

OBJETOS SAGRADOS: IMÁGENES, PIEDRAS, VESTIDOS, DISFRACES, MÁSCARAS, EXVOTOS..., EN LA PROVINCIA DE CHIMBORAZO, ECUADOR

Luis Fernando Botero Villegas¹

Resumen

El artículo se aproxima a algunos de los objetos considerados como importantes –vestidos, disfraces, máscaras, piedras, imágenes, exvotos...-, para ser tomados en cuenta en la relación vista como necesaria entre la comunidad y los entes benefactores, sean estos santos, santas, “Vírgenes”, Dios, antepasados o seres tutelares. Esos objetos son mirados y reconocidos de forma mediatizada, es decir, más allá de lo que aparentan, son medios que permiten la hierofanía, la manifestación o revelación de lo sagrado y, por lo mismo, portadores de beneficios para la reproducción económica, cultural e identitaria del grupo. Son, asimismo, signos que obtienen un ropaje simbólico para decir o expresar algo a las personas e inducirlas a comportarse de tal o cual manera durante la vida cotidiana o durante festividades, celebraciones y ritos.

Palabras clave. Reproducción económica, hierofanía, identidad, fiestas, simbolismo, seres benefactores.

Abstract

The article approaches some of the objects considered important -dresses, costumes, masks, stones, images, ex-votos...-, to be taken into account in the relationship seen as necessary between the community and the benefactors, be they saints, saints, "Virgins", God, ancestors or tutelary beings. These objects are looked at and recognized in a mediated way, that is, beyond what they appear to be, they are means that allow hierophany, the manifestation or revelation of the sacred and, therefore, bear benefits for economic, cultural and economic reproduction. group identity. They are also signs that obtain symbolic clothing to say or express something to people and induce them to behave in this or that way during daily life or during festivities, celebrations and rites.

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

Keywords. Economic reproduction, hierophany, identity, religious festivals, symbolism, benefactors.

Introducción

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

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

Igualmente, estos seres pueden ser simbólicamente representados mediante imágenes, aumentando la cercanía y, de algún modo, una segura dosis de garantía para que sus plegarias sean escuchadas. En otras palabras, como Dios no puede ser representado en forma alguna pero sí sus “intermediarios”, tanto indígenas como mestizos acuden frecuentemente a estas representaciones simbólicas para acceder más fácilmente a los beneficios divinos.

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

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

componentes de su cotidianidad que forman parte de su universo para ponerse en contacto con Dios.

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

En el mundo andino, este tipo de objetos para ofrendar a las deidades, tiene una larga historia y, con el transcurso del tiempo, pese a las pretensiones de la sociedad envolvente y de la institución eclesiástica, las prácticas religiosas y los objetos en ellas utilizados gozan de muy buena salud.

El calendario ceremonial inca establecía paralelos entre los ciclos de los fenómenos naturales, de los astros y de las estaciones, de la reproducción animal y vegetal, y de la reproducción de los hombres y de sus instituciones, estableciendo homologías y marcando el paso de una etapa a la otra de los ciclos naturales y sociales. En el marco de cada una de las doce ceremonias relacionadas con uno de los doce meses del calendario luni-solar, los incas celebraban sacrificios. La naturaleza de las ofrendas variaba según las ceremonias, podían ser hombres, mujeres, niños, llamas, coca, objetos de metales preciosos, oro, plata, cobre, conchas de *Strombus* y de *Spondylus*, tejidos, primicias de las cosechas, o una parte de todo lo que había sido producido y gozado en el transcurso del año (Hocquenghem 2005).

Una de las características más importantes que hacen del hombre un ser diferente a las demás especies de la naturaleza, es aquella tan importante de ser un productor de cultura y, dentro de ésta, fabricante de símbolos; es decir, se relaciona con otros hombres no de manera inmediata, sino mediatizada precisamente por los símbolos, expresión inequívoca de la existencia de cultura.

Dentro de los diversos símbolos producidos por el hombre están aquellos que median su relación con lo que consideran una realidad sobrenatural y expresan para los demás esa relación. Por lo tanto, los símbolos religiosos siempre son también medios de relación con otros hombres. Generalmente el símbolo, cualquiera que éste sea, tiene necesidad de expresarse o manifestarse en algo que sea captado por los sentidos o, al menos, en algo concreto que haga referencia a una realidad determinada, aunque ella misma no pueda ser palpada sensorialmente. De ahí que los símbolos, para aparecer como tales, se manifiesten a través de objetos materiales, sonidos o figuras,

entre otras cosas.²

Ahora bien, lo específico de los símbolos religiosos es que se encuentran ubicados dentro de un contexto particular: lo sagrado, lo religioso. Por lo tanto, están cargados de un sentido del cual no participan otros símbolos.³

Surge, entonces la pregunta ¿qué es lo que hace que los símbolos religiosos sean tan específicos?

Por lo general, estos símbolos se hayan dentro de actos modelados que, realizados en un grupo, ponen a este grupo en relación con la divinidad y a los hombres entre sí. Estos actos modelados son los ritos.

1. Imágenes de santos y santas

Guamán Poma de Ayala en su Nueva Corónica incluye una mención acerca de los oficios artesanales coloniales. En primer lugar, a partir de la lámina 673 [687] señala: “PINTOR: LOS ARTIFICIOS, PINTOR, escultor, entallador, bordador, serucio de Dios y de la Santa Yglecia”, englobando los oficios dentro de la esfera de la evangelización. En la foja siguiente el cronista andino señala que [...] uiendo *las santas hechuras*, nos acordamos del serucio de Dios. [...] Y ancí en las yglecias y tenplos de Dios ayga curiucidad y *muchas pinturas de los santos* (Martínez-Sagredo 2019: 53; mías las cursivas).

Por ser esta Comunidad que está cercana a la comunidad de Sicalpa Viejo realizan esta fiesta [d]el ocho al diez de Agosto de cada año. Esta fiesta [la] realizan de la siguiente forma, los de esta comunidad solicitan al Párroco *le lleven a los santos* en forma de Prosección a esta

² Un símbolo puede definirse como un fenómeno físico (tal como, por ejemplo: un objeto, un artefacto, una secuencia de sonidos) que tiene una relación necesaria con las propiedades físicas del fenómeno que los soporta. Los hombres simbolizan, esto es, confiere significados a fenómenos físicos, en casi todos los aspectos de su vida diaria. (Beals y Hoijer 1973: 278-279).

³ Dice Eliade (1973: 111-112) “un símbolo religioso trasmite su mensaje aun cuando no se le capte conscientemente en su totalidad, pues el símbolo se dirige al ser humano integral, y no exclusivamente a su inteligencia. El simbolismo desempeña un papel considerable en la vida religiosa de la comunidad; gracias a los símbolos, el mundo se hace "transparente", susceptible de "mostrar" la trascendencia.”

Los símbolos religiosos pueden ser verbales, tales como los nombres de dioses y espíritus, ciertas palabras, frases o canciones que se creen contienen algún poder sobrenatural. Los mitos o narraciones sagradas (...) tienen un poder sagrado en sí mismos. El simbolismo religioso puede expresarse también en objetos materiales: máscaras, estatuas, pinturas, vestuario, decoraciones corporales o en objetos del ambiente físico. En el ritual religioso todos estos medios simbólicos son usados para expresar ideas religiosas. En razón de que las ideas religiosas son muy complejas y abstractas necesitan una representación simbólica para ser captadas. (Nanda 1987: 277-278)

comunidad y allí en unión celebra la fiesta. Pero *para dichos santos* existen los priostes y los Pindoneros que son nombrados por los Fundadores (Inca 1985: 10; más las cursivas).

El viernes tienen que llegar a la casa del prioste el que tiene que dar ropa, el que da los gallos y *los fundadores con los santos*. También el del acordeón. (San José de Chacaza, más las cursivas) (EA).⁴

En la comunidad de San Pedro (Cacha) hacen la procesión el día de la fiesta. Algunas jovencitas ataviadas para la ocasión y precedidas de la banda o bandas (cada pendonera va con una banda) transportan sus respectivos pendones. Las demás personas *llevan imágenes de santos o cruces* (Mías las cursivas) (EA).

En las parroquias el viernes Santo o en la noche se realiza la media misa, luego la *procesión con los santos de la iglesia*, el sábado en la noche también hacen la procesión, luego a las doce de la noche la Santa Misa y bendición del agua. (Yucaylla 1985: 11; más las cursivas) (FD).⁵

Es de anotar también que, aunque la fiesta es de Pentecostés, como en otras fiestas, tienen la costumbre de llevar a la misa *imágenes de santos, de la Virgen, del Niño*, para que “oigan” la misa (Mías las cursivas). (EA)

En las Constituciones Sinodales de 1594 promulgadas en Quito por el entonces obispo Luis López de Solís, en la tabla de fiestas que se ha de tener en cuenta para su celebración, aparece ya la obligación de hacer un sermón especial los días *dedicados a ciertos santos* como san Pedro, san Pablo, san Juan, etc., y otras festividades que se consideraban en ese entonces como fundamentales dentro del calendario litúrgico anual. (AA. VV., 1978: 50; más las cursivas).

Otra forma de luchar contra el maligno fue bautizar ciertas expresiones religiosas: si los

⁴ Entrevista del autor.

⁵ Fondo Documental Diocesano de la diócesis de Riobamba.

indígenas adoraban un árbol, una roca, *se colocaba una imagen sagrada en el lugar*, en especial imágenes de la Madre de Dios. En el sitio en donde se levantaba un adoratorio o era venerado como lugar sagrado (huaca) se edificaba una iglesia, capilla o ermita. Si los indígenas celebraban con especial esmero ciertas fiestas en determinadas fechas, se conservaban dirigiéndolas hacia un santo patrono, lo cual no entrañaba dificultades pues el cristianismo occidental estabilizó su liturgia en el Imperio Romano cuya sociedad tenía un origen agrario, al igual que las andinas, por lo que los tiempos fuertes giraban alrededor de los solsticios y equinoccios. Si en las fiestas danzaban los indígenas, se permitían sus bailes, pero en honor de los misterios del Cristianismo, sobre todo de la Eucaristía. Sabido es también que los misioneros adaptaron letras con contenidos de la Doctrina Cristiana a la música de cantos indígenas (Freile 2003: 19; *mías las cursivas*).

Sin entrar a examinar las circunstancias históricas que produjeron y reemplazaron los espacios y seres sagrados indígenas por aquellos propios de la imaginaria cristiana, notamos que, según lugares y circunstancias, unos santos, a través de sus imágenes, son más invocados que otros. En algunas partes, por ejemplo, se invoca a San Marcos en el momento de uncir la yunta y en otros quien es invocado es San Isidro. No es fácil encontrar el sistema de asociación que subyace en la elección de determinado santo y no de otro. En algunos casos puede parecer evidente, pero, de todas maneras, se debe contar con un margen grande de equivocarnos en tal sentido. Por ejemplo, San Marcos, quien como decíamos, es invocado en el momento de preparar los bueyes para el arado, puede estar asociado a la imagen que la Iglesia ha difundido sobre el santo en la cual San Marcos aparece representado con un toro a su lado.

¿Será correcta esta apreciación? No sabemos. Es difícil afirmarlo categóricamente, pero un ejemplo, presentado por Lévi-Strauss nos puede dar una idea de lo complicado y sorprendentemente rico que puede llegar a ser estas asociaciones entre los indígenas.

Los osagos, dice Lévi-Strauss (1997: 92-93), representan a los seres y a las cosas en tres categorías, respectivamente asociadas al cielo (sol, estrella, grulla, cuerpos celestes, noche, constelación de las Pléyades, etc.), al agua (mejillón, tortuga, un junco, niebla, peces, etc.), y a la tierra firme (oso, negro y blanco; puma, puerco espín, ciervo, águila, etc.). La posición del águila sería incomprensible, si no conociésemos la marcha del pensamiento de los osagos

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

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

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

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

Ocurre también el caso de que comunidades diferentes se aglutinen en algunos momentos del año para rendir culto a una imagen que se encuentra en una de las ellas. Los sacerdotes, o encargados de realizar la fiesta, pueden pertenecer a varias comunidades, pero por turno deberán desplazarse

con comida, bebida, banda musical y otras cosas, al sitio donde la imagen del santo reposa permanentemente.

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

Marzal (1983) considera que en las imágenes cristianas los indígenas siguen rindiendo culto a sus antiguas *wakas*. Acerca de esto podríamos lanzar una pregunta, aunque de momento no podamos contar con la respuesta apropiada. ¿Serán las cosas como afirma Marzal? O, ¿históricamente se ha venido dando un proceso en el cual el santo actual se ha manifestado para los indígenas con una mayor eficacia que aquella de las antiguas *wakas*? Si es así, el culto ya no estará dirigido a esas *wakas* con nuevos nombres y representaciones, sino al santo que, debido a su cercanía con Dios, puede obtener de éste los favores pedidos. Es decir, la eficacia del santo está en relación directa con la fe que en la actualidad los indígenas tienen en Dios.

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

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

Quien haya entrado en la capilla católica de algunas comunidades indígenas o en sus propias

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

Tengamos presente, asimismo, que, en el panteón andino, por lo menos en el incario, había divinidades especializadas en determinados fenómenos atmosféricos o en elementos que tenían que ver con la productividad y fecundidad de la tierra. De igual modo, podemos aventurar la idea de que la diversidad de santos invocados por los indígenas de Chimborazo guarde relación con esos favores especializados que se desean obtener de ellos. En este sentido los llamados calendarios agro-festivos o agro-rituales pueden dar alguna apreciación al respecto.

Ahora bien, vamos a referirnos ahora no tanto a las ideas o creencias que los indígenas poseen sobre los santos o sobre las deidades sino a aquellos objetos que los representan, ya sea una pintura o una imagen de bulto o estatua.

La gente pasea la imagen del Señor de Cobshe, de San Francisco, de San Pedro o cualquier imagen que visite las comunidades: les “hace andar” por las chacras o que visite el corral de los animales. A la imagen “se le hace cargar” un atado de cebada o de granos en general, sean tiernos o maduros, o se pone un poquito de tierra al pie de la imagen, para que favorezca y cuide las chacras o los animales. Lo mismo se hace en las romerías.

A la romería se lleva velita según el lugar que sea. Con la vela se va limpiando todo: los animales, la casa, la chacra, las personas, los corrales, los potreros, las semillas. Además, se lleva velas para oír misa. Cada vela debe representar una señal: pelo, lana, pedazos de hilos u otra señal, según la intención que tenga. También se hace una cruz en la vela, se enciende una velita y se encarga al “imagencito” lo que se lleva como intención. Ahí se espera hasta que se consuma para ver cuál va a ser la suerte que se va a tener.

Cada lugar sagrado o imagen (santito) tiene su especialidad: unos son para el ganado mayor: vacas (San Luis en Guasuntos), caballos (Santiago Apóstol en Sibambe), ovinos, porcinos (Uti Cruz), etcétera. Otros son para especies menores: cuyes, conejos, gallinas,

etcétera; otras son para la fortuna (Umamuyuna, San Nicolás en Chunchi), o para que le vaya bien en los viajes a los migrantes (San Luis, la Virgen de Pumallacta), o para la salud (Señor de Palmira), o para los linderos y problemas de la tierra (Señor de Cobshe). A las romerías se lleva también el *puku* o vela, que se elabora con el sebo de alguno de los animales que se ofrece al Diosito, para que dé más y cuide y libre de las enfermedades. Se pone en una "tazonita" de metal o de barro una mecha para que se quemé y consuma. Incluso se puede hacer con el sebo de los animales "robados" (Entrevista).

2. Los disfraces, vestidos, máscaras y otros objetos durante las fiestas de Carnaval, *Corpus Christi* y en otros momentos

Escuchemos primero los testimonios de los informantes.

Consiste en una romería al Cerro del mismo nombre, asisten muchísimos indígenas de Licto, Punin, Flores, San Luis, Colta, Columbe, Guamote, Cebadas y naturalmente Cacha. Continuas caravanas de hombres, mujeres y niños se acercan al cerro sagrado por varias direcciones, desde las seis de la tarde hasta las cuatro del siguiente día. Por la noche este Santuario sin ninguna construcción presenta un ambiente de misterio impresionante. El cerro se ve poblado por varios grupos de indígenas, todos separados. Al llegar en fila india se acercan a la cruz de madera de dos metros de alto pintada de verde y que tiene la inscripción 'Salva tu Alma', 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 (Guashpa Bastidas 2012: 71-72).

Vienen siempre a visitar a padre, madre, a las familias, regresan. Vienen recordando a nuestro señor Jesús de Alajahuán, vienen para hacer un programita, una fiestita, siempre van revolcando, poniendo la velita, el cebito de animales. Van saludando, algunos que toman van tomando cervecita. (...) De ahí ya regresamos el jueves, ahí ya regresamos a la casa, ahí nos arrepentimos, lloramos y de ahí se van las familias a trabajar, nosotros quedamos llorando, que Diosito ayude, el señor Jesús de Alajahuán que nos proteja, así pasamos después de la fiesta (Entrevista a B. L., en Naranjo Silva 2015: 94).

El significado sagrado de la fiesta adquiere especial relevancia y también está relacionado con la significación profunda del lugar. En Alajahuán se venera a Jesús, pero no

puede negarse el significado ancestral del cerro y de la piedra que está al interior de la iglesia. En la devoción de la gente se entremezclan las creencias cristianas con prácticas como la de llevarse tierra del cerro o acariciar la piedra. A lo largo del año, hay dos momentos de celebración, en los que grandes cantidades de devotos llegan hasta el lugar, se trata del Carnaval y el Corpus Christi. (...) este hogar sagrado ha sido desde que tiempos... desde tiempos de abuelito (Entrevista a B. L., en Naranjo Silva 2015: 95).

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

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

Además del simbolismo del gallo que es utilizado en manera profusa por medio de las llamadas varas de gallos o de los que se cuelgan en las ropas de los asistentes a la celebración, en estas fiestas celebradas en Alajahuán, quiero referirme ahora a la utilización de los diferentes disfraces y máscaras o caretas.

En general, el disfraz se ha entendido históricamente como una manera de trascender lo que cotidianamente se es. Las personas se transforman, mediante un disfraz o vestido, en lo que no son para jugar o desempeñar un rol específico en un evento particular. El personaje al cual se encarna por medio del disfraz es, a su vez, símbolo de algo, como los casos del curiquingue y del abuelo, atestiguado por uno de mis informantes:

Los curiquingues representan como un vuelo, es un vuelo alto donde se celebra la libertad, que son libres porque vuelan alto, entonces la libertad, la reconciliación entre familias, el respeto, porque hace que las familias enojadas en esas fiestas busquen

reconciliación. También hay el lobo andino, siempre está en contacto porque es un ser especial dentro de esas montañas. En carnaval hay un personaje que se viste de abuelito, se viste de cosas usadas, recolecta cosas viejas de cada casa y pasa dando consejos a la comunidad deseando que vivan bien, que el Año Nuevo sea un buen año de reconciliación (EA).

Esos personajes tienen un sentido específico dentro del conjunto de otros personajes que interactúan creando lo que podría llamarse un sistema simbólico en concreto durante el programa o evento que se desarrolla. Esos personajes son histórica y culturalmente reconocidos, tienen una función relevante y específica en el transcurso de la celebración que, en el caso de las comunidades indígenas, va más allá de lo meramente lúdico o hilarante para convertirse en algo sagrado, es decir, algo que se inscribe en el contexto de lo cultural y religioso: los ritos de fecundidad o de intensificación, por ejemplo.⁶

En la hacienda de Galte-Palmira [hace ya algunos años], en la capilla había una imagen de San Carlitos, vestido con una camisa, pantalón blanco y sombrero, estaba montado en un caballo y tenía en los brazos un gallito blanco. Los días de Carnaval, San Carlos “amarcado”⁷ por sus devotos, salía a recorrer y bendecir los huertos. Para venerar a San Carlitos y al Niño Jesús el “Domingo de Carnaval” había sacerdotes y disfrazados indios.

Taita Carnaval y Mama Shalva, respectivamente, son representaciones del Rey Carlos y la Reina Isabel de España, superpuestos como santos de la fertilidad y productividad. Shalva es la alteración fonética de Isabel.

El uso de máscaras genera un cambio en la identidad del sujeto, en función de un conjunto de creencias y prácticas que varían según el grupo que las utilice. Aquellas que son consideradas habitadas por espíritus vehiculizan el contacto entre los humanos y los poderes espirituales, en tanto protegen a aquellos de las fuerzas, de otro modo incontrolables, de la naturaleza circundante y el cosmos, misterioso y lejano.

⁶ 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 (Botero Villegas 1990: 108). Los ritos de intensificación, dice Nanda (1987: 290), 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 a los antepasados.

⁷ Cargado en los brazos.

La máscara cumple funciones variadas según el momento histórico y la localización geográfica en que despliega su accionar: ritual y religiosa; opera manteniendo el equilibrio entre los poderes supraterranos y la estructura de la sociedad, a la vez que está rodeada de un halo de misterio y de secreto. No es casual que muchas máscaras de las culturas precolombinas hayan sido destruidas por los misioneros en la época de la Colonia, aunque su uso persiste aún, a modo de ejemplo, en los festivales de santos, como es el caso de México (Loy 2012: 8-9).

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

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

Hay dos personajes que se disfrazan: un viejo y una vieja: el viejo se llama San Carlos y la vieja mama Eva. San Carlos guarda hueso de ganado, carne, chicha, ropa vieja; la vieja carga también ropa vieja, máchica, papas, mote (Botero Villegas Ib.165).

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

Vestidos, comportamientos, coplas, cantos, bailes... se interrelacionan para crear un todo con

sentido y que es reconocido e interpretado por los miembros del colectivo, experimentando aquello que otras agrupaciones no pueden experimentar.

Los disfraces de animales o personajes que tienen un lugar en la religión andina ocasionan, aún de manera no consciente, una serie de respuestas que guardan relación con las llamadas “condiciones de reproducción reales o imaginarias” (Godelier 1974: 167); es decir, lo festivo, lo lúdico, algo que es a la vez profundamente sagrado, va a fortalecer las actividades productivas el grupo: “los fiesteros hacen revolcar a las gallinas, a los gallos y a los cuyes en la tierra del Alajahuán para después llevar a sus casas, a poner en sus corrales.” (EA)

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

Uno de estos elementos son los disfraces, a los que Carrasco (1981: 49) tipifica como imitativos, picarescos y formales, aunque me parece que no llega, con tal categorización, a mostrar adecuadamente su función. El disfraz, al cual Carvalho-Neto (1989: 73) diferencia de la máscara es, ante todo, un elemento que lleva a afirmar, por oposición, la identidad de quien lo usa. El disfraz es, por lo tanto, el medio simbólico utilizado para manifestar claramente lo que no se es, pero, tampoco necesariamente, lo que se desea llegar a ser. De ahí que sea tan común que los blanco-mestizos se disfracen de indígenas, y éstos a su vez, se disfracen de negros o de blancos. Podría decirse que el tiempo durante el cual se utiliza el disfraz es un tiempo liminal,⁸ suspendido entre lo que se es en la vida cotidiana real.

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

⁸ El concepto de liminalidad, desarrollado por Arnold Van Gennep, y utilizado también por Victor Turner, se refiere al estado de apertura y ambigüedad que caracteriza a la fase intermedia de un tiempo-espacio que consta de tres partes: una fase preliminar o previa, una fase intermedia o liminal y una última fase posliminal o posterior).

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

Además de la identidad propia, en el hecho de disfrazarse están en juego consciente o inconscientemente, muchas otras cosas. No olvidemos que la mayoría de las fiestas se inscriben dentro de un contexto religioso (sea o no cristiano). Ese contexto determina o al menos influye en el sentido de muchos elementos en él contenidos. Algunos disfraces hacen relación a una de las principales motivaciones que los indígenas tienen para la celebración de las fiestas: lograr que los seres sobrenaturales sean propicios e intervengan, directa o indirectamente, en la reproducción de los recursos vitales. Disfraces como el del oso o el mono, el *sacha runa*,⁹ con su falo característico, guardan relación inequívoca con los ritos o cultos de la fertilidad (Botero Villegas 2016).

Profundizo esto.

Es muy antigua y se halla muy difundida la preocupación por los órganos sexuales masculinos y femeninos en un contexto religioso o mágico. El hecho de que en la iconografía aparezca el falo con mayor frecuencia podría atribuirse a una preponderancia de lo masculino o al hecho de que los genitales femeninos son más difíciles de representar. La representación de los órganos sexuales independientemente del resto del cuerpo podría tener un significado simbólico, como parece ocurrir en el arte rupestre. Parece que en la antigua Grecia se veneraba el falo como objeto de culto; el dios Príapo era esencialmente un falo divinizado. También tenía importancia el falo en el culto de Dionisio (por ejemplo, el falo gigantesco consagrado a Dionisio en Délos o el descubrimiento ritual del falo en los frescos de la Villa de los Misterios de Pompeya). La veneración del falo es un rasgo característico del culto de Shiva; también el falo de Osiris tiene un cometido importante en el culto de este dios. La asociación del falo con una divinidad concreta indica sin duda alguna un culto al poder masculino de engendrar; las divinidades itifálicas tienen este mismo significado. También se utilizó el falo como objeto mágico para promover la fecundidad de la mujer (se dan incluso algunos casos de esta práctica en el cristianismo medieval, como el culto de san Futúí, en Embrun, Francia). También se ha utilizado el falo como amuleto apotropaico –es decir, cuya finalidad era

⁹ Hombre de la selva.

proteger y rechazar el mal alejándolo o espantándolo contra la brujería y el mal de ojo.

A propósito de esto, nótese que en algunas iglesias medievales de Inglaterra e Irlanda aparecía representada la vulva en el llamado Sheila-nagig, y que en la capilla de san Futúi de Verailles, Provenza, podrían verse colgados unos modelos de los genitales masculinos y femeninos en el siglo XVI. El árbol de mayo era un símbolo de la fecundidad: es posible que tuviera un significado fálico (Brandon 1975: 457).

En este sentido, “Priapo, dios griego de la vegetación, particularmente de los jardines... representado en forma de falo” (De Ausejo 1981: 1567); y, de igual modo, “Los borrachos, - señala Spahni (1976: 43), refiriéndose a la figura del oso entre los Chibchas- tienen su divinidad llamada Naucatacoa, que también es el dios de los artesanos; este dios tiene la apariencia de un oso.” (Mía la traducción)

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

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

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

Sabemos que uno de los instrumentos que la Iglesia colonial consideró como eficaces para la

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

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

Otro elemento importante es el baile o la danza al cual ya me he estado refiriendo. Mientras en la fiesta los sacerdotes, fundadores y devotos van a la misa, los danzantes permanecen afuera bailando al ritmo de las bandas o de instrumentos autóctonos prestando poca o ninguna atención a los oficios religiosos en una actitud de cierta rebeldía -no de irrespeto como creen algunos-, como en los tiempos en que los danzantes enmascarados manifestaban de esta manera su malestar frente al invasor o al agente extraño. Podríamos decir, entonces, que muchas danzas o bailes, además de los disfraces y máscaras utilizados, manifiestan una evidente contradicción y hasta lucha simbólica con respecto al medio dominante. Los bailes y danzas cumplen, asimismo, la función de fortalecer las relaciones del grupo al ofrecerse como un medio para la expresión ritual y, en ocasiones, para aliviar tensiones y conflictos en su interior. Hay bailes que debemos también entenderlos, y ya hacíamos alusión a ello mediante la participación del oso, como ritos de fertilidad que buscan simbolizar la re-creación del mundo y, sobre todo de aquellos elementos fundamentales para la vida de las personas: plantas, animales, ríos... Posiblemente muchos de estos bailes tengan su origen en rituales llevados a cabo para representar concepciones míticas pero en el transcurso del tiempo hayan ido perdiendo esa relación y, en la actualidad, es poco factible descubrir tal referencia en la base de esos bailes. Asimismo, muchas danzas guerreras o de fuerte contenido religioso, se convirtieron, a través de la historia, en bailes con un sentido predominantemente lúdico, no por esto exentos de algún simbolismo importante.

3. Otros objetos e imágenes. Exvotos y “milagros”. Piedras y rocas.

Don Emilio Luna, servidor de la Iglesia católica, cuenta: “Acá en la loma de Bactinag, hay un lugar llamado “Shuty Cruz”. Hay una cruz natural que tiene grabada en una piedra. Y allí celebran una fiesta cada 3 de mayo, las dos comunas de Shuid y Bactinag. También hay otro lugar sagrado en Shuid, allá adentro, por donde está saliendo la carretera nueva y se llama San Nicolás. En estos lugares se dicen que hacían el culto. Por ejemplo, ponían algunas moneditas, piedritas, algunas cositas de ropa, pelos; eso es lo que ponían allí cada vez que pasaban por allí. Alguien dejaba algo suyo como recuerdo. La creencia decía que era como parecerse a San Nicolás; esa es la creencia hasta hoy. Cada año hacen la romería ese lugar en honor a San Nicolás. (EA)

Sobre los exvotos

La palabra exvoto proviene de la palabra latina *ex votum*, *ex* alude a la persona que hace el voto. *Votum* es la promesa de hacer una ofrenda o regalo a cambio de recibir un favor. Exvoto pasó a denominar al objeto entregado que también toma el nombre de promesa o milagro. Los milagros son considerados hechos que acontecen a las personas por acción e intervención divina en atención a invocaciones y plegarias. La palabra española proviene del latín *miraculum*, "un objeto para maravillarse", una maravilla, algo maravilloso, una cosa extraña, algo admirable. La expresión bíblica en griego es energía y poder, es decir se trata de la manifestación de un poder que no obedece a ninguna ley física conocida.

Los pueblos andinos tienen una larga tradición de ceremonias de agradecimiento a sus divinidades, en espacios sagrados o wakas, por los favores recibidos. Del mismo modo, hoy día hay una eclosión de experiencias espirituales que afirman la acción de los ángeles y arcángeles en su vida diaria, en respuesta a su invocación.

El exvoto es una ofrenda, un acto de adoración a una divinidad o de veneración a un santo en cumplimiento de un voto o promesa o al expresar un deseo. La costumbre de ofrecer regalos a los dioses o espíritus para propiciar o darles las gracias por su protección se remonta a edades muy antiguas.

En la actualidad, los exvotos anatómicos son pequeños amuletos religiosos de metal o cera, a veces es pelo real, que están puestos o colgados en los altares y santuarios en agradecimiento por un milagro recibido. Los católicos europeos usan este nombre que significa “del voto hecho” en latín. En América Latina se conocen como Milagros.



Exvotos en la gruta de la Virgen de Agua Santa. Parroquia Chunchi. Chimborazo



Virgen de la Gruta. Chunchi. Chimborazo

Promesas y ofrendas religiosas. El exvoto es un término de religiosidad popular de profunda raigambre en los diferentes colectivos sociales con evidentes repercusiones en el comportamiento humano. Es una forma de reciprocidad con lo sobrenatural, consecuencia del fervor popular. Adquiere un importante valor histórico, social y etnográfico, constituyéndose en una fuente de conocimientos especialmente valiosos en temas de religión.

Los exvotos son objeto de fe ofrecidos a Dios, la Virgen, los santos y otras divinidades por un favor recibido. Se les puede encontrar en iglesias, capillas, lugares de peregrinación y entornos naturales e inclusive en altares personales establecidos en los hogares de los fieles. A veces van acompañados de plegarias escritas, y en otras el objeto por sí mismo se convierte en

el medio de invocación. Los exvotos tienen doble propósito: son ofrendas de fidelidad o devoción que evidencian la razón por la cual fueron elaborados y una segunda como agradecimiento a los favores recibidos. Hay diferentes tipos de exvotos. Algunos son reproducciones artesanales o comerciales de una parte de los órganos del cuerpo; otros, los instrumentos de apoyo utilizados por las personas enfermas que al convertirse en exvotos incorporan en su estructura simbólica el carácter de amuleto, el mismo que da evidencia de las dolencias de las cuales fueron liberadas, es así como en el imaginario popular aparecen representaciones de muletas, sillas de ruedas. prótesis...

En Ecuador, la manera más común de expresión de los exvotos encuentra cabida en pinturas que relatan lo sucedido convirtiéndose en acciones populares de fe. Los milagros son la razón a través de las cuales toman forma los exvotos. Pueden asumir varias formas, como la de pinturas o esculturas. La manera más común de encontrarlas es en forma de pinturas pequeñas sobre madera, latón, papel o lienzo. Los exvotos muestran a la divinidad o santo que otorgó o intercedió por el milagro recibido. Un exvoto se realiza o se manda a hacer cuando las



Exvotos en la gruta de la Virgen de Agua Santa. Parroquia Chunchi. Chimborazo

plegarias de una persona son escuchadas por la divinidad, luego de haber recibido respuesta a sus oraciones y súplicas. La persona encarga a un artista para que plasme en una pintura pequeña el testimonio de su fe. Los exvotos son un espejo del papel de fe en la vida cotidiana. Actualmente artistas plásticos contemporáneos, recurren al concepto del exvoto en sus respectivas disciplinas, como una forma de reflexionar sobre las prácticas de la cultura popular, sin dejar a un lado la espiritualidad como elemento esencial del arte. El exvoto al ser una forma de Arte Popular, es accesible a cualquier persona. Los exvotos No solo son símbolos de fe y devoción, sino que son la oración de agradecimiento. Solo es necesario hacer una petición intensamente sentida y se revela un milagro, dejar constancia con color y palabra de la fe con que se vive cada día. Los exvotos o milagros han ido cambiando a lo largo del tiempo, tanto en sus materiales como en sus representaciones. En Ecuador, pinturas o retablos y piezas de plata u otros metales que representan al devoto o al milagro cumplido, ya no se hacen en la actualidad. Hasta hace unas décadas, estos pequeños objetos podían colgarse en cruces vestidas de telas en las iglesias, sillas de ruedas, bastones, muletas y otros objetos relativos a la enfermedad también se exhibían como señal de recuperación de la salud. Ahora lo que prima son pequeñas placas, a manera de diplomas, que se exponen en las paredes internas y externas de algunas iglesias y santuarios. Se puede observar también otro tipo de ofrendas entregados por los dolientes a sus santos de devoción. Se trata de pequeños exvotos de metal que representan partes del cuerpo: corazón, piernas, tórax, ojos, riñones, hígado... Muchos de ellos fueron trabajados en épocas anteriores en plata y hoy es usual encontrarlos representados en otro tipo de metales.



Exvotos en la Parroquia San Juan Evangelista de Palmira. Chimborazo.

Lo más común en la actualidad son las placas que se dejan en santuarios e iglesias; una muestra de ellas se puede observar en el corredor del museo. Se dejan también en santuarios e iglesias vestidos para los santos, fotografías, cartas; se prenden velas en las iglesias o se dan misas de agradecimiento. Conocemos también que en la ciudad de Cuenca en Ecuador y en las iglesias de los alrededores existen peticiones y exvotos dejados por los migrantes cuando salen del país. Testimonios vivos de fe y de religiosidad del pueblo. El culto a las reliquias y el encargo de objetos simbólicos en forma de exvotos o la institución misma de nuevas cofradías para exaltar y consolidar la religiosidad popular, fueron instrumentos clave que emplearon los predicadores en la época medieval, hace más de 500 años, para poner en marcha prácticas devocionales que han llegado con gran éxito de implantación hasta nuestros días. El modelo español de cofradías y gremios se trasladó así con la evangelización a América colonial de la mano de los principales órdenes religiosos, sobre todo dominicos y franciscanos.

Ahora bien, las diferencias entre la religión oficial y la concepción popular plasmada en los exvotos, no solo se muestran en el nivel de los contenidos, sino también fundamentalmente en las relaciones sintácticas, en el modo de ordenación lógica e ideológica que se establece entre tales contenidos. En los exvotos, como instrumentos de comunicación popular, es posible detectar los rasgos de una serie de configuraciones y concepciones culturales de las clases subalternas, en los que lejos de toda disputa teológica, se encierra lo divino en lo cotidiano porque solo ellos garantizan

la conservación. Es así que en muchos santuarios además de ser espacios arquitectónicos pueden ser comprendidos como verdaderos frentes culturales en los que a pesar de las diferencias y contraposiciones mostrados en los exvotos la jerarquía eclesiástica y sus esquemas clasificatorios se vuelven punto de referencia y valoración común de las clases sociales opuestas como resultado de este tipo de acontecimientos que perturban el curso uniforme de la actividad cotidiana, todas las sociedades que conocemos desarrollan ciertas normas de comportamiento, destinadas a precaverse por un medio u otro contra lo inesperado y a controlar mejor las relaciones del hombre con el universo en que vive. Es esta área de la cultura la que llamamos religión.



Exvotos en la Parroquia San Juan Evangelista de Palmira. Chimborazo.

Piedras y rocas sagradas

En el mundo andino, lo sagrado no estaba lejos de los sentidos del hombre; los lugares considerados sagrados, llamados *wakas* eran lagos, montañas, rocas, consagrados a los dioses y a los antepasados. Entre las culturas preincaicas, incluso, entre los mismos incas, estaba difundida la concepción de las rocas como abuelos que cuidaban a su descendencia y a sus comunidades; los cerros y las piedras eran considerados seres vivos que estaban cargados de huellas del pasado. Estas *wakas* se encontraban a lo largo de la infraestructura del imperio, y podían marcar a su vez importantes lugares del abastecimiento constituyéndose como lugares de peregrinaje. Se podría decir, entonces, que no había una separación entre la cosmovisión y los niveles políticos y económicos del imperio, ni entre estos y el mismo paisaje y territorio.

Teruel (1613) comenta: “adoran a ríos, acequias, pájaros, carneros pintados, mazorcas de maíz pintadas, rayos y truenos”, mientras Polo de Ondegardo (1448) describe: “adoran la tierra fértil y le ofrecen sebo, coca, cuy, corderos, bebiendo y bailando en tiempos de arar, barbechar, sembrar, coger maíz, papas, quínua (...) adoran a las estrellas (...), después de Viracocha y del Sol la tercera *huaca* de más veneración era el trueno”. Arriaga (1621) afirma: “adoran a *mamacocha* (el mar), a *mamapacha* (la tierra), a los *puquios*, ríos, cerros, piedras muy grandes y tienen sobre ellos mil fábulas de conversiones y metamorfosis, adoran a las sierras nevadas y a las casas de los *huaris*, primeros pobladores gigantes, a las *pacarinas*, lugares de origen (...) La mayoría de *huacas* son de piedra y sin figura (Andrade 2004: 75-76).

Uma Muyuna está entre Shuid y San Antonio. En este lugar ponen velas, cosas. Es un cerro. No se sientan ahí. En un lugarcito ponen esas cosas. Hay un santo, San Nicolás, aunque no hay la imagen. No se asoma a cualesquiera, eso contaba mi mamá. Hay un rostro que brilla, como estar viendo en la mitad de la piedra, Como una imagen punto. Ya mucha gente no va –Cobshe, Shumid, Totoras, Chibcha-, solo los de Shuid. Como era un solo camino para Alausí, por ahí pasaban y rendían culto. Ponían piedras, lanas, pelos, flecos de chalina, prendas de novia, tupu,¹⁰ para que acepte. Durante los primeros días del mes de mayo se celebra la Santa Cruz, tanto entre indígenas como entre mestizos. Hay varios lugares a los que acude la gente. Los comuneros de Shuid llevan ofrendas a la Pachamama a un Uma Muyuna y a Callana Pucará, en Achupallas, o la Gruta de San Nicolás en Chunchi. Los de Azuay y Bactinag lo hacen en Shuty Cruz o Uti Cruz.

Inga capilla. Entre Cobshe y Chibcha, es un cerro chiquito. En febrero han sabido ir a cantar, a bailar, a rendir culto al sol antes de la llegada de los españoles. A lo mejor fue como un templo propio de los indígenas. Se encuentra como piedras colocadas. Como que había casas, corrales.

Podemos pensar que la colocación de esas piedras obedece a una delimitación del espacio para su sacralización. Un sitio común y corriente se transforma en sagrado en virtud de la acción religiosa -ritual- del hombre. Esa delimitación, por simple que parezca, separa el espacio sagrado del que no lo es, y advierte al hombre de las consecuencias que una transgresión puede traer. Por ejemplo, un

¹⁰ Alfiler grande con el cual las mujeres sujetaban la bayeta o rebozo.

lugar que cotidianamente se utiliza para tareas profanas -salón, cocina, cancha deportiva...-, adquiere una connotación totalmente distinta mediante la simple elaboración o constitución de un “altar andino”.

Eliade (1974: 257) nos habla de las "piedras fertilizadoras", "cuyo culto no va dirigido a la piedra en tanto que sustancia material, sino al espíritu que la habita, al símbolo que la sacraliza.”

Para nuestro caso, esas piedritas son traídas de un lugar especial donde la fecundidad es más que evidente: "La aparición de una señora -Virgen María- dice un informante, que tenía muchos cuyes que pastaban”. Esas piedras son especiales porque se encuentran en un lugar donde la presencia de una mujer, es decir la señora, la Virgen, garantiza la fertilidad gracias a la cantidad de cuyes que posee.

Piedra de suerte. Cerca de San Rafael hay una piedra que llaman “piedra que da suerte”. Esta piedra da suerte y sabiduría. Tiene un hueco y a ese hueco hay que botar tres piedras y se tiene suerte. Pone vela el que necesita. En sueño aparece una mujer que dice si tiene suerte o no. Si la piedra queda en el hueco hay suerte, si se salta ya no hay suerte.

Las piedras o rocas han tenido especial atención en todos los pueblos según documenta la historia de las religiones. Para Eliade (1974: 253), “una roca una piedra son objeto de devoción y de respeto porque representan o imitan algo, porque proceden de otro lugar. Su valor sagrado se debe exclusivamente a ese algo o a ese otro lugar, nunca a su existencia misma. La dureza, la rudeza, la permanencia de la materia constituyen para la conciencia del hombre religioso una hierofanía, una manifestación de lo sagrado.” En la Biblia encontramos referencias diversas a rocas o piedras que reciben una distinción particular: Jacob en Betel (Génesis 35, 9-14), la renovación de la alianza (Josué 24, 26-27), Moisés hace brotar agua de la peña (Éxodo 17, 6).

Peña negra o Yana Kaka. Cerca de la Moya. No hay Santo, solo vienen; llevan cosas y piden beneficios. Hay quienes invocan a "dañero Dios", para que haga mal. Ha habido muchos muertos que han rodado. Tal vez algunos piensan que Dios los ha castigado. Pero es el Supay.¹¹

Peña Blanca o Yurak Kaka. Peña. La llaman también "cuy Dios". Dejando lana de cuy para que aumenten los cuyes.

¹¹ El diablo.

San Andrés, una vertiente. Una vertiente que la llaman San Andrés. La gente va a limpiarse con montes, con agua. Ahora casi no hay agua. Pero la gente sigue yendo a hacer sus limpias. Esto hacen en secreto. Llevan también caca de cuy para que aumenten.

Virgen cajas o Virgen de la peña o Peña de la Virgen. Imagen de una virgen con paño negro que mira a los que pasan por el camino. La fiesta era como la del 3 de mayo. Ponían velas, lanas, ayoras.¹² La imagen de la Virgen está encima de una puerta que está en la peña. Había una luz.

Comentario final

Aparte he mostrado algunos de los elementos que nos permitieron acercarnos a este mundo amplio y complejo de los objetos sagrados dentro del mundo religioso andino de la provincia de Chimborazo en Ecuador. Son apenas una aproximación breve y general a lo que hay allí en todas sus riqueza y diversidad.

Hay objetos que son asumidos durante la vida diaria formando parte de un mundo y de una vida que la cotidianidad ha ayudado a seleccionar y a valorar. Seguramente, la historia de las comunidades ha intervenido para apreciar aquellos objetos descritos como los que deben ser tomados en cuenta y no otros, así no se destaquen precisamente por ser llamativos o extraordinarios.

De igual modo, debe haber una introducción de nuevos objetos o elementos que antes no eran considerados como parte del uso diario religioso pero que ahora, después de algunos años de estar en contacto con otros mundos o espacios religiosos, han entrado a formar parte de un reservorio común señalado como tradicional, aunque haya sido recientemente incorporado, una especie de "invención de la tradición".

Queda por preguntar y responder, por ejemplo, sobre aquellos otros objetos o mediaciones sagradas utilizadas por los pueblos originarios de los Andes, como a la llamada Mamasara, Saramama, o madre del maíz. La Mamasara era la madre del grano, la más importante de las conopas o representaciones religiosas de los alimentos junto con la coca y la papa. Conformaba una trilogía femenina con Pachamama y Yacumama. Algunas plantas de maíz se les vestía como muñecas que representaban a Mamasara. Los incas creían que la madre del maíz respondía a los cultos y ofrendas, recompensándoles con abundancia en las cosechas de maíz. Uno de los productos más conocidos a

¹² Monedas antiguas.

base de maíz era la chicha, también podemos mencionar el pan de uso ceremonial, así como diversos potajes que se preparaban con el grano dorado.

Bibliografía

AA. VV., 1978. “Los sínodos de Quito del siglo XVI”, *Revista Instituto de Historia Eclesiástica Ecuatoriana*, Números 3-4, Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito.

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

Andrade, Susana, 2004. *Protestantismo indígena. Procesos de Conversión Religiosa en la Provincia de Chimborazo*, ABYA-YALA, FLACSO, IFEA, Quito.

Beals, Ralph y Harry Hoijer, 1973. *Introducción a la antropología*, Aguilar, Madrid.

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

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

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

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

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

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

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

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

Eliade, Mircea, 1974. *Tratado de historia de las religiones*, Ediciones Cristiandad, Madrid.

Freile, Carlos, 2003. *La Iglesia ante la situación colonial*, Abya-Yala, Quito

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

Guashpa Bastidas, Natalia del Carmen, 2012. Propuesta para la implementación de un centro de interpretación cultural para el Centro Turístico Pucará Tambo, Parroquia Cacha, Cantón Riobamba, Provincia de Chimborazo, Riobamba, ESPOCH.

- Hocquenghem, Anne-Marie, 2005. "Sacrificios y calendario ceremonial en las sociedades de los Andes centrales", Chaumeil Jean-Pierre, et al. (coordinadores) *Chamanismo y sacrificio. Perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas en América del Sur*, Institut français d'études andines, Bogotá D. C., pp. 75-104.
- Inca, Luisa, 1985. *Culluctús. Trabajo de antropología*, Instituto Normal Superior Bilingüe "Jaime Roldós Aguilera", Colta.
- Lévi-Strauss, Claude, 1997. *El pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura Económica. Bogotá, D. C.
- Loy, Anabella, 2012. "La máscara: entre lo oculto y lo visible", *Dossier*, Año 6, N° 35, pp. 108-112.
- Martínez-Sagredo, Paula y Alberto Díaz, 2019. "Entre el cielo y el infierno: cofradías de indios en el Cusco y el programa iconográfico de las postrimerías (siglos XVI y XVII)", *Estudios atacameños*, No. 61. San Pedro de Atacama, pp. 49-71.
- Marzal, Manuel, 1983. *La transformación religiosa peruana*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Nanda, Serena, 1987. *Antropología cultural*, Grupo Editorial Iberoamérica, México.
- Naranjo Silva, Shirley Andrea, 2015. Diseño de productos turísticos culturales para la promoción turística de la parroquia Cacha perteneciente al Cantón Riobamba, provincia de Chimborazo, Riobamba, Universidad Nacional de Chimborazo.
- Triana, Gloria, 1989. "La cultura popular colombiana en el siglo XX", *Nueva Historia de Colombia*, Bogotá D.E., Planeta Colombiana Editorial.
- Yucaylla, Fanny, 1985. *Comunidad de "Guerra Loma"*, Instituto Normal Superior Bilingüe "Jaime Roldós Aguilera", Colta.