Pereira Valarezo, José, 2009. *La fiesta popular tradicional del Ecuador*, Fondo Editorial Ministerio de Cultura, Quito.

Ramírez, Susan, 1978. “Chérrepe en 1572: un análisis de la Visita General del virrey Francisco de Toledo”, *Historia y Cultura*, 11: 79-121; Lima.

Ramón Valarezo, Galo, 1987. *La resistencia andina: Cayambe 1500-1800*, CAAP, Quito.

Recalde, Celso, et. al., 2011. *Los Tesoros del Qhapaq Ñan*, El Conejo, Quito.

Rostworowski, María, 2003. “Peregrinaciones y procesiones rituales en los Andes”, *Journal de la Societé des américanistes*, tome 89, n° 2, pp. 97-123.

Rueda, Marco Vinicio, 1979. *La fiesta religiosa campesina (Andes ecuatorianos)*, tomo I, Departamento de Antropología de la Universidad Católica, Quito

Rueda, Marco Vinicio, 1981. *La fiesta religiosa andina*, Ediciones Universidad Católica, Quito.

Sallnow, Michael, 1974. “La peregrinación andina”, *Allpanchis*, VII. *La fiesta en los Andes*, Instituto de Pastoral Andina IPA, Cuzco, pp. 101-142.

Taylor, Gerald, 1987. *Ritos y costumbres de Huarochiri. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII. Versión paleográfica, interpretación fonológica y traducción al castellano*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

Urbano, Henrique, 1983. “Lenguaje y gesto ritual en el sur andino”, *Allpanchis*. Número 9, pp. 121-150.