

CHIMBORAZO: TIEMPOS Y ESPACIOS SAGRADOS. UNA APROXIMACIÓN DESDE LA ANTROPOLOGÍA Y LA HISTORIA DE LAS MENTALIDADES¹

Luis Fernando Botero Villegas²

Resumen

En este artículo me propongo reflexionar sobre lo que pudiera llamarse la mentalidad agraria, repetitiva, agro-céntrica o estacional propia de muchos habitantes de la Provincia ecuatoriana de Chimborazo.

Estudio igualmente el papel de los ciclos vitales explicitados en los calendarios agro-festivos o agro-rituales, así como el rol de los sueños en la constitución de esa mentalidad agro-céntrica y en la religiosidad popular.

Palabras clave: mentalidad estacional, sueños, ciclos vitales, religiosidad popular.

Abstract

In this chapter I intend to reflect on what might be called the agrarian, repetitive, agro-centric or seasonal mentality typical of many inhabitants of the Ecuadorian Province of Chimborazo.

I also study the role of life cycles explicit in agro-festive or agro-ritual calendars, as well as the role of dreams in the constitution of this agro-centric mentality and in popular religiosity.

Key words: seasonal mentality, dreams, vital cycles, popular religiosity.

¹ “El término mentalidades se ha usado desde principios del siglo XX para la representación de la cultura y estructuras sociales que los individuos de una determinada sociedad tienen sobre el mundo social.” Recuperado de <https://es.wikipedia.org/wiki/Mentalidades>

“Más que de mentalidad, debía hablarse de un ‘imaginario colectivo’ en tanto que lo que se pretendía era estudiar ‘los comportamientos y las representaciones colectivas inconscientes’. Para Vovelle, el concepto de mentalidad obedecía pues, más que a una teorización sistemática —como la ideología—, a una práctica voluntariamente empírica y, por lo tanto, ampliaba el campo de investigación en tanto una prolongación más fina de la historia social.” (Vovelle, 1982, p. 7).

“Algunas sociedades, o sectores de ellas, *se desarrollan durante generaciones, siglos a veces, empujadas por las mismas ideas matrices*. Pareciera que las acciones que perpetúan fueran de más larga duración mientras más cerca están de acumulaciones mentales primordiales que el hombre hace en su inconsciente colectivo.” (Mellafe Rojas, 2004; *mías las cursivas*).

“La historia de las mentalidades [...] se sitúa en el punto de conjunción de lo individual con lo colectivo, del tiempo largo y de lo cotidiano, de lo inconsciente y lo intencional, de lo estructural y lo coyuntural, de lo marginal y lo general. El nivel de la historia de las mentalidades es el de lo cotidiano y de lo automático, lo que escapa a los sujetos individuales de la historia porque es revelador del contenido impersonal de su pensamiento.” (Le Goff, 1978).

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

INTRODUCCIÓN

Este artículo tiene como propósito reflexionar acerca de la mentalidad agraria, repetitiva o estacional³ de lo que pudiera ser la gran mayoría de habitantes de la Provincia de Chimborazo en Ecuador.⁴

Entiendo como mentalidad agraria o estacional aquella manera de pensar todavía dependiente de un pasado en el cual las prácticas rurales influyeron en la forma como los habitantes del campo representaron su mundo. Estas representaciones,⁵ estructuradas gracias a símbolos, imaginarios⁶ e ideas, se encontraban adheridas a una vida agraria o agrícola y, en este sentido, estacional, regida por los tiempos de siembra y cosecha y todos los momentos intermedios entre estas dos estaciones, las cuales tienen especial relación con las temporadas de lluvia y sequía.

La vigencia de una forma particular de mentalidad diferente a la occidental y que es reconocible en la prehistoria, en civilizaciones etnográficas, y en determinadas manifestaciones y estratos sociales de nuestra propia cultura pareció ser un hecho irrefutable. (Cordeu, 1980, p. 187).

³ Hay quienes hablan de “culturas agro-céntricas” (Arratia Jiménez, 2001).

⁴ Para hacernos una idea de las personas a las que me refiero en este ensayo veamos la siguiente demografía:

Población total: 611.421 habitantes (septiembre de 2015, no se encontraron datos más recientes).

Población urbana: 330.680 hab. (62%), Población rural: 198.722 hab. (38%). Pero, como expondré a lo largo del trabajo, la población de Riobamba y otros centros urbanos es mestiza e indígena que, en los últimos 20 años, se ha desplazado del campo.

Según su cultura, los chimboracenses se autoidentifican como:

Población mestiza (%): 59.4, Población indígena (%): 32; Población blanca (%): 7.2; Población afroecuatoriana (%): 1; Población montubia (%): 0.3; Otros grupos (%): 0.1.

Recuperado de https://es.wikipedia.org/wiki/Provincia_de_Chimborazo

A estos datos hay que añadirle algunos comentarios. Primero, muchos de los mestizos e indígenas que viven en la ciudad tienen procedencia rural. Se han desplazado, en migración interna, del campo a los centros urbanos de la provincia y de los cantones. Segundo, el porcentaje de indígenas es mayor si se toma en cuenta el fenómeno del ocultamiento mediante el cual los indígenas encubren su identidad en un intento por pasar inadvertidos en Riobamba y centros cantonales como respuesta a la discriminación y al racismo. Tercero, en cuanto a la población “blanca”, desconozco los criterios para que cerca de 44.000 de los habitantes de la Provincia se autoidentifiquen de esta manera.

⁵ Debemos entender “las representaciones sociales como aquellas formas de pensar que se basan en las creencias compartidas, y dan cuenta de un conocimiento originado socialmente, utilizado y compartido por los miembros de un grupo para dirigir sus conductas.” (Zubieta, 2009, p. 469).

⁶ “Imaginario es el conjunto de representaciones (imágenes, signos, símbolos) mediante las cuales el ser humano organiza y expresa simbólicamente su relación con el entorno; todos los procedimientos del pensamiento humano. Desde una perspectiva social, es el conjunto de representaciones que las sociedades elaboran, desde las cuales se perciben sus relaciones con el entorno. La realidad de esas representaciones reside en su propia existencia, en su impacto sobre las mentalidades y los comportamientos, y en su capacidad de influir sobre la toma de decisiones.” (Quijada, 2009, p. 289).

Por supuesto, no estoy hablando aquí de una mentalidad arcaica, primitiva o pre-lógica, a la manera como lo hacía Levy Bruhl en su libro *La mentalidad primitiva*. De hecho, no hay dos mentalidades, una racional y desarrollada y otra primitiva y mágico-religiosa. Lo que existe, según Geertz (1973, p. 140), son estrategias que las personas tienen para captar situaciones y la manera en que esas personas llegan a arreglos con ellas. “Lévy-Bruhl argumentaba que las ‘mentes primitivas’ eran incapaces de pensamiento histórico, abstracto o lógico, y que tendían a pensar el ‘aquí y ahora’, y a entender poética y metafóricamente.” (De Vet, 2005, pp. 271-272). No es de eso de lo que voy a hablar aquí, si bien es cierto que en algún momento tendré que asumir aspectos como el de la falta de perspectiva o de las consecuencias que ciertos comportamientos y acciones puedan llegar a tener y que no son previstas por estas personas.

De una manera todavía empírica, podemos darnos cuenta de una serie de conductas de quienes, pese a vivir en Riobamba y en las cabeceras cantonales, siguen arrastrando esa mentalidad adherida a las representaciones propias del medio rural, lo cual puede observarse en la resistencia, no consciente a veces, que tienen con respecto a otro tipo de ideas y prácticas, fundamentalmente religiosas (Pinto Rodríguez, 1992).⁷ Esa adhesión de estas personas a tradiciones y costumbres religiosas no es un simple capricho, corresponde al deseo de mantener aquello que para ellas es sustancial, como si al perder tales formas de expresarse quedarán sin piso y solo les espera el vacío y el vértigo. Esas tradiciones no tienen sentido en sí mismas, están orientadas a mantener aquellas relaciones adecuadas con los seres sobrenaturales para garantizar la regeneración de la vida de la naturaleza y sus propias vidas.

Ese particular imaginario sobre Dios, la Virgen, los santos y otros seres considerados como sagrados o sobrenaturales, el temor a los castigos por dejar de observar algún compromiso ritual, las prácticas festivas invariables –que se apoyan en una mentalidad originada por un calendario cíclico que responde a las tareas agrícolas- como los pases del Niño y el Carnaval, los sueños y sus interpretaciones propias, nos advierten de un modo de razonar todavía arraigado en tradiciones y costumbres que pueden ser rastreadas hasta la época colonial o antes, inclusive.

⁷ Pienso que en este momento puede introducirse el concepto de “economía moral”, utilizado por Thompson (2000), Scott (1977); si bien el concepto fue acuñado para referirse a momentos críticos en la economía de un grupo o una sociedad que reacciona cuando siente que está al borde de perder algo realmente fundamental para su vida, pienso que puede utilizarse en el sentido de que las personas del campo y las que migraron a las ciudades se mantienen aferradas a ideas y prácticas religiosas porque, de manera no consciente la mayoría de las veces, sienten amenazada su identidad por las ideas nuevas que provienen de la reforma litúrgica y de otras reformas desde el Concilio Vaticano II.

Podría igualmente pensarse que ideas y prácticas estacionales, por llamarlas de alguna manera, son fruto, repito, de una forma de pensar agraria vinculada con los ciclos agrícolas y de estación, pueden encontrarse no solo en personas de edad o mayores; lo cierto es que también las hallamos en las nuevas generaciones. A pesar de asistir a colegios y universidades, de gozar de las nuevas opciones tecnológicas, los jóvenes, tanto hombres como mujeres, continúan con una estructura mental, una especie de arquetipo, que pudiéramos caracterizar como de un débil razonamiento histórico y del cual la crítica o la previsión están ausentes. Esa estructura mental es, pudiera decirse, como un molde o un marco en el cual se van a recibir e interpretar los conocimientos que van llegando día a día a través de la educación, los medios de comunicación y otros medios.

En síntesis, sigue primando esa mentalidad cíclica agraria que influye permanentemente en lo que se piensa, se dice y se hace. Es, en términos de Bourdieu (2007), la *doxa* nunca impugnada, nunca puesta en tela de juicio porque permea la vida de todos aquellos que la llevan a través del tiempo; es una especie de superestructura que acompaña a personas y grupos a través de sus historias individuales y colectivas.

Sin caer en estereotipos, para el caso de algunas de esas personas, pueden ser halladas en la ciudad y fácilmente detectadas o diferenciadas por su manera de vestir, de hablar, de comportarse y de razonar.

Su marco interpretativo o el universo de sus ideas no solo es restringido, sino que está moldeado por esa mentalidad agrícola-estacional-religiosa. En este sentido, locuciones como cuidaráse, venídose, esperaráste, avisaráme, estése, darás haciendo, ¿y su gracia? –para preguntar por el nombre de una persona-, ¿mande?... , así como el “uso excesivo del gerundio, debido probablemente a un arcaísmo proveniente de la sintaxis castellana del siglo XVI” (Espinoza Apolo, 2000, p. 72), son formas de hablar que reflejan, a través del lenguaje, la permanencia de esa mentalidad, de esa forma de pensar todavía casi inmune al presente.

Ahora bien, esa mentalidad cíclica o agraria se manifiesta, entre otras cosas, en una sacralidad tradicional prácticamente inmutable, es decir, en una religiosidad propia de las sociedades tradicionales, y en una historia que es arquetípica y repetitiva (Eliade, 2001). “Al estudiar esas sociedades tradicionales, un rasgo nos ha llamado principalmente la atención: su rebelión contra el tiempo concreto, histórico; su nostalgia de un retorno periódico al tiempo mítico de los orígenes.” (Eliade, Ib. p. 5). Para Cazeneuve (1967) esa mentalidad, que él llama mística, persiste en las sociedades occidentales y realiza comunión entre los seres del “más allá”. De igual manera, afirma, las experiencias de quienes participan de esta mentalidad son más afectivas que cognoscitivas, prima el sentimiento sobre el pensamiento, es más

emocional y menos racional. El carácter fundamental de esa mentalidad es lo místico o piadoso y, oponiéndose al evolucionismo social, Cazeneuve señala que esa manera de pensar y de interpretar o sentir las cosas, no es una fase del proceso evolutivo, sino una forma de sentir y pensar que puede existir y permanecer en cualquier sociedad.

Entonces, esa mentalidad periódica, cíclica, mística, estacional o tradicional, está influenciada o regida no solo por el pasado sino, sobre todo, por una sacralidad, una religiosidad y una ritualidad del mismo orden. Lo religioso o místico –en su sentido más amplio-, como aspecto principal y el más influyente, está unido a los ciclos agrícolas y a aquellas fuerzas pensadas como “sobrenaturales”⁸ que intervienen durante los tiempos de siembra y cosecha y toda la ritualidad que se despliega dentro de esos dos períodos y en otros durante el año agrario. Esa sacralidad y su respectiva ritualidad crean las llamadas “condiciones imaginarias de reproducción” (Godelier, 1974), asociadas con el tratamiento oportuno y adecuado que debe darse a la tierra.

Las festividades asociadas a esos momentos, según Leach (citado por Carbonell, 2004, p. 21), dieron origen al calendario tal y como lo conocemos. Las estaciones y los tiempos agrícolas asociados a ellas, marcaron el inicio de otros momentos a través del año: “hablamos de medir el tiempo como si el tiempo fuera un objeto concreto que esperara ser medido. De hecho, *creamos el tiempo* al crear intervalos en la vida social. Antes de esto no hay tiempo que pueda ser medido” (*cursivas* en el original). Surgen, entonces, los calendarios agrofestivos⁹ “paganos” primero y cristianos después.

La gente de las ciudades o centros urbanos de la provincia todavía conserva el temor de pasar debajo de una escalera, se preocupa cuando quiebra un espejo o derrama sal, y se asusta al ver un gato negro o escupe cuando ve un animal muerto. Comparten con gente de las ciudades esos temores que hacen que los aviones no tengan una silla número 13 y los edificios tampoco un piso con ese número, lo cual se refleja en el ascensor que pasa del piso 12 al 14. Esa mentalidad se arrastra por todas partes y en todos los periodos de la historia. Igualmente, se preocupan y atemorizan cuando encuentran dificultades o piensan en que no podrán cumplir con “pasar la fiesta” del Niño, de alguna Virgen o del santo patrono. De hecho, encontramos testimonios innumerables y muy gráficos acerca de lo que les “hizo el Niño” por no haber pasado esa fiesta o por no haberla pasado bien, es decir, por no haber invertido el

⁸ No solo Dios, los innumerables santos o la Virgen, sino otras fuerzas que actúan positiva o negativamente en relación con la observancia o no de cierta ritualidad.

⁹ Que representan los “ciclos de vida” (Arratia Jiménez, 2001).

suficiente dinero para que la fiesta fuera más ostentosa. A una señora le quemó la casa, en cambio a otra la salvó de que se la quemara por haber cumplido con la obligación respectiva.

Repito, no estoy haciendo alusión aquí de la mentalidad pre-lógica, arcaica o primitiva tal y como fue definida a principios del siglo XX, estoy, por el contrario, tratando de identificar el tipo de pensamiento o modo de razonar que poseen los habitantes de las comunidades rurales y de quienes habitan en las ciudades provenientes de esas áreas, tanto indígenas como mestizos.

**PRÁCTICAS AGRÍCOLAS, CALENDARIOS AGRO-FESTIVOS
Y PENSAMIENTO CÍCLICO ESTACIONAL**

ESQUEMA PRELIMINAR BASADO CALENDARIO AGROFESTIVO							
ÉPOCAS	MESES	AGRICOLAS	SUENOS SEÑALES Y SECRETOS	FIESTAS	COMIDA	RITUALES	ASTROS
LLUVIA	ENERO	NACE LAS PAPAS A LOS 45 DIAS DE SEMBRAR	SILVO DE PACHARO MIRLO D. UN MES	VISITA FAMILIARES POR AÑO NUEVO	AÑO NUEVO PAPAS CON CUY	CANTO EN LA BARRA DE FICHIRON	PASE DE LUNA EN LUNA TIERNA
LLUVIA	FEBRER.	PRODUCE PAPAS Y HABAS	LLORANDO BEBE LAS PAPAS Y LAS HABAS 1- APOQUE	LOS HOMBRES DIS- DE HUARMITUCUSHA	CHANCHO CHAMUS CADO PAPAS Y CHICH	ROMERIA AL SEÑOR DE LA MISERICORDIA DE PALMIRA	LLUNA TIERNA
LLUVIA	MARZO	APARECE LA FLOR	CAE LLUVIA LAS MILTRES NO ENTRAR, CHACRA COJE LANCHA	EN ESTA ÉPOCA LA GENTE HACE CHIWIL	PREPARACION DE FANESCA CON GRAN	CAMINATA AL SEÑOR DE ABOVIA DE PALMIR LEVANDO FLORES	LLUNA TIERNA
LLUVIA	ABRIL	COMIENZA COSECHA DE HABAS VERDES	COMIENZA AMARILLO DESDE LAS RAICES	LOS INAN GRANOS TIERNOS BRINDAN A LA FAMILIA - ACHAVINA	HABAS TIERNAS CON PAPA CUCHI CARI UCHU	ORACION DE AERA A PACHAMAMA	LLUNA TIERNA
LLUVIA	MAYO	APARECE EL PULLU DE PAPA	CAE GRANIZO	ANIVERSARIO DE LA BATALLA DE PIZHINCHA	LOS INAN HABAS TIERNAS Y CHOCLO	ROMERIA AL VIRGEN DE QUINCH LEVANDO	NOCHE DE LAS ESTRELLAS
SEQUIA	JUNIO	COSECHA DE PAPAS CON AZADON	EL DIA DEBE ESTAR BIEN DESPETADO	ROMERIA A PARANO ALATAWAN	CARI UCHU	PERIGRINACION AL VIRGEN D. QUIN.	DESPEJA EL CIELO
SEQUIA	JULIO	DESCANSA LA TIERRA	MEJORAR LA TIERRA CON ABOVO	LOS NIÑOS SALEN DE VACACION, AYUDAN	PAPA PELOTA PAPA REBUERTO EN MACHICA	ROMERIA ALATAWAN LEVANDO CUCAYO	ESTRELLAS FUERTE SOL.
SEQUIA	AGOS.	BARBECHO DEJA UN MES QUE PUEDA EL TERRENO	LA TIERRA SECA FACILITA EL TRABAJO	CAMPAÑAS EVANGELICAS	COMEN TOSTADO HABAS Y MAÍZ	CAMINATA A SANTA ROSA DE UNA FIESTA INDIGENA	LLUNA LENA
SEQUIA	SEP.	CRUZA DEL TERRENO	VIENE EL PACHARO MIRLO LLEVA LA SIEMBRA	CAMPEONATO DE FUTBOL Y PREMIAZION A LOS EQUIPOS	LOCRO DE OCA HABAS PELADAS	CONCURSO DE CANTO RELIGIOSO A LA VIRGEN ZETRUJIS	FUERTE SOL
SEQUIA	OCT.	DESPUES DE LA CRUZA ESTE MES QUEDA EN DESCANZO PARA SEMBR.	APARECE EL ARCO IRIS SE OSCURECE EL CIELO	FIESTA DE PACHAMAMA PARA INICIAR LA SIEMBRA	COLADA DE HABAS Y MAÍZ	EN EL SITIO DONDE VAN A SEMBRAR DAR ERAC. A DIOS Y PACHAMAMA	AMBLADO EL CIELO, OSCURECE
SEQUIA	NOV.	SIEMBRA GRANDE DE PAPAS DE 21 A 25 H.	LA SEMILLA COMIENZA A NACER DONDE STABA ENDULZANDO. BOTAR HUESOS DE CUY.	DIA DE LOS DIFUNTOS VISITA AL CEMENTERIO	COLADA MORADA WAWA DE PÁN	VISITA DE LOS ANGELES A LAS CASAS PIDIENDO CUANDA MORADA CUBRO	LLUNA LENA
LLUVIA	DIC.	NACE LAS PAPAS Y HABAS EN UN MES	EXISTE FUERTE VIENTO LLEGADO DE CULTA PATOS	DRAMATIZACION DE NACIMIENTO DE JESUS	LOCRO DE CUY Y CHOCLO	SE BAÑAN A LA MA- DRUGADA EN PUNIN HUAYCO	LLUNA NUEVA ADIK TUTA

Foto N° 1. Esquema para elaborar el calendario cíclico agro-ritual (Mía la foto)

Tanto indígenas como mestizos, de manera explícita o no, manejan durante todos los días del año en sus comunidades los llamados calendarios agro-festivos;¹⁰ aquellos calendarios que vinculan las labores agrícolas con las fiestas religiosas, con las señales del tiempo o del clima, con la aparición de ciertos animales y, asimismo, con el mundo de los sueños.



Foto N° 2. Calendario Comunidad Sablog San José

Estos calendarios, elaborados de esta manera, explicitan saberes y prácticas de los Andes en toda la Sierra de América Latina, en Ecuador y, para nuestro caso, en Chimborazo. Si observamos detenidamente los ejemplos que presentaremos a continuación veremos un importante número de componentes que muestran aspectos técnicos, climáticos, pero, igualmente, elementos propios de la cosmovisión y cultura de los habitantes andinos

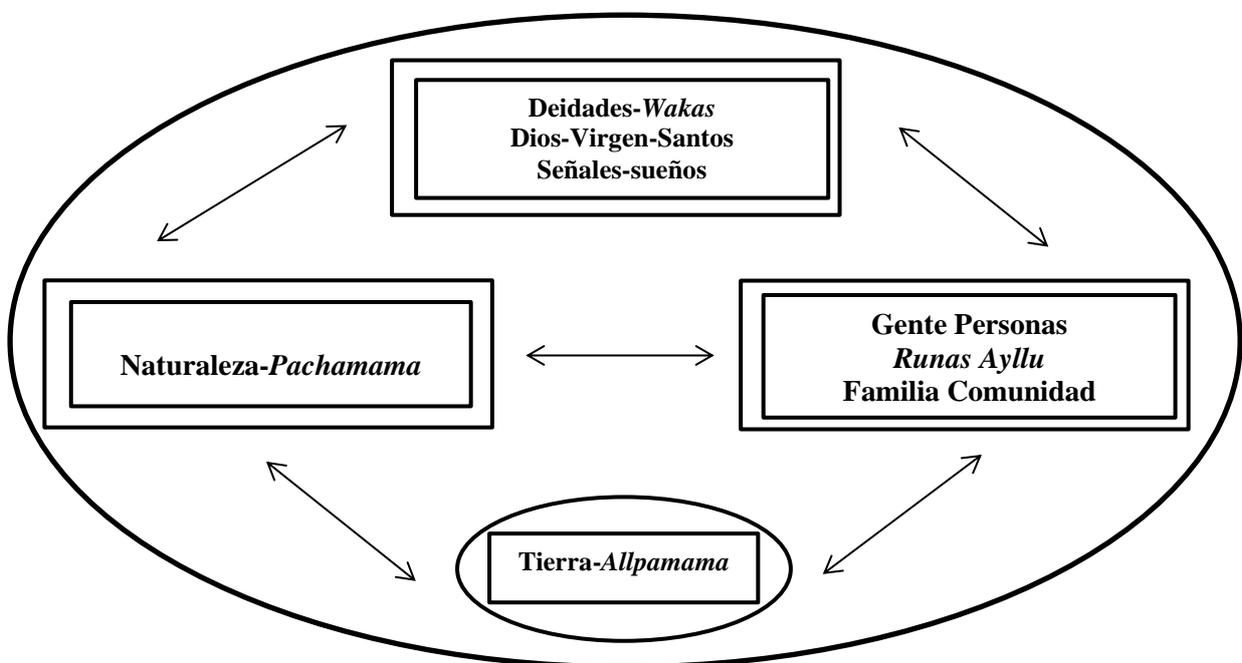
Las percepciones son evidentemente distintas; sin embargo, tales relaciones e interacciones ocurren durante el año cíclico agrícola asociado al año de fiestas religiosas con sus respectivas ritualidades que son manifestaciones de creencias y saberes.¹¹ Estas creencias

¹⁰ Llamados también agro-rituales (Lecoq, 2003) o *muyuy wata* (Arratía Jiménez, 2001).

¹¹ “Las fiestas populares como manifestaciones de la voluntad colectiva y de la experiencia de regocijo común exaltan a la comunidad celebrante y a los elementos constitutivos de su interés colectivo, como son los programas de actos. La fiesta es, entonces, un tipo específico de acción conjunta, es, ante todo, en palabras de Antonio Ariño, ‘acción simbólicorritual, cíclica, recurrente y periódica [...] la fiesta se

y saberes son una mezcla de alegría, agradecimiento y temor. Lo lúdico se entremezcla con lo religioso expresado a través de ritos, oraciones, cantos, acciones, comportamientos, símbolos, ideas, creencias... Pero, igualmente, el temor está presente. El temor de no poder llegar a cumplir con todos los requerimientos necesarios para complacer a aquellos seres que pueden conceder o no las condiciones para una buena cosecha, el incremento en el número de animales o, de igual modo, la salud necesaria para el trabajo diario.

El siguiente gráfico¹² se inspira en un intento por visualizar las mutuas relaciones e interacciones que se establecen entre los habitantes de las comunidades rurales tanto mestizas como indígenas. Por supuesto, las relaciones se constituyen de acuerdo a las culturas de unos y otros tomando en cuenta sus respectivas cosmovisiones o maneras de ordenar y representarse el cosmos o mundo.



Esta dependencia en cuanto a los compromisos que se establecen para mantener las buenas relaciones con los seres benefactores y tutelares marca la manera de pensar y de

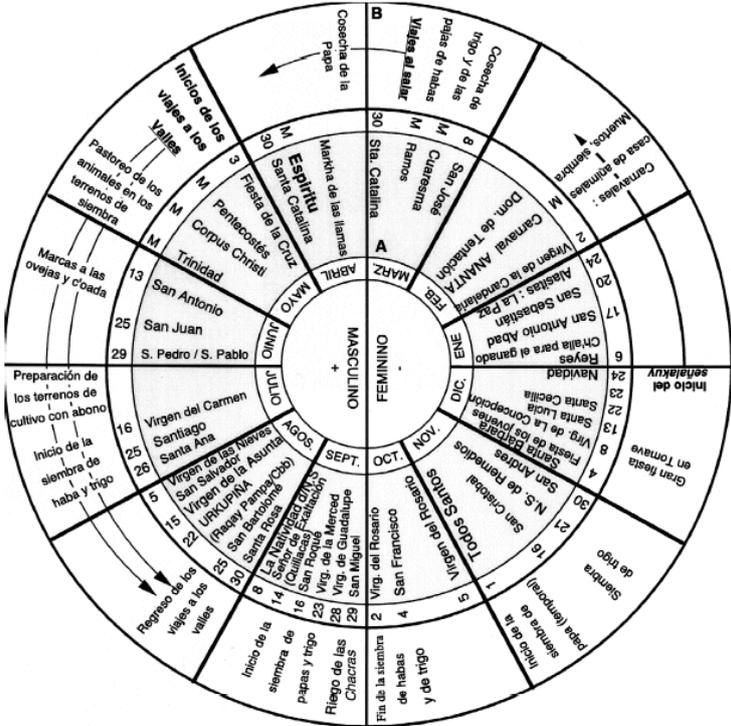
entiende como un producto social que expresa y refleja los valores, creencias e incluso intereses del grupo o grupos que la protagonizan' (1992, p. 15). Es mucho más que el pretexto de la congregación, es más que la reunión espontánea de individuos alrededor del licor y el jolgorio. Es un evento en el que se manifiestan de manera excepcional los diferentes modos de la práctica colectiva. En ella se hacen aprehensibles las lógicas del poder, tanto en la transgresión y la disputa como en la cohesión y la reafirmación identitaria. Las fiestas populares son eventos privilegiados de la vida en comunidad, y son al mismo tiempo transitivas y reflexivas: la colectividad celebra algo y se celebra a sí misma (Ariño, 1992). Es por esto que en ellas podemos evidenciar los elementos más sutiles de la configuración de las relaciones sociales." (Lara Largo, 2015, p. 149; mías las *cursivas*).

¹² Se elabora con base en: <https://es.scribd.com/presentation/153923373/Calendario-Agrofestivo-y-Ritual-Diapositivas>

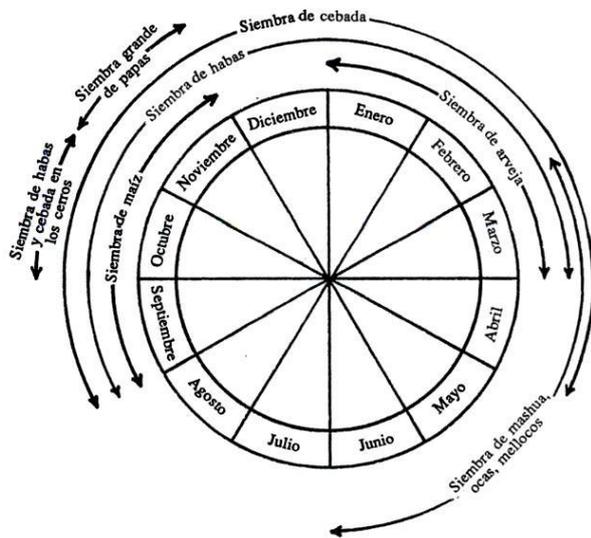
actuar, lo cual se ve reflejado en ese calendario agrario, festivo y ritual propio de las personas que habitan las comunidades rurales indígenas y mestizas. Dichas creencias, prácticas y comportamientos son transmitidos de padres a hijos y se convierten en algo básico para su accionar cotidiano en el mundo de la vida, en el cual se relacionan íntimamente las personas que viven en una sociedad determinada con la cultura que le corresponde.



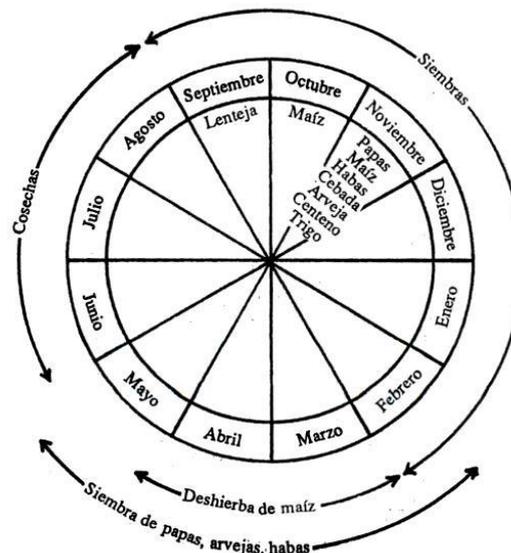
Foto N° 3. Comunidad de Tabialpamba (Mía la foto)



Esquema del calendario agro-ritual de la comunidad de Ventilla, departamento de Potosí, Bolivia, a partir del calendario católico-andino (Lecoq, 2003)



Ciclo agrícola de Achupallas
(Botero Villegas, 1990, p. 42)



Ciclo agrícola de Calpi
(Botero Villegas, 1990, p. 46)

En los gráficos que representan y explicitan los calendarios mentales que las personas de las comunidades poseen, encontramos, entonces, esa manera de razonar estacional, cíclica y repetitiva. Es, si se quiere, un eterno retorno de lo mismo. Son pocas las variantes que se puedan establecer tanto en los calendarios como en las estrategias y acciones de las personas con respecto a su manera de vivir. El mundo de las creencias, celebraciones y rituales es prácticamente incuestionable y, por lo mismo, tampoco puede ser objeto de cambio o transformación. Ese calendario, que obedece a una manera de pensar y de actuar, es casi un arquetipo para vivir la vida sin sobresaltos, sin riesgos y evitando, en lo posible, los cambios para no poner en cuestión y en riesgo ese mundo conocido y amigable que proporciona seguridad, bienestar y sosiego. Lo nuevo, tanto en ideas como en comportamientos, es visto con bastante recelo y solo muy pocos componentes pueden llegar a ocupar espacio en ese mundo después de haber recibido un tratamiento que le despoje de aquello que pueda llegar a ser virtualmente una amenaza para el grupo o comunidad. En otros términos, la frase de “siempre ha sido ha así”, o recurriendo a su versión arcaica que todavía se escucha: “es que así ha sido todo un siempre”, pone en evidencia una serie de certidumbres y tradiciones que no deben ni pueden ponerse en tela de juicio.

La gente que todavía vive en el campo y aquella que se ha desplazado del campo a la ciudad sabe esto, nunca elaboró un gráfico que mostrara el saber y la experiencia de todo lo que está contenido en él. El calendario, en su forma mental, está ahí, es un conocimiento estandarizado en el sentido de que la mayoría de miembros de la comunidad, si no todos, lo guardan en su memoria, lo comparten, y van haciendo uso de él día a día. Pero siempre, la

referencia es a algo muy concreto: la tierra o *allpamama* y el tratamiento que ésta debe recibir.



Analicemos ahora una sección del dibujo presentado más arriba correspondiente al calendario agro-festivo del maíz de la comunidad Sablog San José del Cantón Guamote.¹³

Aparecen los meses de octubre, noviembre y diciembre. Cada mes está conformado por varios niveles en los cuales aparecen los trabajos agrícolas correspondientes, la referencia a seres sagrados, las fiestas, las señales llevadas cabo por ciertos animales, actividades de la comunidad, rituales, espacios sagrados... entre otras cosas.

Transcribo y describo, respetando la grafía, lo que aparece en cada uno de los meses.

oct 20.22 hasta luna llena; -dibujo de una persona utilizando un azadón-; 15-18 de octubre siembras de maíz; TIEMPO DE SIEMBRA; SE REZA A DIOS QUE DÉ A TODOS LOS HIJOS; SE DA UNA MUCHA¹⁴ A La Semilla Y Se Pone Haciendo +; CUVIVI (se hace un dibujo de esta ave); yana Fuyo; SHULPU -se dibuja a un ave- SEÑA QUE VA A LLOVER; SE LLEVA A LA SEMILLA Y AL SUELO A OÍR MISA Y BENDECIR. 4 de octubre día de San Francisco Primera siembras.

Noviembre. Nob; -dibujo de una persona sembrando-; 25 De Nobienbre; . colada morada¹⁵ . Tortillas¹⁶ . Mote;¹⁷ Días Difuntos; 1^{ro} de Noviembre día de Ángeles hasta → -la flecha señala

¹³ Recuperado de: <http://www.monografias.com/trabajos-pdf3/calendario-agrofestivo-propuesta-dialogo-saberes/calendario-agrofestivo-propuesta-dialogo-saberes.pdf>

¹⁴ Un beso.

¹⁵ Elaborada con maíz negro.

‘25 de Nobienbre’-; 2 de Nobienbre se anda al cementerio . a rezar . brindar la comida con la Fa[milia]; -dibujo de algo que parece ser una tumba-; ¿‘continuar’, ‘cantamos las aves’?.¹⁸

Diciembre. DIC; ¿‘7’? días q’ no haya luna; rascadillo¹⁹ de la primera siembra menos la [...] ¿Tierna? ¿Tierra?; champús²⁰ y miel de panela; Navidad tiempo de Vuñuelos; no entrar en la chacra ni regar agua a por que siguen la pisada²¹; Tiempo de Heladas de 20 AL 26; 31 de Diciembre Quema de año Viejo quemamo todo las cosas viejas barrimos y nos vañamos bastante; -dibujo de un santo.

Luego de la transcripción y descripción, voy a analizar los elementos allí contenidos y a interpretar su sentido en el contexto planteado en este trabajo.

Como dije antes, en cada nivel están ubicados los aspectos técnicos de la labor agrícola: primeras y últimas siembras, rascadillo... Se hace referencia también a las celebraciones o festividades que se suelen hacer en ese mes; en este sentido no hay variantes: para este caso concreto la fiesta en honor a San Francisco, las celebraciones a los Ángeles –todos los santos- y a los difuntos, así como la Navidad. Para estas celebraciones o fiestas hay también sus respectivos alimentos: colada morada, tortillas, champús, miel de panela... De igual forma, hay una serie de prescripciones y ritualidades: besar la semilla y colocarla en la tierra después de trazar una cruz, no regar agua en determinado momento para evitar algún daño, quemar el Año Viejo y todas las cosas viejas, barrer y bañarse, llevar la semilla y algo de tierra para bendecir dentro de una celebración de la misa, ir al cementerio y brindar comida a la familia [difuntos]. También se mencionan los cambios o fenómenos atmosféricos: heladas, lluvias, *yana puyo [fuyo]*.²² Igualmente, en el calendario estudiado, observamos los dibujos de dos tipos de ave: el *shulpu* y el *cuvivi* o *cuivivi*.²³

Recordemos que la reflexión planteada en este ensayo gira en torno a una mentalidad estacional o agraria propia de los habitantes del campo y de quienes han tenido que

¹⁶ De maíz.

¹⁷ Maíz cocinado.

¹⁸ No es clara la escritura.

¹⁹ Por rascadillo; rascadillar = “Es la primera deshierba. Se hace con azadón. Generalmente esta labor se realiza para todos los granos a excepción de la cebada y el trigo. Dicha tarea es ejercida por la unidad familiar menos los niños.” (Botero Villegas, 1990, pp. 18-19).

²⁰ “El champús es una bebida o postre típicos muy populares en el suroccidente de Colombia, en Ecuador y en el Perú, elaborada básicamente con miel de panela (melao) o chancaca, maíz, frutas como el lulo o naranjilla, piña, membrillo o guanábana, y condimentada con canela, clavos de olor y hojitas de naranjo agrio básicamente.” Recuperado de <https://es.wikipedia.org/wiki/Champús>

²¹ Estar al tanto de las actividades de alguien para hacerle algún daño.

²² Puede referirse a algún tipo de niebla o neblina. Yana = negro; “yana [yana] adj. negro. puyo = niebla o neblina. “puyu [puyu, phuyu, fuyu] s. nube, niebla, neblina.” (RUNAKAY KAMUKUNA, 2009).

²³ Especie de pato silvestre que en el mes de septiembre se lanza a la laguna de Ozogoche para morir. Las lagunas se encuentran en el Parque Nacional Sangay, Cantón Alausí, provincia de Chimborazo.

desplazarse a los centros urbanos en la provincia de Chimborazo; mentalidad que influye en la manera de plantearse estrategias para actualizar el mundo de la vida, es decir, la relación o articulación que se da entre las personas, la sociedad en la que interactúan cotidianamente y su cultura. Esa mentalidad o forma de razonar, como seguiré exponiendo, obliga a la gente a resistirse a los cambios, sobre todo en el aspecto religioso. La manera de concebir el mundo de lo sagrado: Dios, la Virgen y los santos, pero también otro tipo de seres y personajes sobrenaturales considerados como poderosos (Botero Villegas, 2016), influye en la manera como estas personas reciben y procesan ideas nuevas. Las imágenes de esos seres sagrados, guardados en sus casas o expuestos en altares domésticos, son percibidas como seres tutelares, es decir, protectores; cualquier idea distinta a la que se les ha transmitido de generación en generación es absurda, falta de sentido y crea recelo, rechazo e indignación. La imagen no es solo una imagen, es el santo, es la Virgen, es el Ángel o el Arcángel; simboliza un miembro más de la familia desde que su primer “dueño” la obtuvo y la fue entregando a las nuevas generaciones. La tradición, por decirlo de alguna manera, se reifica allí, se hace real en esa imagen. Por eso, cualquier intento de cambiar la idea o el imaginario que vincula a esa imagen con los miembros de la familia o con la persona que la conserva en su hogar o en la capilla de la comunidad, es digna de sospecha en cuanto a su verdadera fe o creencias.

Ese santo, esa Virgen, ese ser sagrado y protector, entonces, está presente en el calendario agro-festivo porque forma parte sustancial de las labores agrícolas de estación; no acudir a ellos, no celebrarles sus fiestas de la manera como siempre se ha hecho, implica un riesgo grande que ninguno está dispuesto a correr. Un elemento que es preciso tener en cuenta es aquel de los símbolos y ritos de renovación o regeneración propios de las sociedades agrarias. Estas sociedades deben regresar periódicamente a realizar una serie de ritos ya establecidos; son ritos de intensificación, orientados a procurar la fecundidad de la tierra y, asimismo, la de los animales. Es por eso que encontramos esas invariantes que buscan guardar la tradición evitando así las improvisaciones y la pérdida de eficacia en el momento de operar esos rituales. El rito, como un acto que se repite prácticamente sin ninguna variación, responde a un texto, sea explícito o no. El ritual es el texto en el cual se basa el rito. Las personas del grupo conocen ese texto y están atentas a que el rito se realice de la manera apropiada, es decir, de la misma manera como se ha hecho siempre. Hacerlo de otra manera es arriesgarse a que el rito pierda eficacia y, por lo tanto, dejen de recibirse los beneficios que se esperan del Santo, la Virgen, o de algún otro ser sagrado.

Los intentos para tratar de influir a la gente buscando que abandone determinadas creencias y prácticas religiosas para que acepte y adopte nuevas ideas es prácticamente

imposible, precisamente porque se enfrentan a una manera de pensar que percibe esas nuevas ideas como algo que puede llegar a poner en peligro una tradición que se ha demostrado eficaz en el momento de buscar el agrado de los seres celestiales, obteniendo de ellos los beneficios que van a redundar en una buena cosecha, o en la protección y en el incremento del número de animales domésticos. Se encuentra entonces, una resistencia a abrirse y aceptar esas nuevas formas de pensar, por cuanto están en juego elementos que son considerados como imprescindibles para la reproducción o regeneración de la vida del grupo o de la comunidad. Es mejor siempre recurrir a lo conocido que aventurarse en aquello que no se conoce y que puede, eventualmente, intervenir de manera negativa en la vida de las comunidades. Esa inercia, ese deseo de mantenerse inamovibles ante lo novedoso, es una característica propia de los pueblos y de las personas que han vivido en medios rurales y que han construido sus imaginarios alrededor de experiencias muy concretas y diferentes a las de las personas que han nacido y vivido en la ciudad.

Hace unos años se consideraba esta resistencia a lo nuevo como una manera de mantenerse firmes ante los embates del capitalismo y de la economía de mercado. Sin embargo, nos damos cuenta que la resistencia no se advierte allí precisamente, porque tanto en el campo como en las ciudades las nuevas tecnologías han buscado y encontrado acomodo; las labores agrícolas se realizan en la actualidad utilizando medios tecnológicos muy nuevos, los medios de comunicación -televisión, radio, Internet-, han entrado a las comunidades tanto indígenas como mestizas, convirtiéndose en elementos primordiales para abrir estas comunidades al mercado, rompiendo resistencias milenarias. Pero en aquello que tiene que ver con las formas religiosas de esas comunidades, advertimos una cierta estabilidad o inmovilidad. Aunque se haya cambiado el azadón por el tractor, los rituales, las manifestaciones religiosas son muy poco lo que han cambiado. Los seres sagrados: santos, la Virgen, la luna, el sol, las montañas, el arco iris... (Botero Villegas, 2016; 2017) siempre seguirán teniendo una relevancia tal que no podrán ser desplazados por otros imaginarios.

Ahora bien, el vínculo con esos seres sagrados dignos de devoción, no implica una obligación ética o moral; es decir, las virtudes del santo, de la Virgen o de Dios, no necesariamente deben ser pensadas como ejemplo de vida. La obligación solo pasa por la fiesta, por el ritual apropiado, por hacer lo “se ha hecho todo un siempre”, la obligación estereotipada que ha pasado de una generación a otra, de padres a hijos. La vida ordinaria sigue un curso paralelo y, en ocasiones, contrario a lo que deberían ser las obligaciones éticas representadas por el ser sagrado al cual se le rinde culto.

Sobre esto volveré más adelante. Regreso al calendario agro-festivo descrito más arriba.

Me fijaré, principalmente, en aquellos aspectos que tienen un carácter invariante, o sea, lo que siempre debe ser tomado en cuenta a riesgo de que las cosas salgan mal porque lo que se hizo no estuvo bien al no haberse puesto el cuidado suficiente en el cumplimiento de la obligación.

	OCTUBRE	NOVIEMBRE	DICIEMBRE
Labores agrícolas Tecnología	TIEMPO DE SIEMBRA Siembras de maíz Primera ciembras	Las últimas siembras Ciembra general	Rasquillo de la primera siembra menos la [...] ¿Tierna? ¿Tierra?
Tiempo	15-18 de octubre 20.22 hasta luna llena	1 ^{ro} de Noviembre 25 de Nobiembre	De 20 al 26 31 de diciembre Navidad
Aspectos climáticos y atmosféricos	Yana F[P]uyo		7 días q' no haya luna Tiempo de heladas
Aspectos religiosos o sagrados. Creencias	SE REZA A DIOS QUE DÉ A TODOS LOS HIJOS	Día de ángeles Días de Difuntos 2 de Nobiembre	No entrar en la chacra ni Regar agua para que no sigan la pisada
Personajes sagrados	San Francisco		Figura de un santo
Ritualidad y tradiciones	SE LLEVA A LA SEMILLA Y AL SUELO A OÍR MISA Y BENDECIR SE DA UNA MUCHA A LA SEMILLA Y SE PONE HACIENDO +	Se acude al cementerio . a rezar . brindar la comida con la Fa[milia]	Quema de año Viejo Quemamo todo las cosas viejas Barrimos y nos vañamos bastante
Alimentos especiales		. colada Morada . Tortillas . Mote	Tiempo de vuñuelos, champús y miel de panela
Otros elementos	(Dibujo de un ave) SHULPU SUEÑA QUE VA A LLOVER (Dibujo de un ave) CUVIVI (Dibujo esquemático de alguien trabajando con un azadón)	Dibujo de lo que parece ser una tumba Dibujo esquemático de un apersona sembrando [...] las aves	Dibujo esquemático de una persona con azadón

Elementos invariantes: las creencias, tradiciones, ritualidades y todo aquello que tenga que ver con lo religioso o sagrado, incluye los alimentos que se preparan y consumen durante esos días. Eso no puede desaparecer, ni siquiera pensar en que se debe cambiar o transformarse.

De igual manera, las técnicas agrícolas para sembrar y cuidar las plantas –de maíz, para este caso- deben conservarse de acuerdo a los saberes ancestrales. Sin embargo, las fechas y las condiciones climáticas o atmosféricas, aquello que, se piensa, no depende de las personas, pueden variar.

Así como hay que tener en cuenta el tiempo y el clima para actividades como la siembra o la cosecha, de igual modo hay que tomar muy en cuenta, y muy en serio, aquellas otras condiciones necesarias: las “condiciones imaginarias”, para que las labores agrícolas, u otras labores sucedáneas, se vean beneficiadas por los agentes o seres tutelares. En otras palabras, la mera tarea agrícola, el solo trabajo en una plaza de mercado, en una tienda, por más bien que se haga, aunque se sigan todas las normas técnicas requeridas, si no tiene el aspecto religioso, pueden fracasar. Si no me he hecho la bendición con el primer billete que recibo de la primera compra del día, lo más posible es que el resto de la jornada será improductivo o no sea lo que esperaba.

Las sociedades rurales poseen, como un rasgo especial, el agrocentrismo: “la cosmovisión, la tecnología, la religión, todo está en función de la agricultura, en sentido amplio” (Arratia Jiménez, 2001, p. 15) y, en este mismo sentido, la vida del hombre y de la mujer del medio rural y de las ciudades que crecieron en ese ambiente, sucede de acuerdo a la naturaleza; todas las acciones emprendidas se desarrollan en relación con la naturaleza y los ciclos de vida: crianza de animales, migración, fiestas, estaciones...

El ciclo agrícola, según Arratia (Ib. p. 18), es el centro que organiza otros ciclos de vida. Ese ciclo agrícola se divide, como pudimos observar en la Fotografía N°1, en dos grandes épocas, la seca y la de lluvias. De igual modo, el ciclo vital de las personas está vinculado con el clima y las lluvias; el terreno de cultivo “organiza la vida de las familias alrededor de los ciclos de vida de las plantas: la siembra, el crecimiento y la cosecha de los cultivos” (p. 18).

De igual modo, la crianza de animales tiene relación con el desempeño de la *Pachamama*, por ejemplo, en el caso de los astros, especialmente de la luna que, como veíamos, hay momentos para hacer la esquila, el hilado, el teñido de la lana...

El ciclo festivo está en relación con el ciclo vital, y éste, a su vez, con el ciclo agrícola; se celebra, entonces, la vida; “las fiestas, dice Arratia (Ib., p. 19), son referentes de tiempo importantes para el inicio y la conclusión de las faenas agrícolas”.

Ahora bien, momentos como el nacimiento, el bautismo, el corte de pelo, los saberes, los consejos y las vivencias iniciales, la escuela, el servicio militar, la migración, el matrimonio, los cargos en la comunidad y la muerte, están, a su vez, en armonía con los otros ciclos regenerativos o reproductores de la vida. Pero estos momentos se piensan y tienen sentido dentro de una manera propia de concebir el tiempo de manera cíclica, repetitiva: el próximo año será y se hará lo mismo que se hizo este año y, en éste se hizo lo mismo que en el anterior. No hay sorpresas, se garantiza la estabilidad siempre y cuando los rituales, las fiestas, las celebraciones... se hagan como se han hecho tradicional y ancestralmente, es decir, según la fe de los mayores. Entonces, junto con la tarea agrícola o su alternativa en la ciudad, debe darse la labor religiosa y ritual. Explicaré esto.

En un mundo rural y el derivado de éste en las ciudades y centros urbanos, donde lo religioso o lo sagrado sigue teniendo tanta preeminencia, se espera que cualquier labor mantenga una relación estrecha con ese mundo donde están los santos, la Virgen, y algunos seres sagrados particulares de lo que pudiera llamarse el propio panteón²⁴ de esas sociedades. Tanto en los espacios rurales como en el de las ciudades, las personas desarrollan una serie de actos modelados o rituales, todos ellos encaminados a obtener los beneficios necesarios para el buen desempeño de las tareas agrícolas, comerciales o de otra índole.

En cuanto a las tareas agrícolas, según el calendario agro-festivo analizado más arriba, vimos las referencias explícitas a ciertas manifestaciones religiosas como, por ejemplo, el besar la semilla y colocarla en tierra no sin antes trazar una cruz; o el hecho de llevar la semilla y un poco de suelo de cultivo a una celebración eucarística.

Ahora bien, las nuevas generaciones, pese a tener la posibilidad de participar en otros espacios fuera de la vida rural como son escuelas, colegios y universidades, siguen haciendo uso, de manera no consciente por supuesto, de una serie de arquetipos²⁵ que rigen la manera

²⁴ No debe entenderse panteón con la equivocada acepción de cementerio, sino como el lugar donde habitan o se manifiestan todos los seres sagrados.

²⁵ “Los arquetipos son la forma que le es dada a algunas experiencias y recuerdos de nuestros primeros antepasados, según Jung. Esto implica que no nos desarrollamos de manera aislada al resto de la sociedad, sino que el contexto cultural nos influye en lo más íntimo, transmitiéndonos esquemas de pensamiento y de experimentación de la realidad que son heredados.

Sin embargo, si centramos la mirada en el individuo, los arquetipos pasan a ser patrones emocionales y de conducta que tallan nuestra manera de procesar sensaciones, imágenes y percepciones como un todo con sentido. De alguna manera, para Jung los arquetipos se acumulan en el fondo de nuestro inconsciente colectivo para formar un molde que le da significado a lo que nos pasa.

Los símbolos y mitos que parecen estar en todas las culturas conocidas son para Carl Gustav Jung una señal de que todas las sociedades humanas piensa y actúa a partir de una base cognitiva y emocional que no depende de las experiencias propias de cada persona ni de sus diferencias individuales que le vienen de nacimiento. De este modo, la propia existencia de los arquetipos sería

como la información que reciben tanto en esos espacios como a través de los medios de comunicación y las llamadas redes sociales, sea procesada e interpretada de una manera distinta a como lo hacen las personas que pudiéramos llamar propiamente urbanitas.²⁶

Cuando hablamos de lo religioso o de lo sagrado, no nos estamos refiriendo necesariamente al cristianismo, sino, como veremos luego con mayor detenimiento, a un tipo de ideas y creencias complejas difíciles de aislar y que están compuestas, entre otras cosas, de pensamientos ancestrales que se han ido acumulando hasta formar una especie de tradición religiosa que no ha sido cuestionada y que se impone sobre otras ideas o creencias para convertirse en un marco interpretativo de aquellas ideas nuevas que las personas van recibiendo. En este sentido, como advertí antes, existe una especie de obligación o compromiso por cumplir exactamente las rúbricas de ciertos rituales ya sea para las labores agrícolas o para aquellas tareas que las personas desempeñan cotidianamente en la ciudad. Asociada a esa obligación de realizar el ritual encontramos sentimientos de incertidumbre y de temor; el miedo se convierte, entonces, en un ingrediente fundamental de ese mundo religioso tradicional llegando a primar sobre otros sentimientos. Las cosas hay que hacerlas como se han hecho “todo un siempre” y, por eso, es tan difícil que los arquetipos y sus manifestaciones puedan ser transformados y, menos aún, erradicados. Tal vez en este momento sea conveniente recordar aquel viejo aforismo que dice: “más vale malo por conocido que bueno por conocer”. De hecho, es muy difícil que la gente abandone la idea, por ejemplo, de un Dios o de un Niño castigador, por eso hay que “pasar la fiesta” del “Padre eterno” o “del Niño”.

De igual manera, rituales y comportamientos como los de la imposición de la ceniza del Miércoles de ceniza, la bendición de los ramos el día Domingo de ramos, procesiones, peregrinaciones a los santuarios y lugares considerados como sagrados, son manifestaciones inequívocas de conservar y mantenerse fieles a la “fe de los mayores”; es decir, según advertía antes, lo que prima aquí es la fe ancestral recibida en el espacio hogareño, un espacio

una evidencia de que existe un inconsciente colectivo que actúa sobre los individuos a la vez que lo hace la parte del inconsciente que es personal.

Los arquetipos son, de alguna forma, patrones de imágenes y símbolos recurrentes que aparecen bajo diferentes formas en todas las culturas y que tienen una vertiente que se hereda de generación en generación. Un arquetipo es una pieza que da forma a una parte de este inconsciente colectivo que es parcialmente heredado.

Por definición, dice Jung, estas imágenes son universales y pueden ser reconocidas tanto en manifestaciones culturales de distintas sociedades como en el habla, el comportamiento de las personas y, por supuesto, en sus sueños. Esto significa que pueden localizarse y aislarse en todo tipo de productos del ser humano, ya que la cultura afecta a todo lo que hacemos incluso sin darnos cuenta.” Recuperado de: <https://psicologiymente.net/psicologia/arquetipos-carl-gustav-jung#!>

²⁶ Que vive en la gran ciudad y prefiere la vida en ella a la vida en el campo o una ciudad pequeña.

privilegiado para conocer y conservar esa fe. Sin embargo, como también señalé antes, esa fe no estaba ni está obligada a guardar correspondencia con obligaciones éticas o morales. Pero sabemos que esa religiosidad o esa sacralidad tradicional tiene una gran relevancia e influencia en las comunidades o en los barrios a la hora de mantener un cierto control social; es el caso, por ejemplo, de ciertas personas que se erigen como las guardianas de la moral pública y utilizan, entre otros medios, el chisme o el rumor para hacer efectivo ese control. Embarazos prematuros o no deseados, relaciones de facto, adulterios... son objeto de esos chismes o rumores, los cuales tienen como trasfondo no tanto una moral religiosa como el resultado propio de una mentalidad en la cual la hipocresía, la envidia, la animosidad y la venganza, entre otras cosas, están presentes, por lo general, en todos los miembros de esa sociedad. Es algo que está ahí y de lo cual se echa mano por parte de cualquier persona y en cualquier tiempo para ser utilizado “en el momento oportuno”, sin pensar que luego podrá ser usado también... en su contra. En este sentido, el censor no es Dios sino la misma comunidad que arrastra, de generación en generación, esa forma de pensar ancestral.

Sobre la “moralidad o ética” en los Andes, propia de una mentalidad estacional o agro-céntrica, nos dice Grillo (1991, p. 21).

La religiosidad andina no incluye “principio moral” ni “principio Ético” alguno que reprima o desvíe la conducta de los seres respecto de vivir la plenitud de la vida, respecto de vivir los placeres de la vida. Una tal moral, una tal ética, por su carácter represivo, sería contraria al florecimiento de la vida, del amor, de la comunión y, por tanto, no tiene lugar. La armoniosidad permite re-crear la armonía en cada momento y en cada lugar. La inmensa variabilidad no acepta reglas únicas, universales, pero sí reglas locales para facilitar la vida. Así, por ejemplo, bosques o montes, praderas naturales y campos agrícolas deben equilibrar sus dimensiones en cada localidad para facilitar la vida de suelos, aguas, fauna, flora y comunidad humana.

Ahora bien, el placer de vivir en la cultura andina es la realización plena de la vida, es la realización plena de la armonía en el mundo vivo y se realiza a base del diálogo y la reciprocidad entre todas las formas de vida existentes, en un mundo enteramente vivo, para que ninguna quede excluida de la fiesta de la vida. Por ello no admite desenfreno alguno.

En las fotografías N° 1 y N° 3 hay un aspecto importante que mantiene la idea de lo estacional, de lo periódico y de lo cíclico: las fases de la luna.²⁷

En la foto N° 1 encontramos:

²⁷ Eliade (1981, p. 181) se refiere a “la concepción de la luna como fuente de las realidades vivas y como fundamento de la fertilidad y de la regeneración periódica”.

Enero. “PASE DE LUNA [NUEVA] EN LUNA TIERNA”
Febrero-abril. “LUNA TIERNA”.
Agosto. “LUNA LLENA”.
Noviembre. “LUNA LLENA”.
Diciembre. “LUNA NUEVA”.

En la fotografía N° 3 aparece el dibujo de la luna en todas sus fases alrededor del calendario.

La luna, para las personas del campo, tiene una importancia significativa por cuanto les ayuda a planificar actividades diversas como lavar la ropa, cortar el pelo, esquilarse los animales, sembrar, o cortar árboles. Las fases de la luna son cíclicas, marcan períodos cortos de un mes,²⁸ pero que establecen el principio y el fin de innumerables tareas. Además, la luna no solo tiene el cometido de marcar tiempos, “el vínculo orgánico que une a la luna y la vegetación es tan fuerte, que muchísimos dioses de la fertilidad son a la vez deidades lunares”. (Eliade, 1981, p. 170).

La relación de la luna con la Virgen es también algo para tener en cuenta. La luna está asociada con la fertilidad y “rige al mismo tiempo el ciclo femenino” (Eliade Ib.180). Es decir hay una relación toro (cuernos)-luna-fertilidad-mujer. Fui testigo de una oración que en kichwa una mujer indígena dirigía a la luna que se encontraba a los pies de una imagen de la Virgen María. (Botero Villegas, 2016, p. 191).

Quizá fuera oportuno establecer un vínculo posible: luna-mujer-Virgen-fertilidad-vida-tierra-*Pachamama-Allpamama*, y, desde aquí, puede llegar a pensarse que las celebraciones, novenas, peregrinaciones, procesiones y otras acciones que se realizan periódicamente a las diferentes advocaciones de la Virgen, pueden tener alguno o algunos de esos componentes. Elementos, tiempos y seres sagrados todos vinculados para lograr beneficios que redunden en la reproducción de la vida.

La inmersión del crucifijo o de una imagen de la Virgen María o de algún santo, para conjurar la sequía y conseguir lluvia, se ha venido practicando dentro del catolicismo desde el siglo XIII y sigue practicándose, a pesar de la resistencia eclesiástica, en los siglos XIX y XX. (Eliade, Ib. p. 207).

La asimilación de la mujer a la tierra labrada aparece en muchas civilizaciones y se ha conservado en los folklores europeos (...) Por el contrario, en un himno del siglo XII se ensalza a la Virgen María como *terra non arabilis quae fructum parturit*.²⁹ (Eliade, Ib. p. 268).

²⁸ Exactamente de 29 días.

²⁹ “Suelo no arado pero que produjo su fruto.” (Mía la traducción). Himno compuesto por Adán de San Víctor (siglo XII) en el cual la Virgen María es glorificada.

Es tal vez por eso que muchos intentos por llevar la reflexión mariológica o teológica de la Virgen más allá de lo que la gente necesita saber y creer no tienen mucho éxito. Empíricamente, sin ningún tipo de reflexión, la gente, según tradición adquirida, sabe que esas prácticas piadosas o propias de la llamada religiosidad popular, son las que hay que realizar periódicamente según los espacios y tiempos ya establecidos y reconocidos ancestralmente como apropiados. Esas celebraciones, de la manera como se han venido celebrando siempre, marcan la diferencia entre lo oficial de la Iglesia y el pensamiento estacional o cíclico de las comunidades rurales o de ciertas cofradías o hermandades en los centros urbanos. Para ellos, por muchos años se ha demostrado la eficacia de esas prácticas sin tener que recurrir a explicaciones que desbordan la capacidad de entendimiento de quienes las realizan. Si esas prácticas no son eficaces no se debe a que es una falacia el realizarlas sino porque hubo algo que no se hizo de acuerdo a la sana tradición todavía vigente. Las diferentes ritualidades en espacios y tiempos cíclicos y repetitivos reconocidos como sagrados, garantizan, entonces, el estar confiados de recibir los beneficios que se esperan de los diversos seres sagrados invocados durante el año. La fiesta, peregrinación, novena o procesión de este año a la Virgen, al santo o a cualquiera de los seres de ese panteón comunitario, se volverá a realizar el año próximo cuidando muy bien de tener los elementos necesarios para llevarla a cabo garantizando así su eficacia y poder contar con que la vida será regenerada de nuevo en ese año.

LOS SUEÑOS Y EL RAZONAMIENTO ESTACIONAL O AGROCÉNTRICO

Otro aspecto que me parece importante introducir aquí es el papel de los sueños en esa forma de pensar de los habitantes del campo y de quienes salieron de él para ir a residir en los centros urbanos. Podemos decir que los sueños tienen gran importancia en relación con la manera de regir y direccionar la vida en cuanto a lo religioso se refiere. Estas personas tienen en gran consideración el rol de los sueños en su vida, en particular aquellos sueños que se relacionan con asuntos o temas religiosos o, de todos modos, con el mundo de lo sobrenatural o del “más allá”. Si en las ciudades muchas personas comienzan su día leyendo el horóscopo o escudriñando la posición de los astros y otras cosas por el estilo, en el medio rural la gente se preocupa o se alegra por el sueño que ha tenido. Muchos sueños se revelan como advertencias, cosas a evitar, acciones que no hay que desarrollar o negocios que no hay que emprender; otros, por el contrario, son sueños positivos y regirán no solo lo que se haga o

emprenda en ese día sino también en los próximos. Las personas logran que el sueño coincida con una serie de expectativas y acontecimientos y convirtiéndose así en algo esencial para su existencia. Los sueños son vistos y analizados desde múltiples posturas; en antropología, en concreto, los sueños son examinados como una manera de aproximarse al mundo complejo de los símbolos y los mitos y, también, como instrumentos etnográficos. Distinto tratamiento revisten desde la psicología y, sobre todo, desde el psicoanálisis.

Los sueños, aquello que no se ve con los ojos sino con las imágenes producidas mediante la actividad sensorial, fueron inicialmente concebidos por la antropología europea del siglo XIX como los afloramientos fantasiosos de la actividad mental, vaporosas imágenes carentes de realidad. Es, gracias a discusiones posteriores desatadas por las posturas de la antropología relativista y otros alegatos lévi-straussianos, que los sueños empiezan a ser concebidos con la real importancia social que ocupan en las actividades culturales de muchos pueblos (...) Los sueños se parecen a las lenguas en el hecho de que todos estamos dotados de la capacidad humana para producirlos, y a su vez nombran y viven de diferentes formas la realidad, diversifican las maneras de leer y habitar el mundo, comunican experiencias culturales compuestas por inimaginables contenidos simbólicos. Los sueños, para dejarlo claro, no son fenómenos incognoscibles, son experiencias vitales utilizadas por cada cultura bajo prácticas y conceptos propios. (Tobón, 2015, p. 333).

Las ideas anteriores nos permiten establecer de qué manera, para las poblaciones rurales, ese mundo particular de los sueños rige de alguna forma sus vidas. Esos sueños se encuentran activos dentro de marcos referenciales propios de una cultura en la cual ese mundo es importante, muy distinto a los de los habitantes de las ciudades. Soñar los muertos, soñar con determinados animales, soñar con algunos elementos naturales significa advertencias para realizar o no ciertas actividades o para prevenir algún mal.

Soñar con un puerco es mal aire. Cuando se sueña un pozo o una laguna es para lágrimas. Cuando se sueña agua sucia es para entrar en juicio. Cuando se sueña que no puede pasar el puente es para no ganar el juicio. Cuando se sueña con un muerto se dice que está queriendo llevar a alguien. (Entrevista).

Cuando se sueña que cae un árbol, que se hace una casa nueva, que se casa, o que se saca una muela, es que alguien va a morir. Cuando sueñan ocas³⁰ significa muerte y velas en el velorio. (Entrevista).

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

Cuando sueñan máchica³¹ dicen que es tierra de cementerio y que va a haber un muerto. (Entrevista).

Cuando se sueña con árbol que se vira es señal de muerte. Cuando se sueña río, brote de agua, significa lágrimas, muerto. Cuando se sueña una pareja de burros acoplándose se dice que va a haber matrimonio. (Entrevista).

³⁰ *Oxalis tuberosa*, es un tubérculo andino.

³¹ Harina de cebada tostada y molida.

Cuando sueñan una flor dicen que también se van a casar. (Entrevista). (Botero Villegas, 2016, pp. 304-305).

Los sueños cumplen una función de control dentro de las sociedades que los comparten; esos sueños, puede decirse, están estandarizados, son interpretados de la misma manera por el colectivo que los sueña y forman parte de su conciencia colectiva y de su inconsciente colectivo. Otras sociedades, con culturas distintas, sueñan otras cosas y sus interpretaciones son igualmente diferentes. Al referirme al hecho de que los sueños y su interpretación son utilizados como medio de control, es probable que tengan relación con el mundo de los ritos y de las creencias religiosas. Es decir, podemos encontrar sueños que adviertan acerca de las posibles consecuencias que traería el hecho de no efectuar determinada ceremonia o de no hacerla de acuerdo a como la tradición señala que hay que hacerla.

Algunos sueños, como los presentados más arriba y para explicitar lo que dije antes, forman parte de una racionalidad que no poseen los habitantes urbanos que no han venido del campo y que son producto de varias generaciones asentadas en las ciudades. Estas personas rara vez o ninguna sueñan con muertos, con cerdos, con flores, con aves o con burros y árboles.

Podemos ver algunos ejemplos de sueños que tienen sentido en el campo, de acuerdo a la racionalidad o forma de pensar de una cultura pero que para quienes viven en la ciudad tienen muy poco o ningún sentido.

Soñar con arados por lo general simboliza el trabajo, los esfuerzos y las herramientas con las que contamos para poder llevar a cabo nuestros proyectos.

Cuando en sueños aparece un terreno cultivado que está dando buenos frutos, significa siempre prosperidad y felicidad, por el contrario, si el terreno luce abandonado es siempre señal de fracasos y decepciones.

Si la tierra está fértil y húmeda, significa que será una época provechosa, de satisfacción para trabajar y de buenas ganancias. Si por el contrario la tierra es árida y seca, es presagio de malas noticias, obstáculos, esfuerzos infructuosos y fracasos.

Ver en sueños yugos es usualmente presagio de un matrimonio feliz, en el cual abundará la salud y el bienestar hogareño, siempre y cuando los cónyuges cumplan sus promesas de fidelidad y se ayuden mutuamente.

Los sueños en donde aparecen yugos pueden simbolizar la esclavitud y el servicio, y sus significados dependerán de las emociones que se generen en el sueño.

Dependiendo de la profundidad del surco que aparece en el sueño, suele indicar que los propios asuntos mejorarán día a día, aunque será necesario tener paciencia y ser perseverante para llegar a conseguir el ansiado bienestar y estabilidad.³²

³² Recuperado de <http://www.misabueso.com>

En el calendario agro-festivo de la comunidad Tabialpamba, en la parroquia civil Cebadas, presentado más arriba, encontramos:

Enero. “Sueño de muchas flores para tener un lindo año”.

Febrero. “Sueño de muchos escara[bajos] para la fiesta del carnaval”.

Marzo. “Sueños de manada de golondrina[s]”.

Agosto. “Sueños de borregos es para granizar con relanpagos y truenos”.

Septiembre. “Sueño Cuando se aparece dos curiquigues o dos llamas significa matrimonio”.

Diciembre. “Sueño de lana tendida en largo espacio”.

En el calendario agro-festivo de la comunidad Niño Loma, en la parroquia civil Pungalá:

Febrero. “Sueño que tiene que deshierbar”.

Agosto. [Sueño de] “arañas signo de buena cosecha”.

Noviembre: [Sueño de] “golondrinas signo de buena cosecha”.

Resulta coherente pensar que la materia prima que alimenta los sueños deriva de las experiencias vividas en sociedad, cualesquiera que sean los significados culturales que median las relaciones junto a los otros. Lo que quiere decir que los sueños son forjados a partir de las vivencias diarias, bien sea marcadas por los miedos, los deseos, la ficción, la dominación, las ilusiones de prestigio, la muerte, el triunfo, la solidaridad, las preocupaciones intelectuales, las experiencias estéticas con la música y el arte, lo que sentimos ante lo sagrado, ante la injusticia, ante lo que nos hace sonreír y ante lo que nos alienta el llanto; en fin, cualquiera de las experiencias sensoriales vividas socialmente, irremediamente junto a los otros, es fuente inagotable de actividad onírica. *De ahí que sea válido pensar que los contenidos del sueño participan de los procesos de representación de la realidad, producción de imágenes y sentidos mediante los cuales habitamos y vivimos el mundo.* (Tobón, Ib. p. 339; más las cursivas).

Los sueños, entonces, tienen que ver con las tareas y tiempos agrícolas, pero, de igual modo, con toda la vida que se desarrolla en las comunidades y con aspectos religiosos y rituales. Por ser este un mundo tan particular de las personas y compartido por los miembros de una comunidad o grupo, los sueños se convierten en un campo exclusivo de la cultura y, en particular, de la cosmovisión. Si estos sueños se repiten y tienen el mismo referente siempre, si son soñados por la mayoría de miembros de una comunidad, significa que son compartidos y están estandarizados; por lo tanto, las nuevas generaciones continuarán conociéndolos y soñándolos incorporándolos a su reservorio cultural y, por lo mismo, a su mentalidad. Esos sueños, entonces, jugarán un papel importante en el momento de trazar estrategias en los momentos que sea preciso tomar alguna decisión o de planear diversas actividades. En otros términos, los sueños no son solo para soñarlos sino para tomarlos en cuenta seriamente y poder así llevar adelante acciones importantes en la vida de las personas y de los grupos. Considero que aquellos sueños que tienen un carácter religioso preventivo, pueden dar origen

a comportamientos rituales concretos en algún momento del ciclo agrícola para beneficiarse de la acción de algún ser sagrado. Entiendo por “carácter religioso preventivo” un elemento soñado que pone en alerta al soñador para que realice apropiadamente algún ritual o celebración evitando así algún castigo o tropiezo en su vida.

Los sueños tienen también una tarea de revelación, de mostrar personas, lugares y eventos que quien sueña debe tomar en cuenta. Dios se le revela a Jacob en un lugar que después será declarado como sagrado (Gen 28, 10-22).

Como Virgen de Lajas, Virgen de Baños, son también lugares sagrados. En la *waka* se le pide a *Pachakamak* o a *Pachamama*. *Kuriurku* o *Kurimama*. Llevan ofrendas, prendas de personas, restos de animales: huesos de cuy de pollo, oveja... antes de haber velas se llevaba sebo de oveja y antes, sebo de llama. *Pachakamak* o *Pachamama* no viven ahí; ahí se manifiestan. Está el espíritu. Por eso ‘las wakas son como santuarios, adoratorios’. Algo sagrado. Es algo intocable. No se ve. *Muchas veces se conoce de esos altares pero en sueños.*” (Entrevista). (Botero Villegas, 2016, p. 229; mías las *cursivas*).

Existen, asimismo, los “sueños premonitorios” que anuncian presagios, visiones y apariciones.

Espejo Rumi/Espejorumi [en la parroquia de Calpi], es una roca, una piedra. Sabían dejar el guango, la hebra para hilar para ellos. Pedían para que haya animales: cuyes, conejos, ganados. *Hay una Virgencita que da poder. Esa Virgen asoma en el sueño y la Virgen dice lo que tiene que hacer.*

Piedra que da suerte. Cerca de San Rafael [parroquia civil Calpi], hay una piedra que llaman “Piedra que da suerte”. Esa 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 mujer³³ que dice si tiene suerte o no.* Si la piedra queda en el hueco hay suerte, si se salta ya no hay suerte.” (Botero Villegas, 2016, pp. 230-231; mías las *cursivas*).

Estaba la madre tan preocupada porque llegaron el resto de las ovejas con el perrito a la casa, pero, ¿qué pasaría con el niño?, y empezó a buscar y no encontró, no encontró ni al niño ni al borreguito. No encontró, entonces lloraba la madre por su hijo como dos días buscando; *en una de esas noches le revela por medio de un sueño y le dice: ‘madre no llores porque tengo a su hijo y al borreguito bebé está conmigo porque es un niño especial, está conmigo no se preocupe está en mis manos’.* La madre con tanta angustia se calma. En ese momento es donde dice: *‘yo soy el Señor de Alajahuán donde aquí vendrán de todos los lugares a visitar este lugar’* (Entrevista).” (Botero Villegas, 2017, p. 3; mías las *cursivas*).

Suárez (2013) da a conocer un testimonio importante en el cual se vinculan los sueños con la Virgen, con prácticas curativas y con la religiosidad popular:

Por su parte, Lorena —agente recreador y consumidor— se muestra muy integrada a las exigencias formales del catolicismo —va a misa regularmente, es catequista, cumple con los

³³ Por lo general, en estos relatos, la mujer es la Virgen.

sacramentos— y a la vez se suma a las expresiones de la religiosidad popular. Su experiencia de fe a partir del problema de salud de su hija la hace confrontarse primero con la medicina oficial que le resuelve a medias la situación, pero sobre todo con un chamán que encarna a la Virgen y cura a su hija. La experiencia de sentir la encarnación de la Virgen en la curandera —que cambia de voz— es fundamental; *a partir de ese momento se restablece un vínculo con lo sagrado, que se alimenta tanto de las formas más tradicionales, por ejemplo un altar y veladoras en casa, como de los sueños, en donde se le aparece*. La contundencia de las palabras ‘tenemos muchísima devoción porque nosotros lo vivimos, nosotros lo vimos’ *refuerzan la experiencia como mecanismo de comprobación de las creencias*. (2013, p. 222; más las cursivas).

Por eso es tan importante para las personas que visitan y valoran los lugares sagrados conservar esa relación especial con ellos porque los seres que allí se manifiestan o que allí habitan son imprescindibles para mantener garantizada la vida y el bienestar personal y colectivo. Hay visitas a esos lugares que no tienen un tiempo especial, pero hay otras, verdaderas peregrinaciones a santuarios católicos y no católicos,³⁴ que se realizan cada año, por las mismas fechas y con los mismos intereses e intenciones: renovar la amistad con los seres sagrados que allí se manifiestan para solicitar su intervención y garantizar así la prosperidad para todos.

El título de esta parte hacía referencia al razonamiento estacional en el sentido de que los sueños, parte del pensamiento o del inconsciente colectivo por cuanto están estandarizados y son compartidos, hacen referencia a momentos propios del ciclo agrícola o personal de las personas y de los grupos: nacimiento, matrimonio, enfermedad, muerte...y precisan algún tipo de actividad o práctica religiosa. El matrimonio y la muerte, por ejemplo, son objeto de complejos ritos que buscan garantizar el bienestar para la nueva pareja durante su vida de casados o, para el caso del muerto, un tránsito o viaje a un lugar donde podrá seguir desarrollando su vida tal y como lo hizo antes de su muerte, se quiere asegurar una continuidad, no una ruptura, entre esta vida y la que sigue después de la muerte.

³⁴ Alajahuán, por ejemplo, es un cerro y santuario prehispánico donde se celebraban rituales agrarios estacionales -Carnaval y *Corpus Christi*. Con el advenimiento del cristianismo el cerro se convirtió en un lugar de peregrinación y, en los últimos años, en un lugar privilegiado para la celebración del carnaval andino o *Pawkar Raymi*. Si bien es cierto que hay en su cima un templo católico y, dentro de él, una imagen de Cristo crucificado, la mayoría de quienes participan en la multitudinaria celebración el jueves siguiente al Miércoles de ceniza lo hacen con una finalidad más pragmática que religiosa en el sentido cristiano: obtener los beneficios del cerro para sus cultivos y el aumento del número de animales. Para profundizar este aspecto véase Botero Villegas, 2016; 2017.

BUSCANDO COMPRENDER LA RELIGIOSIDAD POPULAR

Después de lo dicho hasta ahora, 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, p. 25).

Por su parte, el término “religiosidad”, según Navarrete Cano (2016, p. 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 como las que hemos detallado anteriormente y 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. p. 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;³⁵ 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. p. 467; las *cursivas* son mías).

Ahora bien, hay un debate en cuanto a la manera de cómo hacer mención de este fenómeno. Para las instituciones eclesiásticas 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.³⁶ Para otros, en cambio, el término más apropiado para describir y entender este fenómeno, sería el de religión, es decir, darle un estatuto de mayor reconocimiento y respeto.

Sin embargo, mientras que la religión oficial considera de gran importancia la enseñanza y aprendizaje de la ortodoxia a través de la catequesis, del conocimiento y estudio de la Biblia a partir de criterios establecidos por el magisterio de la Iglesia, de una práctica liturgia que debe ser desarrollada desde los rituales oficiales de las Iglesias, la religiosidad

³⁵ De hecho, para Broda (2009, p. 282), tanto la religiosidad popular como el sincretismo que la acompaña y la nutre se gestaron en la Colonia.

³⁶ 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.

popular se centra en prácticas rituales y en la forma de crear y mantener una relación armoniosa, benéfica y regular con aquellos seres sagrados o sobrenaturales que median 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 también. Las festividades, procesiones, romerías, novenas, “mandas”,³⁷ exvotos³⁸... 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 Jesús y a los santos.

La “religiosidad popular”, señala Gómez Arzapalo (2011), y la “religión oficial” son términos que –desde la antropología- tratan de desentrañar las lógicas operantes en uno y otro lado.

Desde el seno de la antropología, la religiosidad popular necesariamente tiene que entenderse desde la particularidad cultural e histórica que la origina, es decir, no existe una religiosidad popular “omniabarcante” que dé cuenta de los fenómenos religiosos populares de todos los lugares. Más bien, la religiosidad popular tiene siempre un referente doméstico, es en la particularidad de la historia de un determinado pueblo, barrio o colonia donde es posible describir los fenómenos religiosos populares significativos a esa población desde la singularidad de los procesos que la conforman (p. 313).

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., p. 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

³⁷ Las mandas son promesas de fe; una especie de negociación 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 devoción: novena, peregrinación...

³⁸ Los exvotos son ofrendas que se hacen a los seres sagrados –Virgen, santos, “Papito Dios”...- como acción de gracias –placas con nombres propios en algún lugar de culto, cruces, cuadros, imágenes de bulto...- o, asimismo, para pedir un favor –lanas de animales, cabellos de personas, velas... “El exvoto es una expresión religiosa de devoción popular. En este sentido, ‘un exvoto es un acto de devoción personal, realizado para ser visto por los demás. Tiene por objetivo comunicar a otros fieles cómo la intervención sobrenatural favoreció a una persona; representa la relación privilegiada que unió a ésta con Cristo, la Virgen o algún santo’ (Luque y Beltrán, 2000, p. 39). La persona devota lo lleva a la iglesia o lo mantiene en su ámbito 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.” (Juárez y Gómez, 2016, pp. 280-281).

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., p. 314).

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 o *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 que resalta Gómez Arzapalo (Ib. p. 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., p. 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 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.). (2013, pp. 223-224).

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.³⁹

Hace un par de décadas, la preocupación de la Iglesia oficial se centró en tratar de evangelizar 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 su testimonio etnográfico: “*refuerzan la experiencia como mecanismo de comprobación de las creencias.* (2013, p. 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

³⁹ 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.

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.

Ya lo veíamos al analizar aquellas representaciones gráficas de los ciclos de vida que son los calendarios agro-festivos, agro-rituales o *muyuy wata*. Si nos fijamos en el cuadro presentado más arriba, 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”.

- “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]

- en el mes de julio, época de sequía, “DESCANSA LA TIERRA”, “ROMERIA [A] ALAJAWAN LLEVANDO CUCAYO”;⁴⁰

- 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

⁴⁰ Comida preparada.

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 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.

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, como en el testimonio arriba mencionado de la señora que es catequista y cumple a cabalidad lo exigido por la Iglesia católica pero que, sin embargo, mantiene una serie de creencias y prácticas que la religión oficial consideraría como inadecuadas para la ortodoxia eclesiástica. 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 en donde esto ocurre. Constatamos así, otra vez, que la religiosidad andina es agro-céntrica (Grillo, 1991, pp. 19).

Ahora bien, dentro de esa totalidad compleja o ese fenómeno social total que llamamos religiosidad popular, la cultura y la cosmovisión son elementos importante 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 andina consiste en participar en esta fiesta que nunca acaba, que siempre se re-crea. La religiosidad andina es un continuo sintonizar la vida de la familia, la vida de la comunidad humana, con la vida toda del cosmos, con el mundo vivo, en cada uno de los estadios fisiológicos que se suceden a lo largo del año. La religiosidad andina es la entrega de la vida propia a la vida total del mundo vivo, en cada momento y lugar (Grillo 1991, p. 19).

CALENDARIO DE FIESTAS POPULARES EN CHIMBORAZO		
FECHA	LUGAR	MOTIVO
ENERO		
5	Riobamba	Rey de Reyes, pase del Niño. ⁴¹
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 prioste y de los reyes embajadores.
	San Vicente de Yaruquíes	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.
28	Cumandá	Cantonización, desfile cívico y bailes populares.
FEBRERO		

⁴¹ Existen dos “Divino Niño Rey de Reyes”; el más antiguo –cuya fiesta y pase se celebra desde el año 1975, propiedad de la familia Mendoza Llerena que tiene su oratorio propio en la calles Chile y García Moreno en el barrio Santa Rosa, y el de la Diócesis de Riobamba, desde comienzos del siglo XXI.

2	Riobamba	Fiesta de la Candelaria, parroquia San Antonio de Padua (Loma de Quito).
9	Penipe	Fiesta de cantonización, sesión solemne y actos cívicos.
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
18	Chambo	Fiesta de Cantonización, desfiles cívico militar, sesión solemne.
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.
19 al 21	Riobamba	Feria agrícola, ganadera, artesanal e industrial: bailes folclóricos, desfiles y carrozas.
JUNIO		
Variable	Cerro Alajahuán	Celebración del Corpus Christi, 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.
25	Alausí	Fiesta de Cantonización, bailes, reina de toros de pueblo, sesión solemne, programas culturales y deportivos.
JULIO		
4	Chunchi	Cantonización, desfile de la alegría, desfile cívico, sesión solemne, elección de la reina, toros de pueblo, feria agrícola, exposición de pintura, baile de gala, verbena.
16	Chambo	Fiesta de Catequilla – <i>Katik Killa</i> - en Honor a la Virgen del Carmen, actividades sociales, culturales, deportivas y bailes.
AGOSTO		
1	Guamote	Cantonización, desfile cívico militar, elección de Suma Wuarmi (Reina indígena), competencia de carros y juegos populares.
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.
15	Santiago de Quito	Festividades de la Parroquia, desfile cívico, danzas, bandas de pueblo, festival de música cristiana, actividades deportivas.
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	Penipe	Fundación Castellana, sesión solemne, entradas a las chamizas, bailes.
4	Riobamba y Chimborazo	Fiesta en honor de San Francisco de Asís. Loma de Quito y comunidades de la Provincia.
NOVIEMBRE		
11	Riobamba	Fiesta de Emancipación e Independencia, desfiles de escuelas y sesión solemne.
DICIEMBRE		

20	Guano	Cantonización, elección de la reina, desfile cívico y de la alegría, sesión solemne, bailes festivos, corrida de toros a muerte.
	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 sacerdotes/as, procesiones o desfiles, disfraces, bandas, carros alegóricos, toros, reinados, DJ⁴²...

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: Cubijíes.

CONCLUSIONES

Espero haber mostrado en este trabajo lo que me propuse en un principio: identificar una manera de pensar y de razonar propia de los habitantes del campo de la Provincia de Chimborazo y de las personas que del campo han venido a asentarse en la ciudad de Riobamba o en otros centros urbanos de la Provincia. Esa manera de pensar, esa mentalidad se ha identificado como una manera 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. Esa mentalidad tiene su origen en la época colonial – o aún antes- y se mantiene hasta nuestros días resistiéndose a aceptar y adoptar nuevas creencias y prácticas religiosas. 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

⁴² Disc-jockey o deejay, equipo de sonido montado en un vehículo y operado por una persona.

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, el beneficio que se busca es para una buena cosecha o un importante incremento en el número de animales. Si las cosas se hacen bien, si se 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. Para decirlo de otra forma, los sacerdotes y sacerdotas, 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, en contraprestación, retribuya generosa y oportunamente de la manera que los oferentes esperan. Por lo general, entonces esa celebración es un acto interesado.

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. 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 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, cambiaba.

BIBLIOGRAFÍA

Ameigeiras, A. (2008). *Religiosidad popular. Creencias religiosas populares en la sociedad argentina*, Buenos Aires, Argentina: Biblioteca Nacional-Universidad Nacional de General Sarmiento.

(2009). Religiosidad popular. En *Diccionario del pensamiento alternativo*. Biagini Hugo y Arturo Roig (directores). Lanús, Argentina: Editorial Biblos-Universidad Nacional de Lanús, pp. 465-468.

Ariño, A. (1992). *La ciudad ritual. La fiesta de las Fallas*. Barcelona. España: Anthropos.

- Arratia Jiménez, M. (2001). *Wata Muyuy: Ciclos de vida en culturas agrocentricas y tiempos de la escuela. Una aproximación sobre gestión educativa e interculturalidad en un distrito quechua de Bolivia*. Buenos Aires, Argentina: UNESCO- Instituto Internacional de Planeamiento de la Educación.
- Arze, S. Barragán, R. Escobari, L. y Medinaceli, X. (dir.). (1992). *Etnicidad, economía y simbolismo en los Andes*. Lima, Perú: Instituto Francés de Estudios Andinos-IFEA.
- Biagini, H. y Arturo Roig. (2009). *Diccionario del pensamiento alternativo*. Lanús, Argentina: Editorial Biblos-Universidad Nacional de Lanús.
- Botero Villegas, L. F. (1990). *Chimborazo de los indios*. Quito, Ecuador: Abya-Yala.
- (2016). *Runas. Sociedad, religión y cultura en los indígenas de Chimborazo*. Riobamba, Ecuador: Área de investigaciones. Vicaría de Pastoral Indígena-Diócesis de Riobamba.
- (2017). El Tayta Alajahuán y sus fiestas. Un estudio de caso sobre la religión popular en Ecuador. En *Biblioteca Virtual de Religión Popular*. Recuperado de <http://www.bibliotecavirtualdereligionpopular.com/art-culos-en-revistas-y-libros-colectivos.html>
- Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores.
- Broda, J. (2009). Religiosidad popular y fiestas patronales. Introducción a la parte IV. En *Cosmovisión Mesoamericana y Ritualidad Agrícola. Estudios interdisciplinarios y regionales*. Joahanna Broda y Gámez, A. (Coordinadoras). México D. F., México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. pp. 279-282.
- Carbonell Camós, E. (2004). *Debates acerca de la antropología del tiempo*. Barcelona, España: Universidad de Barcelona.
- Cazeneuve, J. (1967). *La Mentalidad Arcaica*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XX Editores.
- Cordeu, E. J. (1980). La mentalidad arcaica y la razón. En *Escritos de Filosofía*, N° 6, pp. 187-199.
- De Vet, Th. (2005). Parry in Paris: Structuralism, Historical Linguistics, and the Oral Theory). In *Classical Antiquity*, 24, 2. pp. 257-284.
- Eliade, M. (1981). *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dinámica de lo sagrado*. Madrid, España: Ediciones Cristiandad.
- (2001). *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*. Buenos Aires, Argentina: EMECÉ.
- Espinoza Apolo, M. (2000). *Los mestizos ecuatorianos y las señas de identidad cultural*. Quito, Ecuador: Editorial TRAMASOCIAL.

- Geertz, C. (1983). Nociones del pensamiento primitivo. En *Los molinos de la mente. Conversaciones con investigadores en psicología*, J. Miller (ed.). México D. F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Giménez, G. (1978). *Cultura Popular y Religión en el Anáhuac*. México D. F., México: Centro de Estudios Ecuménicos.
- Godelier, M. (1974). *Economía, fetichismo y religión en las comunidades primitivas*. Madrid, España: Siglo XXI Editores.
- Gómez Arzapalo, R. A. (2011). Aportes teóricos a la reflexión sobre la Religiosidad popular. Enfoque interpretativo desde la antropología y la historia. En *Libro anual*, N° 13, México D. F., México: Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos-ISEE, Arquidiócesis de México, pp. 313-330.
- Grillo, E. (1991). La Religiosidad en las culturas andina y occidental moderna, en *Cultura andina agrocentrica*. Lima, Perú: PRATEC-Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas. pp. 11-47.
- (1993). La cosmovisión andina de siempre y la cosmología occidental moderna. En *Desarrollo y descolonización de los andes*. Lima, Perú: PRATEC pp. 9-63.
- Juárez, A. y Ramiro Gómez Arzapalo. (2016). Un análisis de exvotos: vinculaciones humano-divinas en las dinámicas religiosas populares. En Padrón Herrera, María Elena y Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, (comps.), pp. 279-301.
- Lara Largo, S. (2015). Usos y debates del concepto de fiesta popular en Colombia. En *Antípoda*. N° 21. Bogotá D. C., Colombia: Universidad de los Andes. pp. 147-164.
- Lecoq, P. y Sergio Fidel M. (2003). Prendas simbólicas de camélidos y ritos agro-pastorales en el sur de Bolivia. En *Revista Textos Antropológicos*, V.14 N° 1, La Paz, Bolivia, pp. 7-54.
- Le Goff, J. (1978). La historia de las mentalidades. Una historia ambigua. En *Hacer la historia, III: Nuevos objetos*, Barcelona, España: Laia, pp. 81-98.
- Luque A., Elin y Michele Beltrán. (2000). Imágenes poderosas: exvotos mexicanos. En *Retablos y exvotos*. Museo Franz Mayer/Artes de México, México, pp. 32-53.
- Mellafe Rojas, R. (2004). Historia de las mentalidades: una nueva alternativa. En *Revista de Estudios Históricos*, Volumen 1, N° 1, Agosto.
- Navarrete Cano, J. (2016). Conflicto y territorio. Notas sobre el catolicismo popular latinoamericano. En *Intercambio. Anuario del intercambio cultural alemán-latinoamericano*, Tomo 3, 2011-2014 Berlín, Alemania: Liverlag.
- Pinto Rodríguez, J. (1992). La fuerza de la palabra. Evangelización y resistencia indígena. En *Etnicidad, economía y simbolismo en los Andes*. (1992). Arze, S. Barragán, R. Escobari,

- L. y Medinaceli, X. (dir.). Lima, Perú: Instituto Francés de Estudios Andinos-IFEA. pp. 163-180.
- Quijada, M. (2009). Imaginario. En *Diccionario del pensamiento alternativo*. Biagini Hugo y Arturo Roig (directores). Lanús, Argentina: Editorial Biblos-Universidad Nacional de Lanús, pp. 289-291.
- RUNAKAY KAMUKUNA. Yachakukkunapa Shimiyuk Kamu. (2009). *Runa Shimi - Mishu Shimi. Kichwa – Castellano. Mishu Shimi - Runa Shimi. Castellano – Kichwa*. Ministerio de Educación. Ecuador.
- Scott, J. (1977). *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*. Yale.
- Suárez, J. H. (2013). Cuatro rostros de la religiosidad popular urbana. En *Cuiculco*, Vol. 20, N° 57, México D. F., México: Escuela Nacional de Antropología e Historia, pp. 207-227.
- Tobón, M. (2015). Los sueños como instrumentos etnográficos. En *AIBR-Revista de Antropología Iberoamericana*, Volumen 10, N° 3, pp. 331-353.
- Thompson, E. P. (2000 [1971]). *Costumbres en común. Estudios en la cultura popular tradicional*. Barcelona, España: Crítica.
- Van Kessel, J. and D. Condori. (1992). *Criar la vida: Trabajo y tecnología en el mundo andino*. Santiago, Chile: VIVARIUM.
- Vovelle, M. (1982). *Idéologies et mentalités*, París, France: Librairie François Maspero.
- Zubieta, E. (2009). Representaciones sociales. En *Diccionario del pensamiento alternativo* Biagini, H. y Arturo Roig (directores). Lanús, Argentina: Editorial Biblos-Universidad Nacional de Lanús, pp. 468-470.