

**PERMANENCIAS Y TRANSFORMACIONES EN LA RELIGIOSIDAD POPULAR DE
LOS HABITANTES DE CHIMBORAZO, ECUADOR.
PERMANENCES AND TRANSFORMATIONS IN THE POPULAR RELIGIOUSNESS
OF THE INHABITANTS OF CHIMBORAZO, ECUADOR.**

Luis Fernando Botero Villegas¹

Resumen

En este artículo se reflexiona acerca de aquellas ideas y prácticas religiosas de los habitantes de Chimborazo que han permanecido a través tanto del tiempo como de una historia que no ha sido fácil para ellos. Sometidos a autoridades eclesiásticas y civiles desde los tiempos de la Colonia hasta nuestros días, esas prácticas y creencias se han visto con recelo y, muchas de ellas, han sido perseguidas y prohibidas; pero, aun así, se han conservado hasta nuestros días, algunas de manera explícita, otras con mayor reserva y, otras, en la clandestinidad. Están en juego símbolos, ritos, ideas y prácticas religiosas propias de la religión andina que se conserva en todo el territorio provincial y que, poco o nada, se sabe sobre ellas porque se han mantenido escondidas evitando el asedio de autoridades religiosas oficiales de la Iglesia católica, e inclusive de los investigadores sociales. El artículo muestra cómo, pese a estos intentos por purificar y cristianizar esa vida religiosa de las comunidades andinas, indígenas o mestizas, la religión y la llamada religiosidad popular, siguen gozando de buena salud. No son solo tradiciones en el sentido que siempre se ha utilizado, como algo que se arrastra sin saber muy bien por qué, sino verdaderas prácticas que han demostrado su pleno sentido e importancia para el vivir de las comunidades empeñadas en mantener y reproducir su cultura e identidad. La religiosidad popular es, como señalamos en el trabajo, un fenómeno social total en el sentido de que, a partir de su estudio por medio de las ciencias sociales, podemos aproximarnos no solo a la “cuestión religiosa” sino a otros aspectos importantes que sirven para rastrear y plantear hipótesis que lleven a conocer e interpretar no solo la sociedad que se estudia sino, de modo igual, a otras sociedades, ya sean agrarias o urbanas. Reconocemos que ha habido transformaciones e incluso rupturas con el pasado, pero es aquí donde la cultura interviene para establecer lo que conviene o no al grupo, cuáles son las adaptaciones que

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

deben darse, o cuáles elementos y componentes deben ser cambiados por otros a través de procesos propios de la transculturación a la que están sometidas las sociedades que se encuentran con bastante frecuencia en relaciones asimétricas y en conflicto.

Palabras clave. Tradiciones, costumbres religiosas, fiestas, creencias, fenómeno social total.

Abstract

This paper reflects on those ideas and religious practices of the inhabitants of Chimborazo that have remained through both time and a history that has not been easy for them. Subjected to ecclesiastical and civil authorities from Colonial times to the present day, these practices and beliefs have been viewed with suspicion and many of them have been persecuted and prohibited; but, even so, they have been preserved to this day, some explicitly, others with greater secrecy, and others in hiding. At stake are symbols, rites, ideas and religious practices typical of the Andean religion that is preserved throughout the provincial territory and that little or nothing is known about them because they have remained hidden avoiding the siege of official religious authorities of the Church. Catholic, and even from social researchers. The article shows how, despite these attempts to purify and Christianize the religious life of the Andean, indigenous or mestizo communities, religion and the so-called popular religiosity continue to enjoy good health. They are not just traditions in the sense that they have always been used, as something that drags on without really knowing why, but true practices that have demonstrated their full meaning and importance for the lives of communities committed to maintaining and reproducing their culture and identity. Popular religiosity is, as we pointed out in the work, a total social phenomenon in the sense that, from its study through the social sciences, we can approach not only the "religious question" but also other important aspects that serve to trace and propose hypotheses that lead to know and interpret not only the society that is studied but, in the same way, other societies, whether agrarian or urban. We recognize that there have been transformations and even breaks with the past, but this is where culture intervenes to establish what is convenient or not for the group, what are the adaptations that must be made, or what elements and components must be changed by others through processes of acculturation to which societies that are quite frequently in asymmetrical and conflicting relationships are subjected.

Keywords. Traditions, religious customs, parties, beliefs, total social phenomenon.

Después de todo lo que se ha escrito y expuesto hasta ahora sobre el tema, pienso que es el momento oportuno para introducir este concepto tan difundido, pero, a la vez, tan desconocido: la religiosidad o la religión popular. La religiosidad popular debe ser entendida, según Ameigeiras (2009: 465-468), como un fenómeno que aparece íntimamente relacionado con la vida cotidiana de los sectores populares de la sociedad y se manifiesta en forma individual o colectiva. Rasgo esencial de esta religiosidad es que

no está sujeta a controles institucionales, que crece y se reproduce con independencia de las jerarquías eclesiásticas o estructuras religiosas. Así desde advocaciones a santos, pasando por cultos populares y reconocimientos a las ánimas o apelaciones a distintas entidades espirituales, nos encontramos con un amplio espectro de manifestaciones de carácter religioso y mágico-religioso.

Y, en otro lugar

Más que responder a “normas” preestablecidas o a controles y/o pertenencias institucionales, se corresponde con una actitud profundamente vital y existencial donde se recomponen legados y apreciaciones a partir de una singular perspectiva de lo sagrado. Estamos así frente a distintas formas y modalidades que los sectores populares tienen de asumir y manifestar lo religioso, una de cuyas consecuencias más relevantes se vincula precisamente con su apreciación respecto al pluralismo religioso. (Ameigeiras, 2008: 25).

Por su parte, el término “religiosidad”, según Navarrete Cano (2016: 206), “hace referencia a una práctica y esmero en cumplir las obligaciones religiosas” y es, a su vez, “la religión de los sujetos de los sectores populares”.

Ya sea gracias a la intervención directa de los creyentes o mediante los llamados especialistas sagrados, o especialistas rituales, se realizan una serie de comportamientos, acciones y prácticas religiosas que son el resultado de componentes históricos, sociales y culturales propios. Para Ameigeiras y otros, entonces, la “religiosidad popular” es el conjunto de “creencias, gestos, ritos y comportamientos” mediante los cuales los sectores populares de la sociedad manifiestan su manera particular de entender y vivir aquello que trasciende el mundo de lo cotidiano y ordinario considerándolo como sagrado. Esto tiene que ver con “la relevancia de *matrices culturales y de lógicas diferenciales desde las cuales se despliega una cosmovisión donde lo sobrenatural es percibido como una dimensión presente en la realidad.*” (Ameigeiras, Ib. 466; más las cursivas).

El tiempo y el espacio son, entonces, sacralizados: el tiempo profano y el espacio profano,

por medio de ritos ancestrales, se convierten en algo consagrado y propicio para recibir los beneficios de aquellos seres que, de otra manera, no se manifestarían para intervenir positivamente en las vidas de quienes los invocan.

La religiosidad o religión popular puede ser, entonces, considerada como la religión o religiones “que el pueblo construye partir de su peculiar experiencia de lo sagrado”. En este sentido, habría que tener en cuenta una singular constitución de la experiencia de lo sagrado a partir de tradiciones religiosas indígenas a las cuales habría que añadir, asimismo, tradiciones provenientes de España;² pero a las anteriores habría que agregar también una serie de creencias provenientes de elementos simbólicos nuevos, si bien, tendrían poca influencia a la hora de considerar todos aquellos agregados que tenga el fenómeno de la religiosidad popular en su conjunto. Como afirma Ameigeiras:

la religiosidad popular ratifica la relevancia del flujo y la circulación de los universos simbólicos religiosos en contexto de fuerte mestización e hibridación cultural. Hacer referencia hoy a la religiosidad popular latinoamericana *implica entonces tener en cuenta tanto los cultos y devociones populares como las manifestaciones religiosas de los pueblos originarios*. (Ameigeiras, Ib. 467; las *cursivas* son mías).

Sin embargo, aunque se coloque la etiqueta de popular, la experiencia nos dice que no son solo los sectores populares los que se remiten a este tipo de prácticas. En diversos actos: procesiones, romerías, limpias, curaciones, exvotos..., encontramos, asimismo, personas de otras clases sociales diferentes a las llamadas populares. Autoridades estatales, funcionarios, empleados y un sinnúmero de personas de clase media y alta, buscan a aquellos considerados como especialistas que pueden decirles algo acerca del futuro, del destino, del amor esquivo o para que interprete sus sueños o premoniciones (Vargas 1994).

Esto, a mi modo de ver, tiene que ver con lo que Lévi-Strauss denominaba como “pensamiento salvaje”, es decir, la estructura mental del hombre es una sola, no hay diferenciación en cuanto a lo que se posee como capacidad de pensar o capacidad mental. Hay una proclividad a catalogar lo popular como inferior y colocar en un lugar “superior” otros modos de pensar y de actuar más elaborados o “cultos”.

América Latina, a lo largo y ancho de su geografía, está colmada de ingredientes religiosos,

² De hecho, para Broda (2009: 282), tanto la religiosidad popular como el sincretismo que la acompaña y la nutre se gestaron en la Colonia.

sean populares o no, desde la llegada de los españoles, fueran estos curas doctrineros, funcionarios o encomenderos. Cada grupo traía sus propias visiones y prácticas sobre Dios, de las innumerables vírgenes y de la todavía más ingente cantidad de santos y santas. Además, judíos y moros, asentados durante siglos en la península Ibérica, debieron haber influido de algún modo en el carácter religioso de los españoles, en la asimilación de muchas ideas y creencias y en el ejercicio de ritos y celebraciones.

Por esto mismo, pienso que hay que establecer la diferencia entre religión andina y religiosidad popular en el mundo andino. La religión de los indígenas de los Andes pervive pese a las persecuciones y prohibiciones. La religiosidad o catolicismo popular es esa superposición sincretismo o mezcla que se ha establecido históricamente desde la época colonial cuando estas religiones entraron en contacto y en conflicto. Pero, la religión “española”, era en sí misma un cúmulo de agregados de diversas formas religiosas que interactuaban y se interrelacionaban en esa época. No fue, en otras palabras, un catolicismo puro, como sostienen algunos a la ligera, lo que llegó a través de los curas doctrineros y mucho menos de las autoridades y encomenderos españoles. El “indio”, cosificado y homogeneizado, entonces, recibe diferentes formas e ideas religiosas con la etiqueta común de religión católica oficial o, como se decía, “la santa fe católica”. La diversidad de fiestas, de autos sacramentales, de técnicas utilizadas –pintura, teatro, cuadros vivos...- para cristianizar y erradicar las “supersticiones”, sentaron las bases de ese catolicismo popular que tenemos en la actualidad en las poblaciones tanto indígenas como mestizas de la Provincia.

Ahora bien, hay un debate en cuanto a la manera de cómo hacer mención de este fenómeno. Para las instituciones eclesíásticas sean católicas o protestantes, el término adecuado es el de religiosidad popular, porque así se diferencia notablemente de lo que es la religión oficial; aquella serie de creencias y de rituales aprobados por las autoridades religiosas. En este sentido, la religiosidad popular es considerada como algo que debe ser transformado o purificado porque, si bien contiene algunas ideas ortodoxas o correctas, también posee un numeroso contenido de lo que se consideran supersticiones.³ Para otros, en cambio, el término más apropiado para describir

³ Las supersticiones son aquellas creencias y prácticas que han sobrevivido –*superstes*, *supérstite*=sobreviviente- desde tiempos remotos y que, se supone, ya deberían haber desaparecido en nuestros días. Esta es una idea propia del darwinismo cultural o evolucionismo social que considera por periodos la transición del salvajismo a la civilización pasando por la barbarie. Sin embargo, para otros el término más apropiado para describir y entender el fenómeno sería el de religión, es decir, darle un estatuto “mayor” reconocimiento y respeto.

y entender este fenómeno, sería el dereligi3n, es decir, darle un estatuto de mayor reconocimiento y respeto.

Sin embargo, mientras que la religi3n oficial considera de gran importancia la ense1anza y aprendizaje de la ortodoxia a trav3s de la catequesis, del conocimiento y estudio de la Biblia a partir de criterios establecidos por el magisterio de la Iglesia, de una pr1ctica liturgia que debe ser desarrollada desde los rituales oficiales de la instituci3n eclesi1stica, la religiosidad popular o catolicismo popular, que es expl3cito, se centra en pr1cticas rituales y en la forma de crear y mantener una relaci3n armoniosa, ben3fica y regular con aquellos seres sagrados o sobrenaturales que median o intervienen en los ciclos reproductivos de la tierra y de los animales; o, en el caso de los habitantes de los centros urbanos venidos de ambientes rurales, sus actividades laborales o comerciales se vean recompensadas tambi3n. Las festividades, procesiones, romer3as, novenas, “mandas”,⁴ exvotos⁵... son algunas de las formas concretas utilizadas para conservar la amistad de esos seres sobrenaturales, entre los cuales, obviamente, se incluye a Dios, a la Virgen, a Jes3s y a los santos.

La “religiosidad popular”, se1ala G3mez Arzapalo (2011), y la “religi3n oficial” son t3rminos que –desde la antropolog3a- tratan de desentra1ar las l3gicas operantes en uno y otro lado.

Desde el seno de la antropolog3a, la religiosidad popular necesariamente tiene que entenderse desde la particularidad cultural e hist3rica que la origina, es decir, no existe una religiosidad popular “omniabarcante” que d3 cuenta de los fen3menos religiosos populares de todos los lugares. M1s bien, la religiosidad popular tiene siempre un referente dom3stico, es en la particularidad de la historia de un determinado pueblo, barrio o colonia donde es posible describir los fen3menos religiosos populares significativos a esa poblaci3n desde la singularidad de los procesos que la conforman (Ib. 313).

⁴ Las mandas son promesas de fe; una especie de negociaci3n con los santos o con la Virgen por medio de la cual se intercambia un milagro o un favor por un sacrificio o por una devoci3n: novena, peregrinaci3n...

⁵ Los exvotos son ofrendas que se hacen a los seres sagrados –Virgen, santos, “Papito Dios”...- como acci3n de gracias –placas con nombres propios en alg3n lugar de culto, cruces, cuadros, im1genes de bulto...- o, asimismo, para pedir un favor –lanas de animales, cabellos de personas, velas... “Elexvoto es una expresi3n religiosa de devoci3n popular. En este sentido, ‘un exvoto es un acto de devoci3n personal, realizado para ser visto por los dem1s. Tiene por objetivo comunicar a otros fieles c3mo la intervenci3n sobrenatural favoreci3 a una persona; representa la relaci3n privilegiada que uni3 a 3sta con Cristo, la Virgen o alg3n santo’ (Luque Agraz et al. 2000: 39). La persona devota lo lleva a la iglesia o lo mantiene en su 1mbito de vida cotidiana, como un altar casero, pero en todo caso se valora como testimonio fehaciente de agradecimiento a un santo, a Cristo o a la virgen por un favor recibido, lo cual es interpretado por los creyentes como un verdadero milagro.” (Ju1rez y G3mez 2016: 280-281).

Según esto, puede hablarse de una relación dialéctica entre la religiosidad popular y la religión oficial y, aunque hay evidentemente un distanciamiento entre ambas, no llega a darse una ruptura; asimismo, pese a que se dé un cierto acercamiento entre ambas, no se unifican por cuanto, afirma Gómez Arzapalo, no se logra nunca “unificar sus proyectos. Esto último hay que destacarlo, pues tenemos que considerar que la religiosidad popular tiene su propio proyecto, diferente al de la religión hegemónica” (Ib. 314).

Desde la antropología, entonces, el estudio de la religiosidad popular puede aportar al menos dos aspectos importantes: por un lado, “entender la cosmovisión de ‘los de abajo’, en la estratificación social” y, por otro, “el entramado cultural donde se inserta un grupo humano específico, iluminando de manera especial las relaciones de poder en juego en ese entramado”. (Ib. 314).

Si bien esto es cierto, lo es solo en parte por lo que argumentábamos antes: la religiosidad popular tiene que ver con “los de ‘abajo’”, pero no solo con ellos, “los de arriba” también participan de ello. Las principales manifestaciones de religiosidad popular en la ciudad de Riobamba, no en los ambientes rurales, son las de los pases del niño durante la novenas y celebración de la Navidad y la de la procesión del Señor del Buen Suceso.

Son los empresarios, los industriales y los banqueros, así como las autoridades políticas quienes encabezan y organizan estas grandes, nutridas, fastuosas y costosas celebraciones. Que participa la gente del pueblo, sí, pero los que hacen posible esto son las clases altas de la ciudad y de la Provincia.

Por supuesto, hay pases del niño mucho más modestos que se realizan en la periferia de la ciudad, pero la procesión anual del Señor del Buen Suceso, solo ese realiza por las principales calles de Riobamba. Ya esto no recibiría el nombre de religiosidad popular, aunque las manifestaciones de estas prácticas religiosas se identifican con ella.

Para Giménez (1978, citado por Gómez Arzapalo 2011) hay que tomar en cuenta al menos dos aspectos importantes para el estudio de la religiosidad popular: primero, el aspecto socio-cultural ya que existe una importante relación entre los estratos populares marginados y la religiosidad popular por cuanto es en el campo, en los suburbios y en las zonas urbanas populares donde florece la religiosidad popular; segundo, la cuestión histórica, en el sentido de que la religiosidad popular es el resultado del cruce de las religiones precolombinas con el catolicismo español. La religiosidad popular, entonces, no es un subproducto o excrecencia de la religión

oficial; no es, tampoco, una religión impura que es preciso purificar desde la ortodoxia. Las creencias y prácticas prehispánicas se mezclaron con las creencias y prácticas traídas e impuestas por los misioneros y funcionarios españoles. En este sentido, la religiosidad popular tiene poco o nada que ver con las reformas impulsadas por el Vaticano II. Existe una mentalidad que se origina y permanece con no muchos cambios, desde el momento del contacto entre indígenas y españoles.

El carnaval andino, al que se le ha dado en llamar *Pawkar Raymi*, puede ser un buen ejemplo de ello (Botero Villegas 2016); asimismo el “pase del Niño” u otras manifestaciones religiosas – procesiones, romerías, peregrinaciones... que, muy probablemente, hayan tenido su origen en actos religiosos, los autos de fe y los autos sacramentales, por ejemplo, tan comunes en la época colonial.

Otro elemento importante, con el cual estamos completamente de acuerdo, y que resalta Gómez Arzapalo (Ib. 315) es el hecho de que la religiosidad popular tiene su lugar de origen en los “sectores populares y étnicos que son sujetos de dominación”, y es allí donde se desarrollan rituales y prácticas religiosas que no muestran ningún vínculo, al menos explícito, con la religión oficial.

En esa relación dialéctica entre religión oficial y religiosidad popular se da un proceso de resignificación de elementos oficiales para incorporarlos en lo que pudiera llamarse una matriz popular; de hecho, “aunque algunos símbolos se compartan, no se comparten los significados, tal puede ser el caso de la cruz y las imágenes de cristos, vírgenes y santos”. (Ib. 315).

En la base de lo específico de la religiosidad popular encontramos procesos históricos en los cuales las relaciones establecidas entre las diversas experiencias e interpretaciones de lo sagrado obedecen a sociedades con culturas y cosmovisiones distintas dando lugar a sincretismos de difícil cambio o remoción.

A este respecto, Suárez (2013: 223-224) señala:

En las distintas experiencias (...) se pueden observar dos patrones comunes: la distancia con las estructuras eclesiales —o un proceso de negociación que delimita las fronteras de su participación— y la eficacia de la devoción en la vida diaria que permite resolver inquietudes y problemas personales (desde la salud hasta las relaciones afectivas), haciendo jugar en ello múltiples formas del imaginario rural (sueños, apariciones, cambio de peso de la imagen, etc.).

La religión oficial, partiendo de la ortodoxia doctrinal y litúrgica, ha encontrado serias

dificultades en el intento de depurar o de purificar la religiosidad popular. A través de la catequesis o de la evangelización, y desde los años siguientes al Vaticano II (1962-1965), se ha procurado, utilizando medios como el Catecismo de la Iglesia Católica y diferentes textos del magisterio de la Iglesia católica, interesarse en la manera como se conciben y se vive, por ejemplo, la experiencia sacramental.⁶

Sin embargo, más allá de la erección del templo, los encomenderos, por ley, debían, además, financiar todos los objetos destinados al culto y la manutención del cura doctrinero.

(...) mando que cualquier persona *que tuviere indios de Repartimiento*,⁷ que sean de dos mil arriba, tenga en el pueblo o pueblos de ellos un clérigo o otro religioso para que *los instruya en las cosas de nuestra santa fe, e les prohíba sus ritos e ceremonias antiguas...* e que si, pudiéndolo haber, no lo tuviere, pierda asimismo los dichos indios. *Y en caso de no ser posible conseguir un sacerdote, el Encomendero estaba obligado a proveer de “alguna persona lega, de buena edad y vida y ejemplo para que los instruya y enseñe en la vida y doctrina cristiana, y los haga ir a la iglesia, y aconseje a vivir virtuosamente”* (Gómez Hoyos 1945: 152-153, más las *cursivas*).

Hace un par de décadas, la preocupación de la Iglesia oficial se centró en los santuarios dedicados a diferentes advocaciones de santos, de la Virgen o de Cristo; muchos planes, proyectos y materiales de evangelización se destinaron para tratar de “purificar” las actividades que realizaban los romeriantes o visitantes de los diversos santuarios a lo largo y ancho de América Latina. Después de varios años y de muchos esfuerzos, estas tareas fueron prácticamente abandonadas al constatarse que habían tenido muy poco o ningún éxito. Encontramos la razón precisamente en lo que hemos venido reflexionando desde el principio, estas mentalidades, estas formas de pensar son producto de procesos históricos de largo alcance y son difíciles de remover por cuanto encontramos contenidos, ideas, creencias y prácticas que tienen que ver con la reproducción de la vida. Las personas que producen, reproducen y viven esa llamada religiosidad popular, no están dispuestas a arriesgarse abandonando aquello en lo que han creído “todo un siempre”, y prefieren continuar haciendo lo mismo que tradicionalmente han venido realizando y no arriesgarse a experimentar con algo que no conocen aún. Según citaba más arriba a Suárez y

⁶ Si bien el sociólogo Ameigeiras (2008, pp. 55-63) y otros estudiosos abordan el tema del pentecostalismo evangélico en profundidad y en el sentido que aquí estamos tratando en relación con la religiosidad popular, sería necesario otro espacio para llevar a cabo esta discusión.

⁷ En encomienda.

su testimonio etnográfico: “*refuerzan la experiencia como mecanismo de comprobación de las creencias* (2013: 222).

Es importante saber que los referentes de las múltiples manifestaciones de la religiosidad popular: procesiones, pases del Niño, peregrinaciones, romerías, exvotos, ritos de intensificación... es precisamente la regeneración de la vida. El culto rendido a los seres sobrenaturales no tiene sentido en sí mismo, es decir, en una acción litúrgica en sí misma; lo que busca es que las condiciones necesarias para producir y reproducir la vida no se detengan, sino que, por el contrario, continúen.

Lo podemos ver al analizar aquellas representaciones gráficas de los ciclos de vida que son los calendarios agro-festivos, agro-rituales o *muyuy wata*, elaborados recientemente (Guilcamaigua y Chancusig 2011). Si nos fijamos en los testimonios que presentaremos a continuación, veremos las diferentes prácticas rituales que se llevan a cabo durante todo el año y en las diversas estaciones para lograr los beneficios de aquellos seres a quienes se acude

- Enero, época de lluvia, “NACE LAS PAPAS A LOS 45 DIAS DE SEMBRAR”, “CANTO EN LAGUNA DE FICHIRON”.⁸
- “ROMERÍA AL SEÑOR DE LA MISERICORDIA DE PALMIRA” en la estación de lluvias en febrero cuando se están 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 ENTRAR, 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”, “ROMERIA AL VIRGEN DE QUINCHE LLEVANDO SEMILLAS ROPAS PARA VENDECIRLE”, “PEREGRINACIÓN AL VIRGEN D. QUIN[CHE]”;
- en el mes de junio que hay sequía y se realiza la “COSECHA DE PAPAS CON AZADON”, se hace una “ROMERÍA A PARAMO DE ALAJAWAN Y UNA “PEREGRINACIÓN AL VIRGEN D. QUIN[CHE]

⁸ O Pichirón.

- en el mes de julio, época de sequía, “DESCANSA LA TIERRA”, “ROMERIA [A] ALAJAWAN LLEVANDO CUCAYO”;⁹
- en la sequía de agosto, “BERBECHO DEJA UN MES QUE PUDRA EL TERRENO”, “CAMINATA A SANTA ROSA DE UNA FIESTAS INDIGENA”;
- “CONCURSO DE CANTO RELIGIOSO A LA VIRGEN JERTRUDIS”, durante la sequía del mes de septiembre, cuando hay “CRUZA DEL TERRENO”;
- en octubre, época de sequía, “DESPUES 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 DE 21 A 25 N.”, “LA SEMILLA COMIENZA A NACER DONDE ESTABA ENDULZANDO. BOTAR HUESOS DE CUY.”, “DIA DE LOS DIFUNTOS VISITA AL CEMENTERIO”, “VISITA DE LOS ANGELES A LAS CASAS PIDIENDO COLADA MORADA Y CUERO DE CHANCHO”;
- época de lluvias en diciembre, “NACE LAS PAPAS Y LAS HABAS EN UN MES”, “DEAMATIZACIÓN DE NACIMIENTO DE JESUS”, SE BAÑAN A LA MAÑANA EN PUNIN HUAYCO”.

Cantos, romerías, caminatas, prohibiciones (no pueden las mujeres entrar a la chacra), oraciones, peregrinaciones, fiestas, botar huesos de cuy, visitas al cementerio, baños, lustrales... son algunos de los ritos de intensificación o actividades realizadas en las comunidades orientadas a garantizar los beneficios de una buena cosecha o de una buena siembra; siempre los destinatarios de tales acciones son la Virgen, el Señor y algún santo o santa pero, igualmente, otros seres, potencialmente sagrados, que habitan en cerros, fuentes de agua, cuevas u otros lugares. Los espacios donde se desempeñan estas actividades también son diversos: chacra, corrales, templos y capillas, santuarios, cerros, vertientes o estanques de agua (Botero Villegas 2016).

Algunas de estas celebraciones cuentan con el aval y la presencia de un especialista sagrado católico, un sacerdote, por ejemplo, pero la gran mayoría de ellas se hacen a nivel doméstico o comunitario y realizadas por las mismas personas de la comunidad: un catequista o rezachidor.

⁹ Comida preparada para llevar.

No está de más decir que este tipo de ritos y prácticas religiosas solo se realizan por parte de los católicos; los evangélicos, con toda su diversidad de grupos, rechazan este tipo de acciones por considerarlas idolátricas y supersticiosas. El catolicismo oficial, a través de los denominados agentes de pastoral –sacerdotes y religiosas-, también mira con recelo algunas de estas tareas y trata de cambiarlas o, simplemente, desestimarlas por juzgarlas incompatibles con la doctrina de la Iglesia.

A pesar de la insistencia en la necesidad de una inculturación de la liturgia adoptando, asumiendo o integrando estas tareas religiosas de las comunidades rurales tanto indígenas como mestizas, es muy poco lo que se ha avanzado en este sentido. Se habla de misas o de celebraciones inculturadas, pero es mínima la cantidad de elementos propios de las culturas de Chimborazo que verdaderamente se han tomado en cuenta para ese proceso de inculturación.

Sin embargo, por lo que llevamos expuesto, hay un enorme grado de dificultad en lograr este cometido debido también a una evidente condición de inconmensurabilidad entre la doctrina oficial de la Iglesia católica y el, que pudiéramos llamar, *corpus* de creencias, símbolos y ritos que poseen las comunidades rurales o personas que viven en las ciudades y conservan una mentalidad agraria estacional o agro-céntrica.

En otras palabras, no es posible colocar paralelamente o equiparar la religión oficial y la religiosidad popular porque son muy distintas. Como decía arriba, ambas conviven en un especial distanciamiento sin llegar a la ruptura, pero con una gran autonomía también. Se podría hablar de un mundo religioso demasiado profundo del cual la Iglesia poca noción tiene. No solo están los símbolos, creencias y rituales que guardan relación con las labores agrícolas en el campo o algunas tareas en las ciudades, se trata, asimismo, de aquellos momentos importantes y críticos en la vida de las personas, familias y comunidades: nacimientos, ritos de paso – bautizos y matrimonios-, enfermedades y fallecimientos.

La vida en los Andes, tan cargada de sacralidad, consiste pues, fundamentalmente, tanto en saber criar como en saber, dejarse criar. Y, justamente, la chacra es el lugar por excelencia endonde esto ocurre. Constatamos así, otra vez, que la religiosidad andina es agro-céntrica (Grillo 1991: 19).

Ahora bien, dentro de esa totalidad compleja o ese fenómeno social total que llamamos religiosidad popular, la cultura y la cosmovisión son elementos importantes de diferenciación entre la que pudiéramos llamar religiosidad mestiza y la propiamente indígena o andina. Con respecto a

la fiesta, por ejemplo,

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 andina¹⁰ 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 Ib. 19).

Presentamos un cuadro de las fiestas religiosas, algunas de ellas populares, que en la actualidad se celebran en la provincia ecuatoriana de Chimborazo con el ánimo de ver aquellas que permanecen desde tiempos precolombinos y coloniales

CALENDARIO DE FIESTAS POPULARES EN CHIMBORAZO		
FECHA	LUGAR	MOTIVO
ENERO		
5	Riobamba	Rey de Reyes, pase del Niño.
6	Riobamba	Rey de Reyes, misa.
6	Calpi	Marimbas, procesiones con la Mama negra.
6	Riobamba	Procesión del Rey de Reyes: desfiles por las calles principales, romerías, paso del Niño.
6	Gatazo Grande Licán	Fiesta de reyes: fuegos artificiales, himnos, procesiones, invitaciones a compartir comida y bebida, elección del sacerdote y de los reyes embajadores.
	San Vicente de Yaruquíes	Fiesta de Reyes. Desfile, disfraces, danzas.
19 y 20	Cajabamba	Festividad del Patrono San Sebastián, celebración religiosa, con danza, bandas del pueblo, fuegos pirotécnicos, festivales artísticos.
20 y 20	Colta	Festividad de San Sebastián, misa, bailes populares, fuegos pirotécnicos, concursos.
FEBRERO		
2	Riobamba	Fiesta de la Candelaria, parroquia San Antonio de Padua (Loma de Quito).

¹⁰ Por lo que hemos visto antes, le daríamos el nombre de religión andina.

26, 27 y 28	Colta - Guamote	Desfiles indígenas a orillas de la laguna de Colta y comparsas.
MARZO		
Variable	Cerro Alajahuán	<i>Pawkar Raymi</i> o Carnaval andino.
Variable	Riobamba	Novena y procesión de Jesús del Gran Poder, parroquia San Antonio (Loma de Quito) y hermandad
ABRIL		
Variable	Yaruquíes	Procesión del Señor del Buen Suceso, misa.
Martes Santo	Riobamba	Procesión del Señor del Buen Suceso, misa.
Viernes Santo	Riobamba	Procesión del Vía-crucis.
JUNIO		
Variable	Cerro Alajahuán	Celebración del <i>Corpus Christi</i> , misa, ofrendas, <i>pamba mesa</i> .
18 al 23	Balbanera	Fiesta del <i>Inti Raymi</i> : celebraciones indígenas en el solsticio de verano, música, danza, comidas típicas.
24	Calpi y Licán	Fiesta a San Juan: rodeos, gallo compadre, castillo, chamiza, bandas de música y vaca loca.
JULIO		
16	Chambo	Fiesta de Catequilla – <i>Katik Killa</i> - en Honor a la Virgen del Carmen, actividades sociales, culturales, deportivas y bailes.
AGOSTO		
4 al 5	Sicalpa	Festividades de la Virgen de las Nieves, celebración religiosa, danzas, bandas de pueblo, juegos pirotécnicos, festivales artísticos, campeonatos deportivos y toros de pueblo.
SEPTIEMBRE		
7 y 8	Sicalpa	Festividad de la Virgen María Natividad de Balbanera, celebración religiosa, danzas, bandas de pueblo y juegos pirotécnicos.
15	Cumandá	Fiestas Patronales, procesión de la Virgen de Dolores.
27 y 28	Pallatanga	San Miguel. Fiestas Patronales, desfiles cívicos, elección de la reina, festival de música, festival de Canción Nacional, concursos de bandas y corrida de toros.
OCTUBRE		
4	Riobamba y Chimborazo	Fiesta en honor de San Francisco de Asís. Loma de Quito y comunidades de la Provincia.
NOVIEMBRE		
DICIEMBRE		

	Chimborazo	Durante el mes, inclusive desde antes y hasta Carnaval, se realizan pases del Niño, la población se organiza y forman grupos que hacen las representaciones y se hacen los pases durante el día y la noche.
27 al 29	Chambo	Fiesta de los Diablitos en honor a San Juan Evangelista, actividades religiosas, danzas, comparsas.

En el cuadro anterior se advierte que la gran mayoría de fiestas son anuales y religiosas, lo cual implica priostes/as, procesiones o desfiles, disfraces, bandas, carros alegóricos, toros, reinados, DJ¹¹...

Obviamente se presentan las fiestas más relevantes y no se incluyen las innumerables fiestas a los santos patronos de comunidades y parroquias: San Sebastián: Cajabamba y Quimiag; San Juan Evangelista: Palmira y Chambo; San Juan Bautista: Punín, Yaruquíes y San Juan; San Luis Rey de Francia: San Luis y Guasuntos; San Antonio: Cebadas; San Miguel: Pallatanga y Pungalá; San Lorenzo: Sicalpa; San Pedro: Licto, Alausí y Guamote; San José: Columbe y Achupallas; Apóstol Santiago: Calpi y Sibambe; San Lucas: Ilapo; San Andrés; San Francisco de Asís: Tixán y Penipe; San Gerardo; San Isidro; San Jerónimo: Cubijés.

Ahora bien, como bien dice el título, estableceremos un balance de aquello que queda, lo que ha desaparecido o ha cambiado después de más de cinco siglos de relaciones complejas entre las instituciones coloniales y republicanas, así como la institución eclesiástica, por un lado, y las comunidades indígenas o mestizas de la provincia de Chimborazo, por otro.

Se originan, entonces, algunas preguntas: ¿Logró la institución eclesiástica alcanzar los objetivos propuestos durante las épocas colonial y republicana? ¿Fueron las encomiendas primero y las haciendas después los espacios y los medios más adecuados para lograr el adoctrinamiento y la cristianización de los indígenas? En el momento actual ¿Podemos decir que han cambiado sustancialmente las relaciones entre la institución eclesiástica y las comunidades indígenas? En nuestros días, ¿ha cambiado en algo la visión que la Iglesia tuvo sobre los indígenas en la época colonial?

Para responder a estas y a otras preguntas que puedan surgir, voy a presentar un caso que me parece relevante con el fin de mostrar una de las numerosas formas mediante las cuales el catolicismo oficial trató de “purificar”, “culturar”, “civilizar” y “elear” “al indio”, así, de modo

¹¹ Disc-jockey, deejay o disyóquey, equipo de sonido montado en un vehículo y operado por una persona.

singular, genérico, reificado, cosificado. Es el caso de un sacerdote que presentó a la diócesis de Riobamba, en los años 60, un proyecto para sacar al indio de lo que él y otros muchos consideraban su postración y su situación indigna.

Dice Mesías en su libro publicado en 1962¹²

Con estos antecedentes nos aventuramos a celebrar la primera fiesta religiosa en la comunidad de La Moya. No del todo seguros del *buen éxito* del primer ensayo, pensamos en poner en práctica lo que creíamos debía ser una fiesta religiosa: *ante todo, religiosa*, y, luego, ocasión de *sanas expansiones*. Para lo primero, un padre redentorista y el coordinador predicaron la víspera e insinuaron a los indígenas *que la mejor manera de celebrar una fiesta religiosa era volviendo a la amistad con Dios por medio de la confesión y uniéndose con Él por la recepción de la sagrada comunión*. La gente reaccionó bien: todo el día hubo confesiones y lo mismo en la mañana siguiente. Las madres misioneras se encargaron de preparar a los indígenas para la confesión y de *hacerles cumplir la penitencia* por grupos. Los indígenas ya confesados iban a relevar a sus familiares en las tareas cotidianas para que también pudieran ir a la capilla a confesarse.

El lado humano se lo cumplió realizando el siguiente programa: Cabildo solemne después de la santa misa; juego de bolley-ball, con premio donado por el excelentísimo señor obispo; comida en común, con sopa de sémola (Cáritas),¹³ carne de borrego con papas (Aportación de los “priostes”), leche con pan (Cáritas) y vaso de chicha de jora a cargo de los “priostes”. Por la tarde, piñata, baile amenizado por la banda de Calpi a cargo de los “priostes”, a cuya iniciación estuvo el excelentísimo señor obispo. Por fin, rosario vespertino, leche y pan (Cáritas) y cine al aire libre. El resultado total no puede ser más alentador: ciento cinco comuniones (el anejo tiene una población total de cuatrocientos noventa vecinos), ni un solo borracho y *sana y desconocida alegría en los indígenas*.

El éxito logrado interesó a los indígenas. En el mismo día de la fiesta solicitaron los de la comunidad de Nitiluisa la autorización del excelentísimo señor obispo para celebrar,

¹² Las cursivas son nuestras hasta que se indique otra cosa.

¹³ En los años 60, Cáritas recibía alimentos (leche, queso enlatado, sémola...) proveniente de la llamada *Alianza para el Progreso*, un programa proveniente de Estados Unidos bajo la iniciativa del presidente Kennedy que, junto con la “Doctrina de la Seguridad Nacional”, entre otras cosas, buscaba frenar la influencia de la revolución cubana en el continente (Matrone, 2019: 14). (Pineda González 2013: 17). Por eso, tal programa buscaba, igualmente, “un incremento anual de 2.5 % en el ingreso del capital, el establecimiento de gobiernos democráticos, eliminación del analfabetismo de adultos para 1970, la estabilidad de precios, eliminación de la inflación o deflación, más equitativa distribución del ingreso, reforma agraria, y planificación económica y social.” (Wikipedia)

en igual forma, su fiesta patronal (...) Lo propio, los de las comunidades de San Francisco y Guabug, que, con idénticos resultados que en La Moya, celebraron sus fiestas patronales. De este interés de los mismos indígenas *por la cristianización de sus fiestas*, de su agrado porque sean así en lo sucesivo, nos dan testimonio las palabras últimas del discurso de Antonio Inga:

En este memorable año, gracias a Dios y a la Santa Teresita, aquí, en mi rincón de las faldas del majestuoso Chimborazo, *vemos una aurora de resurgimiento, una esperanza de progreso moral...*¹⁴ En ningún año desde cuando existe la capilla no hemos tenido una fiesta como la de hoy, con novena y con bendición con el Santísimo todas las tardes durante la novena, confesiones y comuniones.

Sin embargo, no todos los indígenas están dispuestos *a cambiar sus “tradiciones” de la noche a la mañana*. Con todo, *cabe crear también en ellos el interés por el “progreso moral”*.

Consideraciones:

II. Como no parece prudente *arremeter el problema*¹⁵ en toda su amplitud, *después de tres experiencias que confirman la posibilidad de la cristianización* de las fiestas de los indígenas, parece oportuno intentar un ensayo en mayor escala en las comunidades de la zona de la Misión Andina,¹⁶ pero, por el momento, atendiendo solo a las que se realizan en los propios anejos.

a) Aspecto recreativo:

¹⁴ Esta debe ser la “elevación” que desea Mencías.

¹⁵ Nos parece una palabra que llama la atención, por eso colocamos sus sinónimos: atacar, embestir, emprender, agredir, asaltar, abalanzarse, arrojarse...

¹⁶ El panorama educativo, económico y social descubierto por la Comisión [ONU, UNESCO, OEA Y OMS] fue descrito, literalmente, como de proporciones alarmantes: ‘un total de catorce millones de indios (en los tres países visitados [Ecuador, Perú, Bolivia]) de economía autárquica, de características culturales atrasadas, prácticamente monolingües y con índices de morbilidad y mortalidad muy altos y un nivel de vida extremadamente bajo’. Como resultado de la expedición, fue presentado un informe (aprobado por la Junta de Asistencia Técnica de Naciones Unidas en mayo de 1953) en el que se proponía un primer programa de actuación para atajar esos problemas. Se decidió asimismo que ‘la mejor manera de realizar las actividades sería combinar los esfuerzos y los recursos financieros de las organizaciones participantes en su ejecución, en cooperación con los Gobiernos nacionales (...) espasmo en las declaraciones de principios y en los informes propagandísticos elaborados al efecto el espíritu desarrollista, integracionista y culturalista de la actuación de la Misión, perfectamente en consonancia con las teorías de la modernización de las sociedades tradicionales (y por extensión atrasadas) entonces tan en boga entre las ciencias sociales. Más allá de los problemas estrictamente técnicos consubstanciales a la agricultura campesina, se insistía hasta la saciedad, ‘los expertos tienen que luchar contra la ignorancia, contra una débil salud, contra la superstición a veces, y también contra las enraizadas costumbres seculares de los indígenas (Solo de Zaldívar 2000, 26-27).

Partimos del principio de que no se puede suprimir nada radicalmente sino es sustituyéndolo con otra cosa. Por tanto, *la orgía de la fiesta debe ser sustituida por sanas distracciones.*

Por lo pronto *para remplazar a las antiguas orgías* se organizarán juegos recreativos, concursos, representaciones, cines, comidas en común, etc., procurando para lo posterior, ampliar y variar el elenco de las distracciones, de modo que resulten interesantes para los indígenas y que les ocupen toda la jornada. Naturalmente, hay que contar con ellos para la elaboración de estos programas y recoger de ellos sus típicas amenidades (chamiza, vaca loca, etc.).

Trabajo de campo en “Guabug”

El trabajo de campo en Guabug duró del 5 de septiembre al 20 de diciembre de 1958.¹⁷ Se escogió dicha comunidad de común acuerdo entre la Misión Andina y el coordinador del Comité Ejecutivo.

La Misión Andina sufragó los gastos de permanencia de las religiosas (\$ 160 semanales),¹⁸ proporcionó el transporte necesario para las movilizaciones a Riobamba, prestó una máquina de coser, implementos para la enseñanza de corte, equipos de cocinay catres.

Siguiendo la práctica de la Misión Andina, el domingo 7 de septiembre se provocó una reunión conjunta del Cabildo y Club de Jóvenes, para discutir con ellos la labor a desarrollar y establecer sus prioridades. Después de la discusión fue confeccionado el siguiente horario:

a) *Días ordinarios:*

5,30 Misa.

6-7 Catecismo para los niños.

7 Desayuno infantil.

8-12 Visita domiciliaria.

2-5 Clases de costura, bordado, economía doméstica, tejidos, primeros auxilios.

6 Rosario y catecismo para adultos.

7 Curso de alfabetización.

¹⁷ A los cuatro años de ser asumida la Diócesis por Monseñor Leonidas Proaño.

¹⁸ Sucre.

b) Días festivos:

- Misa con homilía.
- Reunión con el Cabildo y Club de Jóvenes.
- Organización de distracciones; Rosario y Bendición.

Aunque la influencia religiosa deba ser ejercida a través de todas las circunstancias, aún por medio de los trabajos sociales, sin embargo se le ha asignado un lugar concreto y peculiar. Se la ha canalizado hacia estos terrenos: catecismos, predicación, vida cristiana.

La vida cristiana de los campesinos tuvo una elevación que se ha mantenido en lo posterior. El 4 de octubre comulgaron, con ocasión de las fiestas patronales, sesenta personas (Ib. 131-137).

Y más adelante señala Mencías

Siendo notoria *la ausencia de higiene corporal no obstante la abundancia de agua*, se procuró, aprovechando todas las oportunidades, inculcar hábitos de aseo. Así, antes de empezar cualquier clase o aprendizaje, se les enseñó a lavarse la cara, manos y pies, a peinarse de modo que el pelo no les cuelgue sobre los ojos. Una vez por semana a tomar un baño. La asistencia a estas prácticas fue asidua (Ib. 140).

Se puede afirmar que *la penetración en esta comunidad es absoluta*,¹⁹ a juzgar por estos datos estadísticos: en los 107 días de permanencia en ella, 10.022 asistencias, o sea, 96 personas por día a los diferentes actos, contando con que la población tiene un total de 329 personas.

Para el futuro, en esta comunidad, se han planteado las siguientes actividades, unas en cooperación, otras, independientemente de la Misión Andina

- *Labor intensiva* durante los días viernes de cada semana.
- *Presencia fija* en la comunidad los terceros domingos de cada mes.
- *Supervigilancia* y organización de los catecismos.
- *Preparación de sus fiestas*.
- Construcción de letrinas en la escuela.
- Construcción de un horno comunal.
- Dirección de los trabajos de la nueva capilla.

¹⁹ Penetración, intervención, son los términos preferidos por este tipo de agencias de “desarrollo” también llamadas ONGs.

- Colaboración con otros proyectos (Ib. 142).

Hogar indígena “Nuestra Señora de Guadalupe”. El proyecto de contar en Riobamba con una institución para la formación integral de los indígenas ha sido larga y vivamente acariciados por el excelentísimo señor obispo de la diócesis. Sus líneas maestras constan, por escrito, en las páginas de alguna revista y seguramente los archivos del ministerio de previsión social. Éste deseo ha merecido, por parte de monseñor Proaño, más de una gestión en el país y fuera de él.²⁰ Concretamente ante el ministerio de previsión social y ante la misión andina avanzaron a tal punto las gestiones hasta casi haber especificado -al parecer- las bases para una inmediata realización.

Predominantemente están en el lugar muchachas de Guabug, pero hay también de otras comunidades no trabajadas por las madres misioneras. Incluso alguna de Saraguro que estuvo de visita y otra de Salasaca han podido ser admitidas tan pronto como consigán el permiso paterno.

Por fidelidad al principio *no solo de respetar* sino de incorporar vitalmente toda iniciativa, salvo accidentales orientaciones, se ha dejado a las madres misioneras la ejecución de este proyecto, hasta planificarlo total y detalladamente, de acuerdo con los medios y la experiencia. Hasta tanto seguirá el plan trazado por las religiosas, cuyas líneas esenciales se insinúan en el horario, que se transcribe a continuación:

5 -5.30	Levantarse y aseo personal.
5.30 -5.45	Oraciones y meditación.
5.45 -6.30	Aseo local.
6.30 -7.30	Santa misa.
7.30 -8	Desayuno.
8 -10	Clases.
10 -10.30	Descanso.
10.30 -12	Clases. Baño.
12 -1.30	Almuerzo, visita al santísimo y recreo.

²⁰ Vale tener en cuenta que las actividades realizadas por el obispo monseñor Leónidas Proaño referidas en el texto son anteriores al Concilio Vaticano II. Después de su participación en dicho Concilio, monseñor Proaño tuvo una visión completamente distinta a la que se propuso en estos años de la mano de la Misión Andina con respecto a labores desarrollistas y, también, lo que tenía que ver con la pastoral. A partir de 1970, orientado por el Vaticano II y por la conferencia latinoamericana de obispos –CELAM- reunida en la ciudad colombiana de Medellín en 1968, la pastoral diocesana se estructuró alrededor de proyectos menos asistencialistas y más liberadores.

1.30 -3	Costura y bordado.
3 -4.30	Clases.
4.30 -5	Descanso.
5 -6	Estudio.
6 -6.40	Comida.
6.40 -7.30	Recreo.
7.30 -8	Oraciones y acostarse.

Las clases que actualmente reciben son de catecismo, aritmética, cívica, historia y geografía del Ecuador, lectura y escritura, costura, bordado, corte, economía doméstica, agropecuaria, primeros auxilios. Los tiempos de recreo van orientados no solo distraerles sino a enseñarles sanas distracciones que luego pueden ser introducidas en el círculo de sus familias y amistades.

Los programas se han elaborado de acuerdo con sus actuales conocimientos y con el propósito de darles una formación humana básica. He aquí algunos que ya están en marcha:

a) Catecismo: Grupo A: Señal de la Cruz, Padre Nuestro, Ave María, Gloria, Credo, acto de contrición, Yo pecador, Salve, Mandamientos. El nombre del cristiano, la señal el cristiano y fin del hombre. -Grupo B: explicación del Credo. -Grupo C: la oración y los Mandamientos de Dios y de la Iglesia, siguiendo el “*Diospac Shimita Yachana*”.²¹ (Ib. 147-149)

Nuestro afán de transcribir en extenso los textos anteriores, no es otro que mostrar cómo en los años 50 y 60 y, de alguna manera en nuestros días, se buscaba y se busca realizar las mismas actividades que en la época colonial. Tanto las doctrinas como las misiones adelantadas por los padres redentoristas, para el caso de Mencías, iban más allá de la simple catequesis para convertirse, abierta y explícitamente, en una labor “civilizadora” o colonizadora. Esto no puede ponerse en duda después de leer los textos de Jorge Mencías y su apoyo tanto a la Misión Andina como de una Iglesia que buscaba el adoctrinamiento y la “elevación” de los indígenas a través de su domesticación.

Deseamos advertir, también, que las cursivas utilizadas por nosotros buscan marcar el lenguaje y la retórica del autor que en ocasiones es altamente ofensivo y, en otras, busca controlar, dirigir y orientar a la comunidad según sus deseos de “elevación” y de civilización.

²¹ Aprendiendo la palabra de Dios. La nota es nuestra.

Para ello está la Misión Andina, por un lado y, por el otro, los planes de la Iglesia, anterior al Concilio, de un adoctrinamiento que busca desterrar cualquier asomo de religión “pagana” o supersticiosa.

La visión que atraviesa las obras civilizatorias y de cristiandad no es otra que la del darwinismo social: los indios no solo están postrados -por eso hay que “elearlos”-, sino que, además, están en una etapa de barbarie y es preciso lograr, con los esfuerzos de personas y organizaciones “bien intencionadas”, como Mencías, Cáritas y Misión Andina, el estado de civilización; es decir, hacer que vivan como deben vivir los hombres en el siglo XX gozando de todos los beneficios de la modernización y, además de bañarse, tener el pensamiento religioso ortodoxo, o sea, correcto. Al parecer, no importa tanto si el sistema de hacienda los tiene como sujetos dependientes a través del peonaje o del *huasipungo*; nunca es visto como relevante el hecho de que el hacendado obtenga, a través de sus representaciones políticas,²² leyes que cada día sometan más a los indios a la vida de la hacienda; de ningún modo es importante, según parece, que la paga de los indios e indias de la hacienda sea en especie y no en dinero; que el endeude a través de los socorros y suplidos sea cada año mayor y que las deudas pasen de padres a hijos. Tampoco parece tener mucha relevancia las acciones de algunos curas que, cómplices con hacendados y tenientes políticos, se aprovechaban de los indígenas para su propio provecho. Lo que importa, según el “elevador” Mencías, con sus religiosas y religiosos, es que los indios aprendan a rezar de memoria las oraciones y a bañarse, así como a celebrar una fiesta religiosamente y no las “orgías” a las que su cultura y tradiciones los tienen acostumbrados.

Si durante la Colonia, personajes como el Virrey Francisco de Toledo y el visitador Cristóbal de Albornoz, entre muchos otros, como nos lo recuerda Gareis (2004),²³ buscaban extirpar las idolatrías, así tuvieran que acabar con las culturas, estos nuevos exterminadores tampoco tuvieron ningún reparo en ensalzar lo suyo y despreciar lo de los demás en una equivocada e inútil misión de arrasar con aquello que no entendían, no querían entender o entendían mal.

Sin embargo, encontramos en el siglo XVIII, dos siglos antes de que Mencías escribiera su

²² Para la época, diputados provinciales y nacionales.

²³ Francisco de Ávila y Juan Sarmiento de Vivero, en el siglo XVII, contra las idolatrías de Huarochirí, en Perú, destruyendo “18.000 ídolos movibles y 2.000 ídolos fijos”; y, de igual modo, y en el mismo siglo, los visitadores y extirpadores de idolatrías, Fernando de Avendaño y Bernardo de Noboa en Cajatambo, también en Perú.

libro, al “Dr. Dn. Manuel Vallejo, cura propio de San Sebastián de Cajabamba”,²⁴ quien, en 1764, escribía, citado por Freile (2003: 89-90), en un espíritu que nos parece lascasiano:

(Los indios) han reflexionado sobre su miseria, maltrato, falta de tierras, opresión y, sobre lo útiles y necesarios que son al Rey y a los españoles, todo lo que debe hacernos más cautos y prevenidos porque sobre estos conocimientos es muy fácil y natural aspirar a mejor fortuna. Los medios que en Dios siento necesarios para recurrir a este peligro en servicio de ambas Majestades²⁵ son, el primero y principal, que se vele por los tribunales y jueces subalternos, en defender a los indios, de las injusticias y opresiones y extorsiones que se les hacen, que verdaderamente son grandes y continuas, tomando para esto extraordinarias providencias, conforme al deseo de su Majestad, porque de aquí nace el ver a los españoles como enemigos, aborrecer la dominación y querer sacudir el yugo. No imponer a los indios presión alguna o bienes, fuera de su tributo,²⁶ que contentos apenas pueden pagar, porque es indecible la miseria con que pasan su vida, su almuerzo grosero y escaso, su vestido áspero, pobre y desabrigado, su cama el suelo sin más colchón que un poco de paja en algunos (...) el verdadero motivo de la rebelión fueron las gañanías,²⁷ pues mientras esto no se habló, no solo no resistieron la numeración, sino que se sujetaron gustosos, y con una especie de gloria... padecen en las gañanías terribles vejaciones de los caciques, mayordomos, etc., fugitivos, amarrados y arrastrados, y solo con violencia notable se sujetan a ellas (...).

Para la misma época, y en un tono similar, Tadeo Orozco y Piedra,²⁸ cura párroco de Licán decía²⁹

Pues no carecemos de verosímiles y bien fundadas noticias de que en estas cercanías hay poblaciones de indios que se han retirado de estos pueblos. La decadencia nos es manifiesta; y

²⁴ ANH/Q, Rebeliones, Caja 2, “Certificación del Dr. Dn. Manuel Vallejo, cura propio de la Parroquia San Sebastián de Cajabamba, Comisario del Santo Oficio de la Inquisición y Capellán del Monasterio de Monjas de esta Villa de Riobamba, Riobamba, 14 de diciembre de 1764.

²⁵ Debe referirse al rey Carlos III y a su esposa la reina María Amalia de Sajonia.

²⁶ Fueron famosas las acciones de los corregidores españoles obligando a los indios a recibir prendas y objetos diversos traídos de España para que los pagasen u obligaran a otros a comprarlos.

²⁷ El mismo Vallejo las describe este aspecto de los llamados gañanes: “Las gañanías han desterrado de esta jurisdicción innumerables indios, es sumo el horror que tienen de esta pensión, ya porque los ocupan de pesadísimos ministerios y en que las más veces por los cargos que les hacen quedan esclavos de por vida.”

²⁸ ANH/Q, Rebeliones, Caja 2, “Certificación del Dr. Dn. Thadeo de Orozco y Piedra, cura propio del pueblo de Licán”, Riobamba, 14 de diciembre de 1764.

²⁹ El cacique o señor étnico se había convertido en una pieza más del engranaje de la estructura de subordinación colonial, en este sentido, la subalternidad le había conseguido ciertos privilegios en esa nueva disposición estamental (Freile 2003).

unos pueblos tan numerosos están hoy casi desolados y no lo atribuyo a otra cosa que a la servidumbre de Mitas; la misma que ha ocasionado la sublevación de este lugar por haberseles impuesto a los indios que estaban en posesión de su libertad, sin haberla hecho nunca, por cuyo motivo se ha hecho horrorosa la Numeración pues han conceptualizado ser ella el origen de esclavitud tan terrible para ellos; ¡y justamente! (...). También los caciques los hostilizan mucho y los destruyen, gravándolos y apensionándolos con la amenaza de darlos para las mitas (Ib. 90-91).

Estos testimonios nos llevan a pensar que la institución eclesiástica no tuvo una postura uniforme con respecto a la situación vivida por los indígenas dentro de los sistemas de repartimiento y encomienda.

Sin embargo, tales posturas debían enmarcarse en las leyes propias del derecho indiano; en otras palabras, en ningún momento esas leyes cuestionaron la supuesta legitimidad del orden impuesto por la Corona española en sus colonias americanas.

El libro de Freile, además de reseñar lo anterior, trae a colación un argumento que nos parece bastante discutible

Todavía en nuestros días, dice Freile, nuestro pueblo tiene una marcada tendencia a guardar fidelidad al grupo de pertenencia, a sus usos, costumbres, mitos y tabúes; fidelidad que se resuelve en solidaridad con el pasado y en hermandad habitual con los coterráneos, lo que a veces se genera en parroquialismo hasta en las grandes ciudades.

Por su larga experiencia de explotación, en que cada logro es fruto de largos esfuerzos tiende a defender a todo trance lo conseguido. Por ello su religión es ritualista: cumplidos tales ritos, Dios bendice lo que se tiene o se desea. Pero la defensa de lo conseguido se realiza individualmente, ya casi no se practica la solidaridad no ritual nuestro hombre ha terminado aceptando el dolor y la muerte como destino-ya-decidió- por otro (el conquistador, la suerte, Dios, el gobierno...), algo que le llega desde fuera, da el sí a ser-para-la-muerte,³⁰ pero no acepta la muerte-por-el-otro, no acepta, en el plano religioso, ser-con-los-otros, busca casi siempre para sí mismo, con las excepciones que ya son tópico, no es solidario, es no solidario (Ib. 18-25).

Esta visión fatalista de Freile se contradice con la manera como los indígenas expresan su deseo de vivir. Los bautizos, los matrimonios, el Carnaval y otras festividades demuestran no solo

³⁰ Frase tomada del libro *Ser y tiempo*, del filósofo Martin Heidegger.

ese querer seguir viviendo como individuos sino como grupo.

Todas estas celebraciones guardan un fuerte espíritu comunitario porque la cultura de los indígenas, muy contraria a la de los otros grupos, es, pese a todas las amenazas y transformaciones, una cultura de lo común, es comunitaria por los lazos intrafamiliares, que se reproduce precisamente a partir de labores cotidianas y expresiones festivas durante el año. Ese concepto que se impuso sobre un presunto fatalismo o resignación es un estereotipo que viene desde la Colonia y que todavía encuentra acomodo en muchas maneras de percibir e interpretar al “indio”. Como ejemplo de eso siempre recurren a argumentar con un tipo de música que expresa esa manera de ver las cosas y de tratar de definir los sentimientos del “pobre indio”, en la soledad de las montañas, en la servidumbre... y, lo que es peor, aplicamos el “paradigma de salvataje”, llorar por aquello que nosotros mismo hemos destruido o ayudado a destruir. Que el régimen de hacienda en Chimborazo fue la versión más dramática de todo el Ecuador, es cierto (Botero Villegas, 2001; 2011), pero no por eso debemos pensar que los indígenas carecieron de un espíritu festivo aún dentro de las mismas haciendas. Está muy bien documentado el hecho de que los indígenas celebraran las fiestas principales aún dentro de la hacienda y, para ellos era esto tan importante, que las celebraban, aunque tuvieran que recurrir a los “socorros” y “suplidos” (Guerrero 1991; Moreno Yáñez 1989; Kingman 1992).

Para concluir esta lectura y reflexión sobre el libro de Freile, podemos decir que el autor constata, para la época en que fue escrita su obra, que aún permanecen muchas de las prácticas y creencias religiosas que fueron propias de los indios durante la época colonial. Si bien nos alejamos de algunas de sus interpretaciones, consideramos que, para los objetivos del artículo, podemos darnos cuenta de que los propósitos de doctrinas y frailes misioneros en la Colonia y de la institución eclesiástica en la República, hasta nuestros días, estrategias como la de la *tabula rasa*, la traducción a las lenguas nativas de catecismos y otros libros religiosos, así como la instauración de numerosas fiestas dedicadas a santos, santas, advocaciones a la Virgen y devociones del Señor, resultaron, según el balance que podemos tener ahora, en cierto modo, poco efectivas. Sin embargo, las transformaciones se dieron, como veremos luego, pero fueron cambios que se realizaron conservando lo que pudiéramos llamar una matriz original. Lo nuevo fue adoptado, adaptado y resignificado para conservar los objetivos primordiales en cuanto a creencias y prácticas.

Las ciencias humanas y sociales, sobre todo para el caso de la antropología religiosa, la

historia de las religiones o la fenomenología y sociología de la religión, deben continuar intentando dar razón de lo que en la actualidad tenemos en cuanto al hecho religioso de los pueblos indígenas. El reduccionismo, los prejuicios y los estereotipos han invadido y contaminado estas interpretaciones dando como resultado simplismos y tergiversaciones de lo que en realidad pudiéramos encontrar allí. Ha habido muchos *a priori* y *topoi*, o lugares comunes, que suponen muchas cosas solo por el hecho de que se está hablando del “indio” y le hacemos cargar todo aquello que, para nosotros y nuestra manera de pensar, es, no solo distinto sino amenazante (Arditi, 1988).

A nuestro parecer, el racismo, la racialización, y los prejuicios de la sociedad con sus pretensiones centenarias de blanquear al “indio”, de integrarlo, de hacerlo “como nosotros” a través de la educación y de las numerosas “tecnologías discursivas”, han estado presentes en la manera de ver al “indio” antes y ahora. Seguimos con esa idea fija y equivocada de que hay que cambiarlo, de que hay que hacerlo a nuestra imagen y semejanza porque nuestro modelo de hombre “occidental y cristiano” es el único válido, nuestra cultura es la única y superior, y nuestra religión es la verdadera y, por eso, hay que terminar con sus creencias y “prácticas supersticiosas”. En el fondo son pretensiones colonizadoras y civilizadoras pensando que nuestro proyecto de sociedad y de organización política es el mejor y único modelo cuando sabemos –o no- que esto está muy lejos de ser cierto, que muy bien documentada está la existencia de sociedades con otros proyectos societales y políticos válidos y alternativos a la actual propuesta neoliberal y globalizadora que busca ser hegemónica (Graeber 2011).

El libro de Recalde (2011: 28-42), en la sección, “Fiestas y celebraciones”, describe diferentes ritos que se llevan a cabo en determinados lugares, tiempos y con determinados motivos a los santos, la Virgen María o a Jesús.

Todas esas celebraciones tienen la particularidad de que, con elementos propios del cristianismo, manifiestan un profundo sentido étnico. Es decir, en la base de tales festividades puede encontrarse un sustrato cultural propio.

Veamos algunos casos al respecto.

Celebración del día de Finados. La celebración del día de Finados marca el inicio del ciclo festivo, como señala el taita Domingo Guamán Upaya, de la comunidad de Shumid

He escuchado sobre los Finados, diciendo que se está pidiendo por los abuelos, tíos, familias fallecidos, nuestros padres haciendo o comprando los panes, cocinando

en las pailas en el lugar donde se daba sepultando sus familias fallecidas, se compartía entre todos. En una ocasión, como si fuera por un castigo de Dios han fallecido 14.700 personas; la gente por incomprensión ha acostumbrado moler el maíz negro y hacer la colada morada para comer (Recalde 2011: 29).

El ciclo festivo inicia la víspera con las celebraciones de “Ángeles somos”: se recorre de casa en casa toda la comunidad, “pidiendo” la colada morada. Se reza en cada casa por las almas de los difuntos, en un lugar preparado para los “ayas”.³¹ Allí se coloca la colada morada y el guagua de pan o *huahua tanda*;³² además, se pone alrededor las diferentes semillas que se van a sembrar durante el año y los productos que se van a cocinar al día siguiente, como ofrenda de las almas.

La celebración de los “Finados” o de los “finaditos”, se refiere a la Conmemoración de los fieles difuntos que la Iglesia realiza el 2 de noviembre de cada año para recordar a quienes murieron siendo fieles a su fe. Sin embargo, esta celebración, por parte de los indígenas de Chimborazo, muestra una serie de particularidades propias que, incluso, las diferencia enormemente de la celebración por parte de los mestizos, aunque estos utilicen elementos comunes como la colada morada y las guaguas de pan.

Un ejemplo de ello es la invitación que se le hace al familiar fallecido a que comparta las viandas que se llevan y depositan cerca o sobre la tumba. Mientras se consumen los alimentos se va hablando con el difunto contándole todo lo sucedido durante el año transcurrido desde la última visita. Se le dice lo mucho que lo extraña la familia y la comunidad, y viene luego la despedida hasta el próximo año.

Dentro de la fiesta que propone oficialmente la Iglesia, los indígenas inscriben su manera particular de celebrar el evento. Hay una especie de fusión o, quizá, una yuxtaposición, de lo tradicional prehispánico, con lo aportado por la doctrina eclesiástica española. Es difícil llegar a saber cuánto de lo teológicamente cristiano está realmente presente en este tipo de celebraciones.

Lo mismo podemos decir con respecto a otra celebración o fiesta, dedicada al Señor de Cobshe.

Esto relata don César Silva, antiguo Síndico de la capilla, quien además cuenta que,

³¹ “Ayas”, en kichwa, ánima, fantasma. Pluralización castellana utilizando la S. En kichwa sería “*ayakuna*”. Nuestra la nota.

³² Pan con forma de niño.

años después, vino la peste bubónica que casi acaba con toda esa gente:

Después de los Finados viene la celebración al Señor de Cobshe,³³ patrono de la lluvia,³⁴ que visita las distintas comunidades del sector en el tiempo de las siembras, a mediados de noviembre y cuando la sequía amenaza a los sembríos.

Se organizaron para hacerle quedar [a la imagen] y pasarle las fiestas que se organizan, desde entonces, en la semana de Pascua, con soldados y otros números más (Ib. 28-29).

Lo más probable es que este poder o capacidad del Señor de Cobshe de intervenir para, mediante procesiones y rogativas, obtener o controlar la lluvia haya sido atributo de alguna deidad celestial o uránica andina en el pasado,³⁵ como puede ser el caso de las llamadas divinidades felínicas.³⁶ Podemos afirmar, para adelantar nuestra argumentación, que antiguas deidades andinas son conservadas, pese al adoctrinamiento eclesiástico de varios siglos, en un ropaje que les permite seguir presentes y actuando eficazmente hoy como lo hicieron en el pasado.

Desde hace algunos años, a mediados de noviembre, se ha hecho costumbre que en petición de lluvia o de “buen año” trasladen la imagen³⁷ hacia Mapahuiña,³⁸ en donde se reúnen de Azuay y Shaglay. Luego pasa al pueblo de Achupallas y, de ahí, a San Antonio de Tacatán, en donde pasan una fiestita con el Señor de Cobshe. Esto sucede en la comunidad. Allí montan a caballo con los gallitos, se dan la vuelta a la plaza. Otros que siguen a los compañeros salen y corren con los gallos. Unos se llaman capitanes y estos son priostes que pasan la misa (Ib. 30).

Aunque la imagen represente a Cristo, referente de la comunidad católica del sector, se puede observar que todo lo realizado es propio de la cultura andina que allí se vive desde época prehispánica.

Nos informan que antiguamente llevaban la imagen por Shumid y otras comunidades aledañas. Algunos dicen que la imagen pasaba seis meses en Achupallas y seis meses en Cobshe.

³³ Cobshe es una comuna perteneciente a la parroquia de Achupallas del cantón Alausí. La nota es nuestra.

³⁴ Es lícito preguntarnos si históricamente se ha dado un proceso de mimetización durante el cual alguna divinidad de la lluvia en los Andes fue asumida por esta imagen del Señor de Cobshe como en otros casos con diversas imágenes de santos y de la Virgen María. Nuestra la nota.

³⁵ “La lluvia es la expresión palpable del poder celeste.” (Gutiérrez Usillos 2003: 113) Nuestra la nota.

³⁶ Gutiérrez Usillos 2003: 114. La nota es nuestra.

³⁷ Del Señor de Cobshe.

³⁸ Otra comunidad también de la parroquia Achupallas.

Este inicio se complementa con una romería que realizan los miembros de la comunidad de Shglay a Guagraurcu en el sector de las Tres Cruces. Ahí llegan en gran cantidad a presentar distintas ofrendas a la Pachamama y a dejar los encargos de sus animalitos, de sus familias y a pedir un “buen año”. Realizan “corridos de gallos” y hay abundante comida y trago. Las “ofrendas” se dejan entre las piedras, en la parte alta del cerro llamado Guagraurcu, donde también se celebra algunas veces la misa.

Veamos otro ejemplo de la manera como, si bien se toma un elemento proveniente del catolicismo, su celebración nos obliga a dirigir nuestra mirada a algo propiamente prehispánico. Notamos claramente la adopción y la adaptación de elementos foráneos con una re-simbolización o re-significación propia de la cultura andina de Chimborazo.

Otra de las celebraciones grandes es la de la Cruz, el día 3 de mayo, cuando se va al Tintillay, en la comunidad de Dalincochas de la Parroquia Sevilla (Alausí)

Este es un lugar sagrado, donde vamos a rezar y se lleva velitas. A cambio, traemos tierrita, piedras del lugar. Ahí hay una roca de encanto. Hay que traer unas piedritas que se botan en el lugar de los ganados y se pone también en el lugar donde se paran los animales. Hacemos esto porque poniendo las piedritas los animales se ponen más bravos; lo mismo hacemos en otros lugares sagrados de la parte baja como en Iltuz o en San Nicolás de Chunchi, en donde se aparece la santa cruz en unas piedras. Igualmente se celebra durante este mes de mayo.

Es un lugar donde hay una pampa grande y en medio hay una gran piedra redonda. Allí se va para celebrar las cruces. En medio de numerosa asistencia, participan la corrida o juego de los gallos y otros divertimentos propios de la zona como los toros, las danzas y presentación de artistas.

Durante el mes de julio se celebra el Corpus Christi (Ib. 33)

Conclusiones

En este artículo hemos hecho un intento por hallar una interpretación válida al estado actual del hecho religioso en los indígenas y mestizos de Chimborazo, hecho que los intentos y estrategias que los misioneros durante la Colonia y en lo que va de la República trataron de introducir para cambiar o aniquilar lo que ellos percibieron como supersticiones y obras del diablo, no tuvieron el efecto deseado. Hemos visto cómo continúan hasta hoy esas prácticas

equivocadamente entendidas como idolátricas o producto del paganismo y propias de mentalidades primitivas.

Lo que hemos podido ver es una diversidad rica en experiencias, ritos, símbolos y signos que buscan y logran, la mayoría de las veces, celebrar alegremente la vida a través de ceremonias, demostrando que no son, ni de lejos, seres-para-la muerte.

Esa diversidad, esa riqueza de experiencias hace poco posible que podamos asirla en unos cuantos conceptos abstractos a los que estamos tan acostumbrados según nuestra manera occidental de pensar. Se nos escapan de las manos y de las teorías que manejamos esas virtualidades que están en las entrañas del hecho religioso de tantas sociedades y culturas. La etnografía nos habla cada día de esa exuberancia de pensamientos, creencias y prácticas que cotidianamente se expresan en todo el mundo dándole sentido a la vida y derrotando, de esta manera, el absurdo y la fatalidad (Eliade 1973).

Ahora bien, la manera de pensar, la mentalidad que da origen a esas permanencias a pesar de, no lo dudamos, las transformaciones que históricamente se han dado, tiene que ver con ese modo de razonar dependiente del ciclo de vida estacional agrícola que se caracteriza por ser repetitivo y se manifiesta a través de un sinnúmero de fiestas y celebraciones con muy pocas variantes.³⁹ Parte de esa mentalidad tiene su origen en las épocas precolombina y colonial, y se mantiene hasta nuestros días resistiéndose a aceptar y adoptar, sin más, nuevas creencias y prácticas religiosas. La cultura del grupo, en este sentido, regula lo que puede asumirse y de qué manera. A través de la institucionalización centenaria de las hermandades y del priestazgo y, mediante las complejas configuraciones sociales que se dan alrededor de imágenes, ideas, creencias y prácticas sacrales, esa mentalidad se contrapone a un razonamiento histórico y a una ética individual y colectiva.

La ciclicidad del tiempo anidado en una cosmovisión agro-céntrica es todo lo contrario al devenir histórico; además, más allá del cumplimiento de las normas y rúbricas que la tradición impone para fiestas, celebraciones y ritos, no hay una exigencia clara y perentoria que obligue a un determinado comportamiento ético como se debería esperar de fiestas que tienen como referente a Dios, la Virgen o los santos. Pero, y aquí podría hallarse el sentido de todo esto, es que el fin último no es obtener, mediante el ritual, una vida moral o ética, una conversión moral, más bien, el beneficio que se busca es tener una buena cosecha o un importante incremento en el número de animales mediante los ritos de intensificación (Botero 1990). Si las cosas se hacen bien, si se

³⁹ Esto lo encontramos en los llamados calendarios agro-festivos o agro-rituales.

realiza el ritual de acuerdo a una tradición que ha demostrado ser efectiva, entonces el ser sagrado o sobrenatural no puede hacer otra cosa que responder positivamente, está obligado a ello. Para decirlo de otra forma, los priostes y priostas, los romeriantes, los que participan en las procesiones y en las fiestas, los miembros de las hermandades, todas las personas que de una u otra manera celebran cada año y en la misma época alguna fiesta religiosa, lo hacen de manera utilitarista y pragmática, es decir, buscan que el ser sagrado al cual se encomiendan se sienta agrado por lo que se le ofrece, y, en contraprestación, deba retribuir generosa y oportunamente de la manera que los oferentes esperan. Sin embargo, si bien es cierto, entonces, que esas celebraciones de los llamados ritos de intensificación son actos interesados que buscan la benevolencia y respuesta deseada del ser sobrenatural al cual están dirigidos, también es cierto que se practican numerosos ritos de acción de gracias u otros medios, como son los exvotos.

Pese a los esfuerzos por purificar esa “religiosidad popular” y de “elevar” al indio para que se aleje de esas formas idolátricas y paganas de entrar en contacto interesado con Dios, esta es la manera de pensar que se ha establecido a través de experiencias centenarias y ninguna idea nueva, por muy buena o interesante que sea y aunque venga de la oficialidad de la Iglesia, va a poder remover, a no ser que, como se dijo, sea adoptada y adaptada por el grupo al panteón conocido, como veíamos antes con respecto al Señor de Cobshe que puede ser visto como “señor de la lluvia”, o la Virgen María, como *mama killa* o *mama luna*.⁴⁰ Para quienes discurren de este modo, no se puede correr el riesgo de poner en duda lo que tradicionalmente se ha considerado y se ha hecho para regenerar la vida de individuos y comunidades aceptando algo nuevo o distinto cuya eficacia no se ha comprobado todavía. Rogativas, procesiones, fiestas, pases, novenas... seguirán realizándose año tras año porque “así ha sido todo un siempre” y es la fe de los mayores, de los antepasados que, en ningún momento y por ninguna razón, puede ser puesta en duda, y menos aún, cambiada.

⁴⁰ En el mes de septiembre se celebra la fiesta de *Koya raymi* que para ofrecer los granos que van a sembrarse. (EA). “La fiesta de la fecundidad y la belleza femenina, es el Koya-Killa Raymi que, de acuerdo a las creencias andinas comprende que cada 21 de septiembre es el fin de la preparación de los suelos y el inicio de los cultivos. La cosmovisión indígena coincide que es el tiempo de escoger las mejores semillas para la nueva siembra en la Pachamama o madre tierra.” Recuperado de <https://www.culturaypatrimonio.gob.ec/variados-eventos-en-cuenca-para-celebrar-la-fiesta-de-la-feminidad-o-koya-killay-raymi/>

“El calendario andino está dividido en dos solsticios y dos equinoccios, todos estos relacionados con el Sol y la Luna vinculados estrechamente con la Tierra para la productividad, los beneficios y la provisión de alimentos. Estas celebraciones forman parte de un ciclo que avanza en espiral y son: el *Pawkar Raymi* (equinoccio, corresponde al Carnaval andino), el florecimiento; el *Inti Raymi* (solsticio, fiesta del sol), tiempo de cosecha; el *Coya Raymi* (equinoccio), la fecundidad; y el *Capak Raymi* (solsticio), la fiesta de la germinación.” Recuperado de <https://www.lahora.com.ec/secciones/el-coya-raymi-es-la-fiesta-de-la-fecundidad/>

Según esto, aunque un componente de ese hecho religioso prehispánico u original permanezca o se conserve invariable, como es el concepto de “muerte-vida”, “desaparición-regeneración” que se da en el ciclo agrario y pecuario propio de esas culturas, por cuanto la *Pachamama*⁴¹ es fundamental, y se depende en todo momento de fuerzas “genésicas” para una buena cosecha o el incremento de los animales para la vida, esas fuerzas o virtualidades son que han sido atribuidas a dioses o divinidades de la naturaleza, han tenido cambios por cuanto ha habido incorporaciones o adopciones, adaptaciones y re-significaciones, y que, pese a ellas, el sentido original de los ritos, en este caso de intensificación, se mantiene.

Veamos un ejemplo que nos puede ayudar a comprender lo que estamos argumentando.

El día Domingo⁴² todas las personas elegidas se trasladan hacia el pueblo, al llegar oyen la misa celebrada por el cura párroco esta misa es celebrada cobrando a los capitanes para que sean anunciados sus nombres, al terminar la misa inicia la procesión con la Virgen a la cual lo llevan los capitanes y a San Resurrección, luego de esta procesión los capitanes realizan los capillos ya sea de bebida, dinero o algunas frutas (Cepeda, José y María Cunduri, 1984: 20-21.26) (FD)⁴³

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.⁴⁴ 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)⁴⁵

Para este tipo de fiesta se ponen de acuerdo tanto el Capitán y el paje. Es la fiesta en honor al Santo Resurrección, ésta se realiza al finalizar la Semana Santa (Chicaiza, 1985: 9-22) (FD)

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

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

⁴¹ Naturaleza.

⁴² De Pascua.

⁴³ Material escrito que se conserva en el Fondo Documental Diocesano de la diócesis de Riobamba

⁴⁴ Surco.

⁴⁵ Entrevista realizada por el autor.

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 desarrolla 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.

Bibliografía

Ameigeiras, Aldo, 2008. *Religiosidad popular. Creencias religiosas populares en la sociedad argentina*, Biblioteca Nacional-Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires.

Arditi, Benjamín, 1988. “El circuito norma diferencia y los micropoderes”, *Revista del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales*, Año XVIII, Número 53, 56-62.

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

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

Botero Villegas, Luis Fernando, 2011. “*Para no ser una carga*”. *Pasado y presente de las comunidades indígenas de Chimborazo*, dos tomos, Editorial Pedagógica Freire, Riobamba.

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

Broda, Johanna, 2009. Religiosidad popular y fiestas patronales. Introducción a la parte IV, *Cosmovisión Mesoamericana y Ritualidad Agrícola. Estudios interdisciplinarios y regionales*.

⁴⁶ 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). En todas las sociedades primitivas y algunas históricas existe una concepción del tiempo como repetición de ciclos. Al final de cada ciclo y al comienzo del nuevo, dependiendo de cada sociedad, se realizan una serie de rituales de finalización y de recomienzo. Estos rituales aseguran la regeneración periódica del tiempo (...) Este simbolismo de la regeneración periódica del tiempo está extremadamente difundido. Encuentra sus fundamentos la mística lunar de las sociedades pre-agrarias (Risoto 2014: 42.43).

Joahanna Broda y Gámez, A. (Coordinadoras), Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. pp. 279-282, México.

Cepeda, José y María Cunduri, 1984. *La cultura indígena en la Parroquia de Columbe*, Instituto Normal Superior Bilingüe “Jaime Roldós Aguilera”, Colta, Chimborazo.

Chicaiza, Manuel, 1985. *Estudio de la Comunidad de “Calancha”*, Instituto Normal Superior Bilingüe “Jaime Roldós Aguilera”, Colta, Chimborazo.

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

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

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

Gareis, Iris, 2004. “Extirpación de idolatrías e identidad cultural en las sociedades andinas del Perú virreinal (siglo XVII)”, *Boletín de Antropología*, Vol. 18 N° 35, Departamento de Antropología, Universidad de Antioquia, Medellín, pp. 262-282.

Giménez, Gilberto, 1978. *Cultura Popular y Religión en el Anáhuac*, Centro de Estudios Ecuménicos, México.

Gómez Arzapalo, Ramiro Alfonso, 2011. “Aportes teóricos a la reflexión sobre la Religiosidad popular. Enfoque interpretativo desde la antropología y la historia”, *Libro anual*, N° 13, Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos-ISEE, Arquidiócesis de México, México D. F, pp. 313-330.

Gómez Hoyos, Rafael, 1945. *Las Leyes de Indias y el Derecho Eclesiástico, en América Española e Islas Filipinas*, Universidad Católica Bolivariana, Medellín.

Graeber, David, 2011. *Fragments de antropología anarquista*, Virus Editorial, Barcelona.

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

Guerrero, Andrés, 1991. *La semántica de la dominación: el concertaje de indios*, Libri Mundi, Quito.

Guilcamaigua, Doris y Edwin Chancusig, 2011. *El Calendario Agrofestivo y la Cartilla del saber*, Proyecto Educativo Kawsay, Diócesis de Riobamba-Dirección de Educación Bilingüe Intercultural de Chimborazo-Manos Unidas de España, Editorial Pedagógica Freire, Riobamba.

Gutiérrez Usillos, Andrés, 2003. “El dios de las tormentas y divinidades de la lluvia”, *Anales del Museo de América*, N° 11, pp. 103-118.

Juárez, Alicia y Ramiro Gómez Arzapalo, 2016. “Un análisis de exvotos: vinculaciones humano-divinas en las dinámicas religiosas populares”, Padrón Herrera, María Elena y Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, (comps.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, pp. 279-301.

Kingman, Eduardo, 1992. “Andrés Guerrero, La semántica de la dominación: el concertaje de indios”, *Procesos. Revista ecuatoriana de historia*, Número 2, 149-152.

Lévi-Strauss, Claude, 1997. *El pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura Económica, Bogotá, D. C.

Luque Agraz, Elin et al., 2000. Imágenes poderosas: exvotos mexicanos, *Retablos y exvotos*. Museo Franz Mayer/Artes de México, México, pp. 32-53.

Matrone, Davide, 2019. *Cómo la pedagogía crítica de P. Freire fue interpretada por parte del Monseñor Leónidas Proaño durante la implementación de la radiofónica del Chimborazo en términos educativos*, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito.

Mencías Chávez, Jorge, 1962. *Estudio de la elevación socio-cultural y religiosa del indio*, Oficina Internacional de Investigaciones Sociales, Bogotá.

Moreno Yáñez, Segundo, 1989. “Ecuador, una nación de nacionalidades”, *Ecuador Multinacional. Conciencia y cultura*, Abya-Yala-CEDECO, Quito, 13-32.

Navarrete Cano, Juan, 2016. “Conflicto y territorio. Notas sobre el catolicismo popular latinoamericano”, *Intercambio. Anuario del intercambio cultural alemán- latinoamericano*, Tomo 3, 2011-2014, Liverlag, Berlín.

Pineda González, Carmen Eufracia, 2013. *Mujeres y Teología de la liberación en Riobamba y Quito: los decenios de 1970 y 1980*, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito.

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

Risoto, Lucas, 2014. “Lo sagrado en Mircea Eliade”, *Claridades. Revista de Filosofía*, 6, Universidad de Málaga, pp. 33-48.

Solo de Zaldívar, Víctor, 2000. El “desarrollo comunitario” como modelo de intervención en el medio rural, Centro Andino de Acción Popular, Quito.

Vargas Alzamora, María Augusta, 1994. *El chiquita Pichay o las limpias de la mala suerte: trayectorias individuales y referente colectivo de identidad*, FLACSO, Quito.

